سلسلة أبحاث المؤتمرات / ٧

العولمة والهوية الثقافية



المجلس الأعلى للثقافة

العولمة والهوية الثقافية

العولمـة والهويـة الثقافيـة

المؤلف : مجموعة باحثين

[سلسلة أبحاث المؤتمرات (٧)]

المشرف العام : د. جابر عصفور

المجلس الأعلى للثقافة

[شارع الجبلاية - الأوبرا - القاهرة]

ت : ٧٣٥٢٣٩٦ - ف: ٧٣٥٨٠٨٤

الغلاف للفنان : عدلى رزق الله

الخطوط للفنان : حامد العويضى

العولمة والهوية الثقافية

[مجموعة باحثين]

توطئة

إسماعيل صبرى عبد الله

كان المجلس الأعلى للثقافة موفقا حين خصص ندوة لمناقشة فكرة وقضية لها جوانب متعددة. وكان أمينه العام موفقا فى تنظيم الندوة. فقد دعا للمشاركة فيها عددا كبيراً من أهل الفكر والرأى فى أرجاء الوطن العربى. ونجح فى الحصول على ٥٥ ورقة بحثية جسدت تعدد المشارب وتنوع المقاربات كانت محل مناقشة رصينة عبر كل ذلك. وبعد أنفضاض الندوة رأى الأمين العام أن هذه المادة الثرية جديرة بالنشر والإتاحة لكل من يريد مادة علمية تكون مرجعا أوليا يستثير الرغبة فى مزيد من المعرفة، ولكل باحث يبغى الإسهام فى الجدل حول هذه الفكرة وتلك من الأفكار القيمة. وقد دعانى الأستاذ الدكتور جابر عصفور للمشاركة فى إعداد النصوص للنشر. وقد حاولنا أن نبوب وفقا للمعروض فى الأوراق من قضايا. ولكننا وجدنا أن معظم المتحدثين لمسوا بطريقة أو بأخرى معظم القضايا المطروحة. وكان الترتيب الأبجدى لأسماء الباحثين فى رأينا لا يخلو من تعسف. ولذلك استقر الرأى على الالتزام بجلسات الندوة التى أعدت بعناية وهذا ما يضع القارئ فى جو الندوة ومداولاتها.

ولم يخطر ببالى حين كتبت هذه التوطئة التعريف بالمشاركين أو تقديمهم. فكلهم أعلام نجباء. كذلك لم يكن واردا أن أقيم كل جهد بذل فى البحث والمناقشة. وأحسب أن عملية التقييم فى هذه الأوراق بالذات تتضمن نوعا من التعالى أبرئ نفسى منه.

ولهذا كله كتبت نوعا من الاستخلاص الموضوعى دون ذكر لأسماء، إنما عرض لآراء. وقد أبحث لنفسى أن أضيف وأعلق هنا وهناك بما أعتقد أنه مفيد فى استكمال الموضوع من وجهة نظر تعتمد على وقائع وممارسات وليس على نظريات ومقولات شائعة.

شغل الحديث عن "العولمة" الجزء الأعظم من الأوراق المقدمة وما دار حولها من نقاش. ولم يكن في ذلك غرابة. فالندوة انعقدت أساساً بغرض التعرف على المزيد من تجلياتها في مختلف نواحي الحياة. وقد تباينت وجهات النظر المطروحة بين طرفين: الأول – الذي عبرت عنه قلة من المشاركين – يرى أن العولمة تطور طبيعي لحياة البشر على كوكبنا وليست "مؤامرة" أو استراتيجية. بل قال أحد المتحدثين إنها مرحلة جديدة ترجع أصولها إلى عصر التنوير. والثاني يرى فيها خطرا مستطيرا يهدد الحضارات غير الأوروبية بالانزواء وربما الامحاء. وفي هذا المجال يرى أصحاب هذا القول أن الحضارة الإسلامية بالذات مستهدفة بآثار مكونات "العولمة" وأقوال أنصارها. وهي امتداد لصراع تاريخي بين الشرق والغرب امتد بأشكال مختلفة ووسائل متعددة من غزوات الفرنجة (هكذا سماها المؤرخون المعاصرون لها، أما صفة الصليبية فقد ابتدعها بابا الفاتيكان ليحث الناس على الانخراط فيها)(١). ومن المنطقي في هذا السياق أن يركز الغرب على المنطقة العربية التي ظهر فيها الإسلام ومنها انتشر والقريبة من أوروبا. وكان الطرف الأول يدعو إلى الانخراط في العولمة والاستفادة من ثورة العلم والتكنولوجيا المعاصرة. أما الطرف المضاد فكان يقدم "المحافظة على الهوية الحضارية والعودة إلى الجذور واستلهام السلف الصالح". ومن جهة أخرى كان الشاغل البارز في الأوراق والمداخلات هو الجانب الثقافي أو الحضاري على حساب الجوانب السياسية والاقتصادية والتنموية والبيئية وحتى قضية العدالة الاجتماعية داخل مجتمعاتنا أو في الغرب صاحب "العولمة".

وقد استوقفتني قضية منهجية تتمثل في التحليل دون تعريف للظاهرة ولو بتعريف إجرائي يغطي أهم مكوناتها. وذهب البعض إلى اختزال كل جوانب الظاهرة بالزعم بأن "العولمة هي الأمركة". فالولايات المتحدة – القطب الأوحد في النظام الدولي – تؤكد بها سيادتها على العالم كله. وساعد على هذا الاتجاه ترجمة الاسم بالإنجليزية Globalization بعولمة. وهي ترجمة خاطئة لسببين: الأول أن الاصطلاح الإنجليزي لا صلة له بكلمة العالم World ومشتق من كلمة Globe بمعنى كوكب الأرض. والسبب الثاني أن كلمة عالم (التي تجمع على عالمين أو عوالم) هي بلغة النحاة اسم مكان لأنه ليس مشتقا من فعل. أما فعل علم ومشتقاته فتدور كلها حول تلقي المعرفة أو إنتاجها:

العلوم المختلفة، وعالم بكسر اللام وعلامة... والخ. وليس لها أدنى صلة بالعالمين الواردة فى القرآن الكريم "رب العالمين" وفسرها السلف الصالح فى المعاجم التراثية بأنها ثلاثة: عالم الأنس وعالم الجن وعالم الملائكة. فوحدة البشر حلم قديم تشهد عليه كتب اليوتوبيا. كما أن الحركات العالمية والمذاهب الاشتراكية التى تكاثرت منذ أواسط القرن التاسع كانت تقاوم التعصب القومى الذى يدفع العمال والفلاحين إلى الموت فى حروب لا تستفيد منها إلا البورجوازية. ومن ثم كانت دعوتهم إلى السلام والتعاون فيما بين الحركات الثورية والشعبية عبر الحدود القومية وفى مواجهة الدولة التى يقبض عليها الرأسماليون. وكان أبرز الشعارات الثورية نداء "يا عمال العالم اتحدوا". وتجسد هذا الشعار عمليا فى تنظيم يضم قادة الحركات الشعبية المعادية للرأسمالية وحمل اسم "الدولية الاشتراكية". ويرجع هذا الاسم إلى الخلط بين الدولة والأمة فى الغرب ولاسيما للناطقين بالإنجليزية، كما يظهر فى تعبير "القانون الدولى" الذى فى حقيقته ينظم العلاقات بين الحكومات وليس بين الأمم(٢). وقد حل الجيل السابق الذى ابتدع المعنى الحديث "الثقافة" هذا الإشكال بإطلاق "الأممية" على التنظيم الشعبى الناطق باسم الحركات الشعبية المتمردة على أوضاع الرأسمالية. وما يعنينا هنا هو طموح الكتاب والقادة إلى ما بعد الدولة القومية، إلى نوع من العالمية. وقد ظل فى تراث اليسار حنين إلى الأممية رغم كل الحروب التى عاشتها أوروبا. ولهذا يتردد البعض فى إدانة "العولمة" وقد استعمل عدد من المشاركين فى الندوة كلمة "الكوكبة".

وعودة إلى قضية التعريف نأخذ بما جاء فى تقرير اللجنة المستقلة لبحث "الحكم الكوكبى" The Co mmission on Global Governance الصادر فى ١٩٩٥ وهو "التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والتقانة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة ودون حاجة إلى إجراءات حكومية". وكما يرى القارئ يجمع هذا العريف كل مظاهر الكوكبة ويبرز أن الجامع بينها هو تجاوز المفهوم التقليدى للدولة ذات السيادة إلى حد الاستغناء عن دورها فى كثير من المجالات الهامة. وهو من ناحية أخرى يؤكد ما جاء فى أعمال "لجنة الشخصيات البارزة فى دراسة الشركات متعدية الجنسية Transna-tional Corpations التى شكلتها الأمم المتحدة وصدر تقريرها فى أوائل السبعينات

متضمنا تعدى الجنسيات وليس تعددها trance كما يسمى فى النحو الفعل المتعدى transitive على الفعل الذى له مفعول به فى مقابل الفعل اللازم.

ومما يستوقف قارئ المناقشات والأوراق أن الحديث عن الثقافة/ الحضارة قد شغل الحاضرين بالاهتمام الأكبر على حساب أثر الكوكبة على الدولة القومية. ولا يغنى الإفراط فى قضية الهوية عن عرض الأثر المباشر على مكانة الدولة وتقليص دورها. فالحضارة المتميزة ليست بالضرورة ممثلة فى دولة واحدة، وليس أوضح من ذلك من انتماء دولة للحضارة العربية. ويتضاعف العدد إذا عرضنا للحضارة الإسلامية. وعلينا أن ندرك أن مجموع مواطنى الأقطار العربية لا يتجاوز خمس عدد المسلمين فى العالم. وعدد سكان باكستان وبنجلاديش (٢٦٣ مليون) يعادل مجموع سكان الدول العربية (٢٥٨ مليون وفقا لتقرير التنمية البشرية فى العام ٢٠٠٠). وأهم ما يميز العربية هو وحدة اللغة فى حين أن غالبية المسلمين فى العالم تنطق بلغات متعددة. ومن جهة أخرى فإن الزعم بوحدة الدولة لكل قومية كما قال الأوروبيون لم يتحقق فى الدول الأوروبية ذاتها. فسويسرا، وهى دولة مستقلة منذ ٧٠٠ سنة تضم أربع قوميات. وبريطانيا مملكة متحدة من ثلاث قوميات. كذلك تتوزع القومية الواحدة على أكثر من دولة. وأبرز مثل على ذلك أن الألمان موزعون بين دولتين: ألمانيا الاتحادية والنمسا. ونصل من كل ذلك إلى ضرورة الاهتمام بمصير الدولة ذات السيادة العضو فى الأمم المتحدة فى زمن الكوكبة، وله جانبان مرتبطان: الأول استغناء الشركات متعدية الجنسية عن خدمات هامة تقدمها الدولة، والثانى تقلص دور الدولة. وثمة مقياس غير مباشر لهذا التقلص وهو نسبة الإنفاق العام إلى الناتج المحلى الإجمالى. وهاكم بعض الأمثلة الصارخة عما جرى فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين. فقد انخفضت هذه النسبة فى السويد المشهورة بأهمية الجوانب الاجتماعية. وبالتالى تدخل الدولة البارز، قد هبطت نسبة الإنفاق الحكومى إلى الناتج المحلى الإجمالى من ٦٠٪ فى ١٩٨٠ إلى ٥٠٪ حاليا. وفى ايرلندا كانت الأرقام ٥٠٪ وهبطت إلى أقل من ٣٠٪ رغم الازدهار الاقتصادى فى هذه الفترة. وفى فرنسا كان الهبوط أقل من ٥٠٪ إلى ٤٦٪. وفى هولندا من ٥٨٪ إلى ٤٩٪. ولم يكن الانخفاض كبيرا فى الدول ذات الإنفاق العسكرى الضخم ولاسيما إذا كان الإنفاق الحكومى تاريخيا غير مرتفع. والمثل الواضح هنا هو

الولايات المتحدة التى كانت نسبة الإنفاق الحكومى إلى الناتج المحلى الإجمالى حوالى ٥٢٪ فى ١٩٨٠ وهبطت إلى ٤٨٪. وتلعب الخصخصة دورا أساسيا فى الأنشطة التى كانت تعد بمثابة مرافق عامة لا تضع تعظيم الربح فى أهدافها. وقد وصل الأمر بالسيدة تاتشر إلى تشجيع إنشاء وإدارة سجون قطاع خاص...! وكان الغطاء العلوى المساعد على المزيد من سيطرة الشركات الكوكبية أيديولوچية "آليات السوق"، "اليد الخفية" كما أسماها آدم سميث التى تجعل السوق قادرة على حل المشكلات واستمرار النمو والتقدم دون أى تدخل من جانب الدولة. وحل "اقتصاد السوق" بديلا عن الرأسمالية المكروهة تاريخيا. ولا يكف أنصار الكوكبة عن تجميد السوق التى تتخفى وراءها قوى الرأسمالية الكوكبية. ومن المؤسف أن أعمال الندوة لم تتعرض لهذا الجانب الإيديولوجى إلا لماما. ويكفى لدحض حديث المروجين أن تكشف حقيقة الأمور بالتذكير بأن الفقراء يعيشون خارج السوق. فجانب الطلب فى السوق يعنى وجود الحاجة للسلعة المعروضة وكذلك توافر القوة الشرائية أو الدخل. وبهذا التعريف لا تؤثر جموع الفقراء والمهمشين أدنى تأثير على السوق. وهم الأغلبية فى معظم بلدان العالم الثالث وأقلية فى الدول الصناعية المتقدمة. وتكتمل صورة التضليل فى إدعاء أن ما يقال نظريا عن سوق المنافسة الحرة ينطبق فعلا، فى حين أن الواقع أثبت – على الأقل منذ ثلاثينات القرن العشرين – أن الأسواق السائدة هى أسواق منافسة احتكارية وأنها عاجزة بالتالى عن القضاء على البطالة. وقد أثبت الاقتصادى الكبير كينز هذا العجز وأثبت أنه لا يمكن الخروج منه إلا بتدخل نشيط من جانب الدولة. ولذلك من العبث والحمق الزعم بأن آليات السوق تحقق التنمية التى يطمح إليها شعوب العالم الثالث فى زمن زاد فيه التركز الرأسمالى عن طريق عمليات الاندماج والاستحواذ بين الشركات الكبرى دون مراعاة لحدود دولية أو مصالح وطنية على نحو متزايد. فالرأسمالية الكوكبية حولت المنافسة على الأسواق عن طريق العمل على تصفية المنافس وما يترتب على ذلك من مشكلات واحتمالات الخسارة إلى حل الأمر بالاندماج معه... ويحل قادة الرأسمالية الكوكبية مشكلاتهم بالتفاوض بين الأطراف المعنية بعيدا عن أى تدخل حكومى. وهكذا ظهرت سلطة اقتصادية فوق القومية supranational لا تقابلها سلطة سياسية كما هى الحال تاريخيا فى الدول القومية ذات السيادة.

وإزاء انتشار الفقر وتركز الثروة والدخول وفساد الحكام وتدنى كفاءتهم من ناحية والتطلع المشروع نحو مستوى حياة إنسانية بعيدا عن الفقر والجهل والمرض من ناحية أخرى، لا يمكن الاستغناء عن الدولة. فدورها هام وحاسم يكتمل بحكم وضوابط بالمعنى الواسع المسمى governance الذى يحرص على المشاركة الشعبية فى اتخاذ القرار على كل مستوى. (المحتوى الحقيقى للديموقراطية) وداخل إطار الدولة يمكن البحث عن وسائل تطوير الهوية الحضارية والاستفادة من التقدم العلمى والتقنى *والإسهام فى إنتاج المعرفة* ببناء قاعدة وطنية *للعلم والتقانة* بديلا للحصول على فتات مما ينتجه الآخرون وندفع فى مقابله الثمن الباهظ. لقد وصل التضليل إلى حد الزعم بأن المعرفة غدت أهم من راس المال. وحقيقة الأمر أن المعرفة جزء من *رأس المال* تباع وتشترى وتحميها المعاهدات والقوانين. ويجب هنا الإشارة إلى أمرين كثر الحديث عنهما. الأول منهما يتمثل فى الانبهار الأعمى" بالثورة العلمية والتكنولوجية" كما لو كانت نزلت من السماء أو صنعها عباقرة لقوا من مجتمعاتهم التشجيع. فهى فى الواقع ثمرة لأبحاث جماعية استمرت سنوات، وأحيانا عقودا وحظيت بتمويل ضخم وفى مجتمعات متعلمة. وإذا أخذنا الولايات المتحدة كمثال نجد أن الإنفاق على التعليم فى ١٩٩٦ كان ٦,٧٪ من الناتج المحلى الإجمالى، يمثل الإنفاق العام ٥٪ والإنفاق الخاص ١,٧٪ فقط. ونظرا لحجم الناتج المحلى الإجمالى الضخم (٧,٩تريليون دولار) تعنى هذه النسبة مبلغا كبيرا . ويكفى للدلالة على ذلك الإشارة إلى أن تكلفة تعليم طالب التعليم العالى تصل إلى ١٦,٧ ألف دولار فى السنة. وكان الإنفاق على البحث والتطوير ٢,٢٪ من الناتج المحلى الإجمالى. وكان الإنفاق فى الشركات يبلغ ٧٣,٢٪ من إجمالى الإنفاق على البحث والتطوير، وكان التمويل الحكومى لأبحاث تجرى فى الشركات ٨٣,٦٪ من أبحاث الشركات. وبدون هذا الإنفاق الضخم كان من المستحيل أن تحدث الثورة العلمية والتكنولوجية[٢]. والأمر الثانى هو نسيان واقع نمط الإنتاج الرأسمالى فى السعى لتعظيم الربح. وأهم وسيلة لتحقيق هذا الهدف الأسمى هو الارتفاع المطرد لإنتاجية العمل. وهذا الارتفاع يتحقق أساسا بإحلال الآلات محل الإنسان فى جهده العضلى أولا (الثورة الصناعية الأولى) ثم فى أعماله الذهنية (الثورة الصناعية المعاصرة). ومما لا شك فيه أن النصف الثانى من القرن العشرين شهد

معدلات تطور فى تقنيات الإنتاج عالية ومتوالية بسرعة. وتفسير ذلك هو أن الرأسمالية بعد سقوط الإمبراطوريات الاستعمارية واستحالة الحرب كوسيلة للتوسع الاقتصادى تبنت المنافسة فى تقنيات الإنتاج كوسيلة أولى فى إطار داروينية السوق (البقاء للأصلح). وكان البحث والتطوير المكلف متاحا للشركات الكبرى بفضل حجم أعمالها وأرباحها وأيضا بفضل عقود البحث والتطوير التى تجرى فى الشركات ولكنها تمول من خزانة الدولة التى تبرر هذا الإنفاق العام بالدفاع الوطنى والحرص على اختراع الجديد فى أدوات التدمير وتيسير نقلها الذى ساد فى مرحلة الحرب الباردة. وكانت الشركات تستفيد من نتائج تلك البحوث فى إنتاجها المدنى بتكلفة لا تذكر. واستيعاب هذه الحقائق يعنى بالنسبة لدول العالم الثالث أنه لا جدوى فيما يسمى نقل التكنولوجيا، وأنه لابد من بناء قاعدة علمية وتكنولوجية وطنية بكل ما يعنيه ذلك من انتشار التعليم والارتفاع المستمر فى مستواه والانتقال به من عصر التلقين والحفظ إلى عصر تنمية طاقات الشباب فى التعلم الذاتى والتجديد فى المعارف والإبداع فى البحث. وهذا ما يسميه الآن البنك الدولى عملية "تكوين رأس المال البشرى". ثم توفير وسائل البحث المعرفى من مراكز بحوث متقدمة ومعاهد دراسات ما بعد الدكتوراه...الخ". ونظرا لارتفاع تكاليف قاعدة من الباحثين العلميين المتفوقين تطرح بالضرورة أهمية التكامل الإقليمى فى بناء قاعدة علمية وتكنولوجية إقليمية قوية وقادرة على المنافسة مع مثيلاتها فى الدول الغربية لتصل إلى مرحلة تبادل المعارف والوسائل بين أنداد. وإذا سلمنا بأن أهم سلاح فى يد الرأسمالية الكوكبية هو رفع إنتاجية العمل بالتجديد المستمر عن طريق البحث العلمى والتقنى، فلا مفر من أن نمتلك هذا السلاح. وبدونه يكون "رفض العولمة" والتمسك بهويتنا... الخ تعبيرات بلاغية رائعة ولكنها لا تغير من الواقع شيئا.

وخلاصة القول هى أن الكوكبة هى الرأسمالية العالمية فى مرحلة ما بعد الإمبريالية، التى كانت اختصاص كل دولة قومية بالسيطرة على جزء من الأرض تسيطر عليه سياسيا وعسكريا واقتصاديا وتمتص خيراته (أو الفائض الاقتصادى) لصالح الرأسمالية فى الدولة سيدة الإمبراطورية. وفى عصرنا هذا لا تحتاج الرأسمالية الكبيرة إلى جيوش ولا حروب. فأهل الإمبراطورية الذين استقلوا يهرولون

وراء رأس المال الأجنبى ويمنحونه كل المزايا شاملة ما كان يعد من صلاحيات الدولة المستقلة. وحكامهم "يطرقون الأبواب" سعيا وراء اجتذاب رأس المال الأجنبى. بل إن الشركات متعدية الجنسيات لا تعبأ كثيرا بما تريده الدولة التى بها المقر القانونى لكل منها. والخطاب السائد فى الشمال وفى الجنوب مفعم بالانحياز إلى "اقتصاديات السوق". وأحسب أن ما أثير حول "صراع الحضارات" وشغل كثيرا من مثقفينا كان مبنيا على افتراض أن القومية وسيادة الدولة ومصالح شعبها فى طريقها إلى الفناء. فالحديث عن الحضارة من شأنه أن يخفى الصراع الحقيقى ضد التبعية ومن أجل التحرر الوطنى. فهل يلغى الحدود بين الدول كما هى ماثلة فى الخرائط المتجمعة لدى الأمم المتحدة ويتحدث عن حضارة وهى مفهوم بالغ التعقيد مع التداخل عبر الحدود وتأثير الهجرة ووسائل النقل. فماذا نعرف عن أعداد المسلمين فى أوروبا أو الولايات المتحدة أو بعض دول أمريكا اللاتينية؟. وهل يمكن أن نتصور تجمع المليار ومائتى مليون مسلم فى العالم ليصفوا الحضارة الهندوسية أو الكونفوشية وحتى الحضارة الغربية؟ ثم ألا يحارب المسلمون بعضهم بعضا؟ الحرب الأهلية فى لبنان (استمرت ١٥ سنة)، فى اليمن الجنوبى والشمالى وغزو العراق لإيران ثم الكويت. ونحن لا ننسى البعد الحضارى ومكوناته وتنوعه وتداخله. بل إن البحث فى هذا المجال شئ إيجابى إذا كانت خلفيته أننا كلنا بشر فى نهاية الأمر. أما الدولة القومية فهى أولا قطعة من الأرض مبينة الحدود يسكنها شعب ممتزج الأصول راغب فى المعيشة المشتركة على تلك الأرض. ولذلك فهى هدف للطامعين وسوق للشركات متعدية الجنسية. وأخشى ما أخشاه هو أن تجرنا الكوكبة إلى حد فقد الشعور الوطنى والانتماء القومى. وأخيرا الحضارة موجودة بإسهامها فى تطور المعارف وإنتاج الجديد فيها وبغير ذلك قد تندثر، وما أكثر الحضارات التى اندثرت تماما وأهملها التاريخ زعما بأنها تدرس فى إطار علم الإنسان والآثار.

ولا يعنى كل ذلك أن الشركات الكوكبية مستقرة فى دائرة الأرباح المتزايدة ولا تعرف الخسارة. فالعكس صحيح. ويكفى أن يتابع المرء مجموعة ٥٠٠ أكبر شركات فى العالم على عدة سنوات ليرى كيف تتغير مكانتها النسبية صعودا أو هبوطا، وكيف تختفى بعض الشركات تماما لكى تحل محلها شركات أخرى. وثمة خطر بنيوى فى الشركات الكوكبية وهو الحجم المبالغ فيه للعمليات المالية غير المرتبطة بنشاط إنتاجى.

فأكثر من خمس الخمسمائة منها تتخصص فى قطاع الأموال: بنوك، شركات تأمين وشركات مالية متنوعة. ولكن بعض الشركات غير المتخصصة تمارس جانبيا أعمالا مالية. ومع حرية انتقال الأموال بين معظم بورصات العالم وسرعة الانتقال أيضا مع وسائل الاتصال الحديثة نمت تحركات رأس المال بما أبعدها عن دورة الإنتاج العادية. وأصبحت العملات نفسها "سلعة محل مضاربة" . وثمة مقارنة بسيطة توضح أن حجم العمليات المالية فى يوم واحد يصل إلى تريليون دولار، ذلك فى حين أن حجم التجارة الدولية فى السلع والخدمات لا يتجاوز ١٢ تريليون فى السنة. وأصبحت أسواق المال مصدراً أساسياً لتكوين ثروة دون عناء بعدة مضاربات ناجحة . والوضع الحالى لسوق المال يحمل فى طيا ته احتمال انهيار أحد الأسواق الكبيرة لتهوى كل الأسعار إلى ما يقرب الحضيض ليس فقط فى البلد التى وقع فى بورصتها الانهيار لأن كل البورصات على صلة إلكترونية بالأخريات. ومن المألوف أن ما زال هذا الاحتمال شاغلاً لساسة البلدان الصناعية المتقدمة، وظهرت عدة اقتراحات لفرض نوع من متابعة (وليس رقابة) تحركات رؤوس الأموال عبر الحدود، منها أن يعود صندوق النقد الدولى إلى المهمة التى أنشئ لها ثم انصرف عنها : تثبيت أسعار الصرف.

الأمر الثانى المقلق هو أن هذه الشركات تحقق للمسئولين عن إدارتها فى المستويات العليا مرتبات ضخمة ومكافآت كثيرة . ويمكن التخلص من الرئيس التنفيذى شريطة أن تدفع الشركة له بسلة تضم النقد، وتخصيص عدد كبير من أسهم الشركة نفسها له، وربما أوراق مالية أخرى . وقد قرأت فى آخر عدد من مجلة فورشن(٣يوليو٢٠٠١) أن سلة "الوداع" لواحد من هؤلاء المحظوظين بلغت قيمتها ٥٠٧ مليون دولار.. والواقع أن أسلوب شراء الذمة يسود أنشطة تلك الشركات. فهى المصدر الرئيسى لرشاوى الرؤساء وكبار المسئولين فى الحكومات. وليس هذا قاصراً على بلدان العالم الثالث. بل إنه موجود فى أكبر الدول: الولايات المتحدة (بنوع خاص تغطية تكاليف معركة انتخابية) وبريطانيا وفرنسا حيث توالت التحقيقات القضائية لوزراء ورؤساء وقيادات حزبية، وذكر فى بعضها اسم رئيس الجمهورية نفسه. ولا شك أن إفساد مجتمعات العالم الثالث التى لا تعرف الديمقراطية أيسر فى نظر تلك الشركات لأن الفساد سائد فى كل مناحى العمل الحكومى .

ويبقى ما قد نراه اليوم بعيداً، أى تصاعد المقاومة الشعبية للرأسمالية الكوكبية. ذلك أن سلوك تلك الشركات أدى إلى بطالة مزمنة (حوالى ١٠٪ كمتوسط لدول الاتحاد الأوروبى) فكل تقدم تكنولوجى يزيد من إنتاجية العمل وبالتالى يسمح بالاستغناء عن أعداد كثيرة من العمال. كما امتدت إلى أصحاب "الياقات البيضاء" أى الكوادر المؤهلة علميا وعمليا، كما أن الثورة التكنولوجية وصلت إلى حد نمو الناتج المحلى الإجمالى دون خلق فرص عمل إضافية. وتدعو الشركات إلى مرونة العمل بمعنى قبول عقود العمل المؤقتة بدل التمسك بالعقود التى تستمر حتى سن المعاش ما لم يأت العامل بما يسوغ فصله. وظهرت فى سوق العمالة الجزئية كالعمل نصف الوقت و بعض أيام الأسبوع فقط. وتعجز النقابات عن التحرك إذ أن انتشار البطالة يدفع العاملين إلى التمسك بمواقعهم خشية فقدها إذا اشتركوا فى إضراب . تحتار الحكومات اليسارية بين محاولة تخفيض البطالة وبين العمل على تحسين ظروف العاملين. وتنشط أحزاب اليمين المتطرف للمطالبة بطرد العمالة المهاجرة بدعوى إفساح المجال لتشغيل المواطنين. وبطبيعة الحال ينخفض الأجر الحقيقى ويتعطل ربط الأجور بالأسعار.

وأخيراً فإن الشركات الكوكبية تعمل على إعادة النظر فى هيكل الشركة مما يؤدى إلى تسريح آلاف العمال. ويظهر أثر ذلك بصفة خاصة فى الهيكل الإدارى حيث يسود الآن شعار تصغير الحجم downsizing وهى تنقل نشاط إنتاج مكونات السلعة أو بعضها وهو ما يسمى بالإنجليزية outsourcing. ونظراً لتعدد وحدات الإنتاج التى تملكها كل شركة كوكبية فى بلاد كثيرة تنقل الشركات فى أحوال عدة نشاطها إلى الخارج للتدنى بإنتاج دولة المقر وزيادته فى دولة أو دول أخرى. وأكبر شاهد على ذلك هو تحول شمالى المكسيك من صحراء إلى منطقة صناعية أنشأتها شركات أمريكية هرباً من قوانين البيئة فى الولايات المتحدة وقوة التيار الداعى للحفاظ عليها. أما المكسيك فهى كمعظم دول العالم الثالث ترى أن النمو الاقتصادى له أسبقية مطلقة على الاعتبارات البيئية. وتحت تأثير الشركات الكوكبية سارع بوش فور انتخابه إلى إعلان أن الولايات المتحدة لن تصدق على اتفاقية كيوتو التى التزمت فيها كل الدول بتخفيض إفرازها للشركات التى مولت بسخاء حملته الانتخابية . كما أن تجارة الخشب المعتمدة على قطع أشجار الغابات تستمر رغم المواثيق الدولية على حماية ما بقى من غابات

استوائية. والمعروف أن الغابات تمتص ثانى أكسيد الكربون وتطلق كميات لا يستهان بها من غاز الأوكسجين، ومن واقع أن أهم مصدر للتلوث هو استخدام الطاقات الأحفورية(الفحم، البترول، الغاز الطبيعى). وتقاوم الشركات الكوكبية الإنفاق على التوسع فى استخدام الطاقات البديلة وأهمها الشمس والرياح. ومن جهة ثالثة ينشط المزارعون لمقاومة الكوكبية وشروطها. فالشركات الكوكبية لا تمارس الزراعة ولكنها تحتكر مستلزماتها الصناعية كما تصنع منتجات الزراعة. ولذلك تحرص على الدعوة لتخفيض أثمان المحاصيل الزراعية وبصفة خاصة الغذائية. ونجحت جهودها فى تخفيض الدعم الذى كانت الولايات المتحدة توفره للمزارعين منذ أواخر الثلاثينات. ولكن أوروبا لم تدخل فى عهد الزراعة الآلية التى تعتمد على الصناعة إلا بعد الحرب العالمية الثانية. ولهذا وقف الاتحاد الأوروبى ضد محاولة تعميم إلغاء الدعم باسم حرية التجارة والمنافسة على الإنتاج الزراعى وإن قبل تطبيقه بعد ١٥ سنة من التصديق على اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية.

وكان رد فعل كل هذه الاتجاهات المعارضة للرأسمالية الكوكبية Capitalisms Global أن تشترك فى حملات منظمة تطرح القضايا على المستوى الشعبى، وابتدع أفراد هذه الحركات أشكال نضال جديدة من أبرزها تجمهر أعداد كبيرة من المعارضين على اختلاف انتماءاتهم السياسية بغرض منع أو تعطيل الاجتماعات الرسمية للمنظمات الدولية التى تجسد سلطة القوى الكوكبية. وأول شاهد على ذلك كان نجاح هذه الحركات والمظاهرات الجماعية كما حدث فى سياتل فى تعجيز المجلس الوزارى لمنظمة التجارة العالمية الذى كان مخصصاً لإقرار اتفاقية توحد معاملة الدول المختلفة للاستثمار الأجنبى. وقد استخدم منظمو هذه الظاهرة الجديدة الوسائل الفنية التى تشكل جزءاً هاما من القدرة العلمية والتكنولوجيا التى خدمت أساساً الرأسمالية الكوكبية: الفاكس، البريد الإلكترونى. وبهذا استغنوا عن الاجتماعات الدولية وما تكلفه وسائل الانتقال. وبعد سياتل جاء دور واشنطون وبراغ ونيس ...الخ. ومن أطرف الأحداث أن الاجتماع الدورى لرؤساء مجموعة السبع دول الكبرى المقرر أن يكون فى مدينة جنوا الإيطالية تقرر أن يكون مكان إقامة الرؤساء فى يخوت تقف أمام شاطئ المدينة.

وهذه الدول السبع (الولايات المتحدة، كندا،بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، اليابان، وإيطاليا) تضم المقار الرسمية لأربعمائة وإحدى عشر من أكبر خمسمائة شركة كوكبية ويسميها البعض "مجلس إدارة الكوكبة " وإن كانت لا تملك سلطة واضحة إزاء تلك الشركات. بل العكس صحيح إذ كثيراً ما انشغل اجتماع السبع بتذليل بعض العقبات التى تواجه جهود الكوكبة الكاملة.

وفى ضوء كل ذلك يجب أن ننظر إلى ما تجلبه الكوكبة لأقطار العالم الثالث. ونقطة البدء هنا أننا نتعامل أكثر فأكثر مع رأسمالية عاتية قادرة على استغلال الشعوب من خلال الأنشطة الإنتاجية والتوزيعية دون غزو أو احتلال أو حتى سيطرة سياسية. ومن المعروف أن اقتصاد السوق دارويني ينمو فيه القوى (الأصلح للبقاء) ويصفى الضعيف. وفى ظل الكوكبة يشتد مفعول الاستقطاب من تكدس فى يد الأقلية الغالبة ويزداد عدد الفقراء. والجديد فى هذا المجال أن ننسى ما عشناه أيام الحرب الباردة حيث كان المواجهة بين المعسكر الاشتراكى والمعسكر الرأسمالى تدفع الدولتين العظميين إلى أى قطر يبدى ميلا لها. وعاشت أقطار كثيرة غنية بالموارد الطبيعية وليس بها مشكلة سكانية استبد بها حكام فاسدون نهبوا ثرواتها ولكن المعسكر الغربى ساند النظم الحاكمة فيها لأنها "ضد الشيوعية" والمثال الشهير على ذلك هو دولة الكونغو (كنشاسا) وحاكمها موبوتو. وبالمقابل ساند الاتحاد السوفيتى حاكم أثيوبيا المستبد والذى ارتكب جرائم قتل كانت تسوغ محاكمته لأنه كان يعادى أمريكا. وبنهاية الحرب الباردة انتهى هذا كله. ومن ثم انتقل عدد من الأقطار من حالة التبعية إلى التهميش حيث تنهار الدولة وتندلع الحروب العرقية والدينية والقبلية. وتهرب من البلاد كل العناصر المؤهلة علميا ويحمل السلاح صبية فى الأثنى عشر عاما. وحيث أيضاً تخرب المدارس والوحدات الصحية القليلة ويساق اللاجئون بمئات الألوف إلى أعماق الغابات. والأمثلة لذلك كثيرة: الصومال، سيراليون، ليبريا، رواندا، بوروندى...الخ. ومن منطق الكوكبة الداروينى يقال إن من لا يستطيع أن ينتج قوته اليومى لا يستحق البقاء، وتاريخ البشرية حافل بالمجتمعات التى انقرضت، وأن المجتمع العاجز عن إدارة شئونه لا تجدى فيه المعونات وتستحيل الاستثمارات. وليست الأقطار العربية بعيدة عن الأوضاع فى أفريقيا. ولنتذكر الحرب الأهلية فى لبنان ثم فى اليمن وغزو العراق للكويت والمذابح اليومية فى الجزائر.

وقد ظهرت فى هذا الجو فكرة التكامل الإقليمى تعطى المشاركين فيها وزنا أكبر. وغنى عن الذكر أن التكامل العربى ثم الوحدة على أسس ديموقراطية تشكل سوقا من قرابة ٣٠٠مليون. كما أن الكيان الكبير يملك أكثر مما يمكن أن تملكة أى دولة عربية منفردة من الإسراع فى معدلات التنمية البشرية وبناء قاعدة علمية وتكنولوجية قادرة على التجديد والإبداع وتوفير الإطار لتنمية مطردة فى إطار ديموقراطى وبمشاركة شعبية. وبهذا وحده يمكن أن نغير وضعنا فى النظام العالمى. فنحن نعيش على حافة هذا النظام ويتهددنا التهميش. والمطلوب هو اكتساب القدرة على الانتقال إلى موقع مرموق يملك حرية الإرادة الوطنية فى صياغة مستقبله. ولدينا مثل الهند بحياتها الديموقراطية الكاملة وجهودها فى تحقيق تنمية مطردة(حوالى ٥٪ معدل نمو المتوسط خلال العقود الثلاثة الماضية) والتقدم العلمى المسلم بمكانته عالميا وبصفة خاصة فى ميادين التكنولوجيا المتقدمة.

الهوامش

١- انظر: أمين المعلوف: Les croisades vnes

Par les Arabes,. 1994

٢- يقول الفرنسيون mondialisation المشتقة من monde بمعنى العالم. وذلك لأن لغتهم- بعكس الإنجليزية – ليس فيها فعل مشتق من Global . ولكن أهل الاختصاص اضافوا إلى اللغة هذا الفعل يقول . Globalisation وقد تأثر بعض المشتركين فى أعمال الندوة بالتعبير الشائع بين الناطقين بالفرنسية وما يؤدى إلية من خلط

٣- الأرقام مستمدة من: OECD Ohserver, July1999.

كلمات الافتتاح

كلمة السيد وزير الثقافة

فاروق حسنى

السادة الوزراء، ضيوف مصر الأعزاء، السيدات والسادة ...

إن تراكم التراث عبر تاريخ الإنسانية العام وعبر تاريخ كل أمة يدفع بهذا التدفق الثقافى القادم لكل قطر من نظام عالمى لا يبرأ فى جدته من مخططات غير سليمة النوايا. وعليه، فقد وجدنا أمامنا مفاهيم ومصطلحات مثل «العولمة» التى أوجبت بدورها تصدّعًا حتميًا للكثير من المسلمات، كما أوجبت فى الوقت نفسه صياغة معاصرة للهوية الثقافية.

إن قرنًا جديدًا يفتتح ألفية ثالثة من ديوان التاريخ الإنسانى، ألفية تحمل معها عددًا من القضايا التى لا مناص لنا من مناقشتها، والإجابة بجلاء عن أسئلتها التى تمثل إشكالات المستقبل. ولعل قضية العولمة هى أولى القضايا التى تفرض نفسها وإشكالاتها وأسئلتها؛ ذلك أن حوار الثقافات تميز فى فترة ما باستعلاء أحد أطرافه، فكانت النظرة من مرسِل إلى مستقبِل، لكن ظروف هذه الفترة أوجبت حوار العولمة الذى يفيد منه الطرف المؤثر فى معرفة موضوعية بالعالم، ويفيد منه الطرف الآخر لمعرفة مقدراته فى هذا النظام العالمى، ويساعده أيضًا على تأسيس صيغة تتفق ودوره الواجب فى صياغة هذا النظام من خلال هوية ثقافية تحول دون ذوبان نصيبه الفكرى والتراثى فى آفاق هذه الثقافة الإنسانية الشاملة.

ويأتى هذا المؤتمر استكمالاً لما سبق أن ناقشه المثقفون والمفكرون فى مؤتمر الثقافة العربية، ولقد كان اتجاهنا يسير نحو تخصيص مؤتمرات يناقش كل منها واحدة من القضايا المهمة لمستقبلنا الثقافى. ذلك أن القصور حليف دائمًا لأى نقاش قصير، الأمر الذى يجب معه مناقشة موقفنا الثقافى الراهن، وكذلك وضع تصورٍ كاملٍ

لأدائنا المستقبلى، من خلال دراسة العلاقة بين الأحلاف والتحولات الاقتصادية لهذا العالم بأوضاعنا الثقافية، تصور ينبثق من استيعاب يجافى القصور فى فهم معنى العولمة وحوار الثقافات وصراعها والعلاقة بينها وبين هويتنا الثقافية، وهى الأمور التى لا شك ستنير الطريق نحو مستقبل إنسانى نتبوأ فيه مكانة نحن بتراثنا وبثقافتنا أولى بها وأجدر.

كل التمنيات والنجاح لمؤتمركم هذا ولمحاوره وندواته.. وأهلا بكم فى القاهرة التى تزهو بكم.

كلمة أمين عام المجلس الأعلى للثقافة

جابر عصفور

السيدات والسادة..

نحن نعيش فى زمن عربى تتقاطع فيه الأزمنة، وتتجاور، وتتصارع، كما تتجاور الأزياء التى نلبسها، أو تتقاطع الأنظمة التى تحيط بنا، أو تتصارع النظريات والمذاهب التى تتحكم فى حياتنا. وخصوصية هذا الزمن هى خصوصية ثقافتنا العربية المعاصرة، فى حواراتها الداخلية والخارجية، لأنها ثقافة تواجه مكوناتها الذاتية المتعارضة فى عالم لم يعد يسمح لها بالانغلاق على نفسها، أو التقوقع داخل حدودها، أو الانكفاء على ماضيها. وهى ثقافة تواجه فى الوقت نفسه ذلك العالم الذى لا يتوقف عن التقدم فى تقنية اتصالاته التى أحالت الكوكب الأرضى كله إلى قرية كونية بالفعل، وذلك فى موازاة متغيرات حاسمة، انتهت بتشكل هذا النسق الجديد من العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والمعلوماتية التى نسميها العولمة، والتى هى واقع جديد يفرض نفسه على الكوكب الأرضى كله، مجاوزًا التصنيفات والتقسيمات القديمة.

هذا الواقع الجديد يفرض على الثقافة العربية تحديات غير مسبوقة، تدفعها إلى أن تعيد تأمل إمكاناتها، لاكتشاف مدى قدرتها على الحركة فى عالم ليس من صنعها، ولا تملك سوى مواجهته بكل متناقضاته المفروضة عليها والمؤثرة فيها. دافعها إلى ذلك حرصها على الوجود الفعال فى هذا العالم الذى يجاور ما بين أقصى مظاهر التقدم وأقسى مظاهر التخلف، ويجمع ما بين أعلى درجات التسامح وأعنف درجات التعصب، ويفتح احتمالات الاعتماد المتبادل والعلاقات المتكافئة مقابل أشكال الاستغلال الجديدة أو ألوان التبعية المعاصرة، عالم تتولد من علاقاته أحلام التنوع البشرى الخلاق فى موازاة كوابيس الوحدة القسرية أو التوحيد الإجبارى الذى يفرضه نظام عالمى جديد واحد أو وحيد.

وانطلاقًا من الوعى بهذا الواقع الجديد، وإدراكًا للتحديات التى يطرحها فى مطلع القرن الحادى والعشرين، أقام المجلس الأعلى للثقافة مؤتمراً قوميًا كبيراً منذ عام ونصف، تحت عنوان «مستقبل الثقافة العربية». وكان الهدف منه مناقشة القضايا الأساسية للثقافة العربية، سواء فى علاقة مستقبلها بحاضرها، أو علاقة ماضيها بتأكيد الواعد من مستقبلها. وقد وضعتنا بحوث هذا المؤتمر ومناقشاته فى مواجهة الهوية الثقافية؛ فتحديات المستقبل تطرح سؤال الهوية من جديد، وتحتم إعادة النظر إلى علاقات الهوية ومكوناتها، ووضع قضاياها موضع الصدارة من الاهتمام، خصوصًا مع تصاعد إيقاع العولمة فى أبعادها المختلفة ونتائجها المتنوعة. وقد دفعنا ذلك إلى جعل موضوع «الخصوصية» محوراً رئيسًا لمؤتمر «الرواية العربية» الذى عقده المجلس الأعلى للثقافة فى شهر فبراير ١٩٩٨. وفى الوقت نفسه أخذنا فى الإعداد لهذا المؤتمر عن «العولمة وقضايا الهوية الثقافية» إيمانًا بأننا نعيش واقعًا متغيراً، فى زمن متسارع الإيقاع، سواء فى مدى أسئلته الجذرية التى تتطلب حلولاً استثنائية للمشكلات المستعصية، أو فى تحدياته التى تتطلب نظرةً أكثر جسارة إلى العقبات القائمة أو الأحلام الممكنة.

ويستلزم ذلك مجاوزة المكرور من الإجابات التى لم تعد صالحة، وشجاعة الخيال الذى يكتشف خرائط عقلية جديدة لهذه القرية الكونية التى نعيش تغيراتها الجذرية، مبرزين تأثيراتها الواقعة والمحتملة فى حاضرنا ومستقبلنا. لا فاصل فى ذلك سوى متغيرات بين الاقتصاد والسياسة التى تولدت من علاقاتها المتداخلة المفاهيمُ الأولى للعولمة، وبين ثورة الاتصالات المصاحبة التى أفضت إلى نزعة كونية موازية، أو بين منظومة العلاقات المتشابكة التى تتصل عالميًا، وعلى نحو غير مسبوق، بين حركة المواد الخام والسلع المنتجة والأسواق المتشابكة ورءوس الأموال المجاوزة للأوطان، فضلا عن العمالة والخبرات الفنية المتعددة الجنسيات. وكلها جوانب متكاملة فى آثارها التى أدّت إلى تحولات دالة، فى السياسات الثقافية على مستوى العالم كله. ومؤشر مهم من مؤشرات هذه التحولات نجده فى تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية الذى أصدرته الأمم المتحدة منذ ثلاثة أعوام بعنوان «تنوعنا الخلاّق» تحت إشراف الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة «خافيير بيريز دى كويبار». وهو التقرير الذى قمنا بترجمته فى

المجلس الأعلى للثقافة ضمن «المشروع القومى للترجمة»، وهو واحد من أهم مشروعات المجلس فى مواجهة تحديات الزمن الآتى.

السيدات والسادة..

إذا كان اختيارنا لعنوان هذا المؤتمر وموضوعه «العولمة وقضايا الهوية الثقافية» يضع الخصوصية إزاء العمومية، والهوية القومية فى موازاة العولمة من حيث هى نسق شامل من العلاقات الاقتصادية والسياسية والمعرفية المتشابكة، فإننا لم نفعل ذلك من منطلق التسليم المسبق بثنائيات متعادية أو متصارعة على نحو مطلق، وإنما بحثًا عن الممكنات والاحتمالات والتوقعات، وكشفًا عن النتائج التى أخذت تؤثر فينا، وتسليطًا للضوء على ما يؤكد خصوصيتنا الثقافية التى لا تتعارض مع انتمائنا إلى ثقافة العالم الإنسانية كلها. ويعنى ذلك أن هدفًا أساسيًا من أهداف هذا المؤتمر هو تأكيد الهوية الثقافية فى موازاة العولمة أو فى مواجهتها، ولكن من منظور الإبداع الذاتى الذى يؤسس لمقاومتنا شروط الاتباع التى هى الوجه الفكرى من التبعية، كما يؤسس رفضنا شروط التبعية التى هى المعادل الاقتصادى السياسى للاتباع الفكرى.

ونحن نتمثل فى ذلك ما قاله مفكرون من أمثال «جاك ديلور» الذى أكدَّ أن العالم قريتنا التى إذا شب الحريق فى أحد بيوتها، تعرضت الأسقف التى تظللنا جميعًا للخطر، وأنه إذا حاول أحدنا أن يبدأ فى إعادة البناء فلا معنى لجهوده بعيداً عن التضامن الذى هو سمة العصر ودافع كل فرد منا على تحمل مسؤوليته العامة. ونتمثل كذلك ما أكده «المهاتما غاندى» حين قال: «لا أريد لبيتى أن تحيط به الأسوار من كل جانب إلى أن تسد نوافذه، وإنما أريد بيتًا تهب عليه بحرية تامة ثقافات الدنيا بأسرها، لكن دون أن تقتلعنى إحداها من الأرض».

هذه الجذور العميقة المفتوحة فروعها على الريح هى أصول هويتنا التى نبدأ منها حوارنا مع التحديات المعاصرة التى تأتى العولمة على رأسها. دافعنا فى ذلك الإيمان بالمساواة التى لاتعرف التمييز المتعصب بين ثقافات الشمال والجنوب. وشعارنا التسامح الذى يؤسس للحوار بين الحضارات. وأملنا أن تنقضى أزمنة

التسلط والتمييز وأشكال الاستغلال الجديد، خصوصاً بعد أن تعلمت شعوب العالم الثالث الدفاع عن حقوقها في الوجود المتكافئ الذي تؤكده قيم التنوع البشري الخلاق. ويقيننا أنه ما من أمل في سلام البشرية ما ظلت حضارة من الحضارات أو ثقافة من الثقافات أو أمة من الأمم تمارس قهراً سياسياً، أو إرغاماً فكرياً، أو استغلالاً اقتصادياً، على غيرها من الحضارات أو الثقافات أو الأمم، فمستقبل البشرية الواعد مرهون بالاحترام المتبادل، والتخلي عن رواسب التمييز العرقي أو التعصب المذهبي، ومواجهة الأشكال الجديدة من الاستغلال الاقتصادي لسطوة رأس المال الذي يجاوز الجنسيات والأوطان، وذلك في موازاة التسليم بأن إنكار الخصائص الثقافية أو الحضارية لشعب من الشعوب إنما هو نفي لكرامة هذا الشعب وكرامة الإنسانية جمعاء.

السيدات والسادة..

نرجو أن تكون بحوث هذا المؤتمر خطوة إيجابية في مواجهة أكثر جذرية لمظاهر التخلف، ورواسب التعصب، واحتمالات الاستغلال، تطلعاً إلى سياسات ثقافية أكثر عوناً على اللحاق بركب التقدم الذي لا ينتظر المتردد أو المتباطئ أو الخائف. ومن هذا المنطلق، فإننا نأمل أن تسهم مناقشات المؤتمر مع بحوثه في تأسيس أفق أرحب للهوية الثقافية.

واسمحوا لي، في هذا المقام، أن أشكر اللجنة العلمية التي تولّت الإعداد للمؤتمر، وزملائي وزميلاتي من المشرفين على القطاعات والإدارات التي أسهمت في إقامته داخل وزارة الثقافة. واسمحوا لي، في الوقت نفسه، أن أشكر باسمهم جميعاً الباحثات والباحثين الذين قبلوا دعوتنا للاشتراك في المؤتمر، وتجشموا عناء البحث والسفر. وكلنا ثقة فيما سوف تسهم به بحوثهم وحواراتهم في تحقيق ما تطلعنا إليه يوم خططنا لهذا المؤتمر.

وأخيراً، فلعلي لا أجاوز الواقع لو تحدثت باسم الكثيرين منكم، وقلت: إننا نسعى بهذا المؤتمر إلى تأكيد تطلعنا إلى عالم واعد بتنوعه البشري الخلّاق وعلاقاته

المتكافئة، عالم لاتتعارض فيه خصوصية الهوية الثقافية مع عمومية الحضارة الإنسانية، بل تضيف إليها ما يواجه المخاطر المترتبة على عولمة الاقتصاد فى اتجاه واحد دون غيره. وبشارة المستقبل الواعد لحضارة التنوع البشرى الخلّاق التى ننتسب إليها ونتمسك بها هى المعرفة الإنسانية التى تَعْمُرُ بالتسامح، وتتقدم بالتعاون، وترقى بالاعتماد المتبادل، فلا تعرف الانحياز إلى الشرق أو الغرب، بل الانحياز إلى تقدم الإنسان فى كل مكان. وما أشبه تلك المعرفة، فى معناها الحضارى، بذلك «البرق» الذى تحدث عنه «*ابن عربى*» *الشاعر الصوفى الأندلسى*، فى ديوانه «ترجمان الأشواق»، عندما قال، منذ ثمانية قرون على الأقل:

رأى البرقَ شرقيًا فحنَّ إلى الشرقِ ... ولو لاحَ غربيًا لحنّ إلى الغربِ
فإنّ غرامىَ بالبروقِ ولَمْحِهَا ... وليسَ غرامىَ بالأماكنِ والتُّربِ

والسلام عليكم ورحمة الله

كلمة رئيس المؤتمر

سيد ياسين

الأستاذ/ فاروق حسنى وزير الثقافة

الدكتور/ جابر عصفور أمين عام المجلس الأعلى للثقافة

الزميلات والزملاء..

أيها الجمع الكريم..

مرحبًا بكم فى رحاب «ندوة العولمة وقضايا الهوية الثقافية» والتى تنعقد فى مرحلة يسود فيها الإجماع بين الباحثين على أن الإنسانية تدخل فى غمار عملية تغير كبرى، ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين. وهذه التغيرات لايمكن لنا أن نفهم منطقها الكامن، ولا منطلقاتها وأسبابها بغير تبنى نموذج معرفى تكاملى لايفصل بين الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية. ومن ثم يمكن القول: إن الخطاب الذى ساد حقبة من الزمان ودار حول «المتغيرات الدولية» وركز فقط على التحولات البارزة فى بنية النظام الدولى -وخصوصاً سقوط دولة عظمى مثل الاتحاد السوفيتى، وصعود دولة عظمى أخرى مثل الولايات المتحدة الأمريكية مما أدى إلى أن يصبح النظام الدولى نظاماً أحادى القطبية- خطاب قاصر، لأنه لم يلتفت بالقدر الكافى إلى التغيرات الثقافية والاجتماعية الواسعة التى تحدث فى العالم.

ومن حسن الحظ أن الباحثين العرب الذين تناولوا موضوع العولمة، التفتوا إلى الأبعاد المتعددة للظاهرة. ولعل الدكتور «إسماعيل صبرى عبدالله» فى دراسته المعروفة «الكوكبة: أساس الظاهرة الاقتصادى الاجتماعى»، كان واضحًا تمام الوضوح وهو يعرِّف العولمة بكونها «التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة

والسلوك، دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة دون حاجة إلى إجراءات حكومية».

ويمكن القول: إن الفكر السياسى والاجتماعى العربى لم يشرع فى التحليل العلمى لظاهرة العولمة إلا منذ فترة قريبة. ولعل أولى الندوات العلمية العربية التى تناولت الموضوع هى الندوة التى نظمها «مركز دراسات الوحدة العربية» فى بيروت (١٨-٢٠ ديسمبر ١٩٩٧) بعنوان «العرب والعولمة». كانت هذه الندوة اقترابًا أولَ من ظاهرة العولمة، حيث عنيت بتعريف الظاهرة وبحث مختلف تجلياتها بما فيها البعد الثقافى.

غير أننا فى ندوتنا اليوم «العولمة وقضايا الهوية الثقافية» نركز تركيزًا شديدًا على البعد الثقافى، ونثير مختلف الإشكاليات التى تثيرها العولمة، وأبرزها نزعتها لصياغة ثقافة كونية، والأخطار التى يمكن أن تهدد الخصوصيات الثقافية للمجتمعات المعاصرة.

غير أننا لو حللنا الخطاب العربى حول العولمة، لو صح التعبير، لاكتشفنا ميلاً لدى بعض الباحثين لإصدار تقييمات قاطعة عن العولمة رفضًا أو قبولاً، فى الوقت الذى يسعى فيه الباحثون الجادون فى أنحاء العالم إلى الفهم العميق لقوانينها . فالعولمة ظاهرة معقدة، بل هى عملية تاريخية تكشف كل يوم عن وجه من وجوهها المتعددة، والتى تحتاج إلى دراسة وتأمل. ولذلك لم يكن غريبًا أن تتضمن الوثيقة التى أصدرها فى ٢ أبريل ١٩٩٦ الحزب الاشتراكى الفرنسى، والتى صاغها «لانج» وزير الثقافة الفرنسى الأسبق، وعنوانها «العولمة وأوربا وفرنسا» عبارة مهمة تقول: «ضرورة فهم العولمة الاقتصادية حتى نستطيع أن نجابهها».

وهكذا يمكن القول: *إننا نحتاج إلى فترة نحاول فيها فهم الظاهرة قبل إصدار الأحكام القاطعة، التى تعوَّد بعض المثقفين العرب على صياغتها بصورة نمطية*، كالقول إن العولمة تمثل الإمبريالية فى مرحلتها الراهنة، أو هى تشير إلى ذروة من ذرى التطور الرأسمالى.

ويقيننا أن العولمة، وإن ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بنمو النظام الرأسمالى العالمى منذ نشأته فى القرن السادس عشر وحتى اليوم، ستتجاوز فى أبعادها وآثارها

السياسية والاجتماعية والثقافية هذه اللحظة التاريخية من لحظات تطور النظام الرأسمالى.

ويشهد على ذلك كله أن بعض الباحثين الثقات فى العلوم السياسية، ومن أبرزهم عالم السياسة الأمريكى «چيمس روزناو»، آثر وهو بصدد تعريف العولمة أن يثير الإشكاليات التى تثيرها، بدلا من التعجل فى صياغة تعريف شامل جامع لظاهرة بالغة التعقيد.

ويصوغ «روزناو» أسئلته كما يلى:

- ما العوامل التى أدت إلى بروز العولمة فى الوقت الراهن؟
- هل هذا يرجع إلى انهيار نظام الدولة ذات الحدود المستقلة؟
- هل العولمة تتضمن زيادة التجانس أم تعميق الفوارق والاختلافات؟
- هل الهدف هو توحيد العالم أم فصل النظم المجتمعية عن طريق الحدود المصطنعة؟
- هل العولمة تنطلق من مصادر رئيسية واحدة، أم تنطلق من مصادر متنوعة ومتداخلة؟
- هل تنطلق من عوامل اقتصادية وإبدا ع تكنولوچى أم من خلال الأزمة الإيكولوچية؟
- هل العولمة تتميز بوجود ثقافات عامة أم مجموعة من الثقافات المحلية المتنوعة؟
- هل العولمة استمرار لنمو الفجوة بين الفقراء والأغنياء على جميع المستويات؟
- وأخيراً: هل العولمة تتطلب وجود حكومة عالمية؟

هذا مقال بارز عن الإشكاليات التى تثيرها العولمة، ومن شأنها أن تدفعنا إلى التريث فى إصدار الأحكام القاطعة.

الزميلات والزملاء..

إذا كانت ندوتنا تركز على «العولمة وقضايا الهوية الثقافية» فينبغى أن نؤكد على أنه مع الاعتراف بأخطار العولمة الثقافية، فإن المجتمع العربى يحتاج -وبغض النظر

عن هذه الأخطار- إلى عملية إحياء ثقافى بالمعنى الواسع للكلمة. فلا يمكن أن ندخل القرن الحادى والعشرين بنظم سياسية تقوم على الاستبداد، وبافتقار لمجتمعات مدنية تشارك فى التنمية وتراقب وتحاسب، وبمعدلات أمية مرتفعة، ونحن نعيش عصر الثورة العلمية والتكنولوجية وثورة المعلومات.

ومن ناحية أخرى، يمكننا القول إن العولمة ليست إلا الجانب البارز من عملية كبرى تشهدها الإنسانية فى الوقت الراهن، حيث تصاغ رؤية جديدة للعالم، أشبه ما تكون بالانتقال من المجتمع الزراعى إلى المجتمع الصناعى وما أدى إليه من صياغة رؤية للعالم سادت القرن العشرين.

هناك الآن مؤشرات كمية وكيفية، على أن نموذجًا حضاريًا جديداً فى طريقه للتشكل، يؤلف تآليفًا خلاقًا بين العناصر المادية والأبعاد الروحية، ولايفصل الحرية السياسية عن سعى الإنسان إلى المعنى من خلال إشباع حاجاته الروحية.

الزميلات والزملاء... أتمنى لندوتنا مناقشات مثمرة حول موضوع يتعلق بصميم تطور المجتمع العربى المعاصر.

مرحبًا بكم.. وأشكركم لحسن استماعكم.

كلمة الباحثين العرب

عبد السلام المسدى

معالى الوزير..

سعادة الأمين العام..

باسم الضيوف، وباسم اللغة المباشرة، تحية أثيلة ملؤها الامتنان، فشكرًا على سخاء الدعوة، وشكرًا على كرم الضيافة، وألف شكر على طيب الإقامة وجميل الرعاية.

أيها الحضور الأعزاء، من ضيوف مبجلين ومستضيفين كرماء: لعلكم جميعًا معى فى أن مؤتمرنا هذا حول «الهوية الثقافية والعولمة» ينتظم فى لحظة حضارية دقيقة حرجة، ارتبكت فيها المنظومة الفكرية الإنسانية على قدر ارتباك المنظومة الاقتصادية العالمية، فى لحظةٍ المثقفون والمؤرخون وعلماء الاجتماع ليسوا هم أول المتسائلين فيها عن المصير الإنسانى، وإنما أكثر منهم فى ذلك حيرةً وتساؤلاً الاقتصاديون أنفسهم.

وإذ يلتقى اليوم معًا المهمومون بالعولمة والمهووسون بالهوية فإننا نقتحم لوحةً من الشطرنج المعقد، لن يكون بوسع أى سياسى عربى أن يتسلى عنها، ولا أن يتعلل فى عدم الصبر على فك شفرتها- بضغوط الشأن اليومى أو أثقال الإدارة الجماعية.

إن المؤتمنين على الضمير الثقافى، وإن المختصين بحزام الأمان الاقتصادى قد جاءوا إلى مؤتمر «الهوية الثقافية والعولمة» وهم واعون بأن مهمة المثقف أن ينتج أفكارًا، بينما مهمة أولى الأمر أن ينتجوا قرارات. ولكن السياسى -بحسب الحيثيات وبحسب المجاذبات بين المراقى والكسور- يستصفى من الأفكار التى يصنعها المثقفون ويبصمون عليها بالتوقيع الأصيل ما يؤمن للجميع وئامًا بين الحادث الكونى الطارئ ومرجعيات الهوية الراسخة.

أيها الضيوف الكرماء..

أيها المضيفون الأكرمون..

إن سؤال اليوم لينعطف على سؤال الأمس. فمنذ أحد عشر شهرًا التقى هنا، فى رحاب المجلس الأعلى للثقافة، على أرض مصر، ثلة من المفكرين العرب، جاءوا من مختلف الأقطار، ليتطارحوا حيثيات سؤال حارق، نازف، كلما تجددت الأوجاع، متكرر كلما تراءت الآمال وانبثقت أنوار فجر جديد.. هو سؤال «مستقبل الثقافة العربية».

وكان سؤال يومها: من كنا، ومن نكون، وإلامَ سنؤول؟ واليوم نخطو بعزم وثبات الخطوة اللازمة لمواجهة السؤال الاضطراب: سؤال «الهوية الثقافية» فى تفاعلها المتعين مع أعظم لازمات الوضع الكونى الجديد: «العولمة». وفى هذا نستمد الدرس: درسًا من دروس إدارة الثقافة، وإنتاج الثقافة، وإخصاب الثقافة، هو درس استراتيچية التواصل بين حلقات الجهد الفكرى العربى، هو درس التصدى لظاهرة الانقطاع بين ما نعمله بالأمس، وما نصنعه اليوم، وما نستشرفه غداً.

إن سؤال الهوية -على منابر المجلس الأعلى للثقافة- هو سؤال الإحياء الحضارى، وسؤال الاستنهاض الفكرى، وسؤال التصويب الجماعى لانتخاب العقل فيصلاً رائداً حكمًا. ولكنه أيضًا سؤال القلق: كيف السبيل إلى مواجهة الأصوات القادمة من الغرب، والتى تُزايد علينا فى الإنارة باسم العقل، وفى الاستشراف باسم العلم، وفى المسارعة باسم الآلة، وفى التوظيف باسم سلطة السوق.. إمعانًا منها فى تغييب الذات الحضارية من وراء ستائر العولمة الشفافة؟

لقد انتفضت العولمة ثائرة على الأيديولوچيا، وَزَهِدَ الناس ردحًا من الزمن فى التبصر بها احتفاء بانتصارها على عصر الأيديولوجيا، واليوم من حق الجميع، من حق الأفراد، ومن حق الجماعات، ومن حقوق كل إنسان، أن يتساءلوا جميعًا: أفلا تكون العولمة هى الأيديولوچيا الجديدة الناطقة باسم ما بعد الأيديولوچيا؟

معالى الوزير..

سعادة الأمين العام..

لقد جئنا إليكم، إلى مؤتمركم الواعد، آمنين مطمئنين أن فى انتظارنا – هنا – أكبر رصيد من رأس المال الحضارى: الحرية الفكرية. سنتحاور وسنتجادل،

وسنتقاضى بمعايير العقل، ولا سلطة لفكر على مضاد، ولا عنف لفكر ضديد على فكر تواق. سنتحاور أو نتخاصم دون إقصاء. سنجعل مؤتمرنا بيتًا سعيداً يتواءم فيه الصوت المحايث والصوت المفارق.

إننا هنا ضيوف على المجلس الأعلى للثقافة فى مصر، لكأننا –فى قرارة أنفسنا– ضيوف لدى مجلس أعلى للثقافة العربية بإطلاق.

أبحاث المؤتمر

ملاحظات عن العولمة

أسامة الباز

الأستاذ الدكتور رئيس الجلسة ..

رغم عدم مشاركتى لأستاذنا الدكتور «كمال أبوالمجد»، فى موقفه من الأيديولوچيات والأطروحات التى أتى بها، فإننى أتفق معه تماماً فى النتائج التى توصل إليها. وأبدأ بالنقطة الأساسية، وهى أن من الخطأ تصور أن مفهوم العولمة قد تحول بالفعل إلى واقع محدد، يتعين علينا أن نقبله كما هو، وأن نتعايش معه سواء بالقبول أو بالرفض، بالترويج أو المعارضة والمقاومة.

لابد أن نستوعب حقيقة أن التاريخ يتطور باستمرار، وأنه فى حالة حركة مستمرة. والحركة المستمرة للتاريخ تنبئنا أن هناك عنصراً من الوحدة فى الحركة الإنسانية. ولقد كانت هناك، تاريخياً، وحدة سابقة كثيراً على ظهور مفهوم العولمة. تنطلق هذه الوحدة من أمرين:

الأول : وحدة العقل البشرى نفسه.

الثانى : وحدة تاريخ وتطور النوع الإنسانى. أى وحدة العقل ووحدة التاريخ. وقد رأينا أطروحات كثيرة فى حقب زمنية مختلفة فى هذا الاتجاه.

فى القرن التاسع عشر، كان هناك مفهوم للعالمية. يقوم على أساس أن وحدة الدولة- الأمة **Nation State** تشكل المحور والأساس للتنظيم الاجتماعى والسياسى والثقافى والاقتصادى. فالـ«**Nation State**»، أو الدولة- الأمة أو الدولة القومية، كانت هى الكيان، كما كانت فرداً فاعلاً فى التاريخ؛ يتمحور حولها النظام العالمى بما فيه من علاقات متعددة. وما حدث مؤخراً هو تعديل بسيط، ولكن الآثار التى تنجم عنه سوف تتجاوز محدودية هذا التغيير.

ولنتساءل: ما الذى حدث؟

حدث مؤخراً أن تطورت عمليات اقتصادية معينة وتكنولوجيات معينة أيضاً - أى بدءاً بالاقتصاد والتكنولوجيات- أدى تطورها إلى تجاوز نطاق الدولة - الأمة، ذلك المفهوم الذى كان البعض يتصور أننا سوف نعيش فترة طويلة معه، مع هذا الكيان: الدولة- الأمة، لكن مؤخراً وبسبب تطور العمليات الاقتصادية والتكنولوجيا بدأ الناس يعيدون النظر فى هذا المفهوم، وأصبح ينظر إلى الظاهرة الجديدة باعتبارها ظاهرة «عولمية»- أو «كوكبية»، كما يقول أستاذنا الدكتور «إسماعيل صبرى عبدالله»- وليست ظاهرة دولية منسوبة إلى الدولة، إذ أصبحت منسوبة إلى كيان أكبر.

انتقل هذا التحول من الميدان الاقتصادى الذى بدأ به إلى ميادين أخرى. وما يهمنا، هنا، هو أن نتحدث عن الميادين الاجتماعية والثقافية والبيئية وغيرها، التى طرأ عليها هذا التحول.

لقد اخترق هذا التحول أيضاً النسيج المتماسك للدولة القومية، ليس فقط لدور الدولة، وإنما لمفهوم الدولة أيضاً... كيف؟ هل نستطيع أن نصل إلى تعريف نتفق عليه، أو يحصل بيننا توافق حوله للعولمة؟ أعتقد أن هذا من الصعب بمكان، لأن الكثيرين يستخدمون العولمة استخدامات شتى تختلف، فيما بينها، كلياً أو جزئياً، فبعض منظِّرى العولمة يعرِّفونها بأنها «توحيد العالم عن طريق انتشار عدوى ثقافة جماهيرية واحدة، عمادها الأخذ بمنهج التصنيع الذى أصبح شعاراً ترفعه جميع دول العالم وخياراً متاحاً لها، حتى إن لم تكن من تلك الدول التى لا تتوافر فيها الخلفية التاريخية والاجتماعية المواتية لعملية التصنيع».

إذن، هذه المسألة، وإن كانت قد بدأت اقتصادية، فإن العامل الثقافى يكمن وراء ظهورها، ولا يمكن التهوين من شأنه. ويذهب القائلون بهذا الرأى إلى أن هذه التغيرات، أو التغييرات، إذا كانت قد حدثت بفعل عوامل معينة -تغييرات اجتماعية تؤثر حتماً فى النظام القيمى. وأركز هنا على الثقافة- فإنها، بالفعل، تؤثر فى النظام القيمى، إذ يتعمق الاتجاه إلى الفردية **Individualism** والعالمية **Universality** أو **Uni-versalism** والعلمانية **Secuiarism** والعقلانية **Rationalism**، وهو ما يطلق على هذه

المنظومة التى هى منظومة الفردية والعالمية والعلمانية والعقلانية، والتى تشكل ما يشير إليه الكثيرون بمفهوم التحديث «**Modernization**» أو الحداثة «**Modernism**». ويقال: إنه حينما ينتشر التصنيع فى منطقة معينة سواء كانت بلداً أو إقليماً، فإنه يحمل معه بذور هذه الحداثة وبذور القيم التى تصاحبها، بل إنه يحدث فى بعض الأحيان أن تقتنص دول أو مجتمعات معينة هذه المؤسسات التحديثية التى تقوم على الفردية والعالمية والعلمانية والعقلانية، حتى قبل أن تدخل فى مرحلة التصنيع. ويعزز هذا التطور تغير قيمى آخر -ليس فقط فى القيم التى أشرت إليها- بموجبه تتغير وتتعدد المعايير القيمية بين شخص وآخر فى المجتمع نفسه أو الكيان السياسى نفسه. وهنا، الأنا والآخر يختلفان، بعد أن كان مجتمع معين يعتنق قيماً معينة تختلف عن مجتمعات أخرى تعتنق قيماً أخرى مختلفة، الأمر الذى أصبح من الظواهر التى نشهدها، والتى يمكن أن نشهد تصاعداً لها وتزايداً، إذ تتعدد القيم، وتتعدد النظرة إلى الأمور داخل المجتمع الواحد. وبذلك يقال: إن النظام القيمى، من هنا، أصبح يتجه، شيئاً فشيئاً، نحو الفردية والعالمية.

ويرى مفكر مصرى بارز، وهو الأستاذ محمود أمين العالم -أَشْرُفُ لوجوده معنا اليوم- أن معالم الوضع العالمى المعاصر تتجسد فى ظواهر ثلاث:

الأولى: انهيار النموذج الاشتراكى وتفكك المنظومة الاشتراكية.

الثانية: انفراد النظام الرأسمالى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية بالهيمنة على العالم، سعياً إلى تنميطه سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

الثالثة: قيام ثورة علمية تكنولوجية تعد ثورة جديدة تكاد تحقق نقلة معرفية وإنتاجية، وبالتالى مرحلة جديدة من التقدم ومن السيطرة فى تاريخ الحضارة الإنسانية.

ويضيف الأستاذ العالم: إن فلسفة الكوكبية أو العولمة لاتعنى وحدة الحضارة العالمية الراهنة، بقدر ما تعنى عملياً الهيمنة الرأسمالية على العالم وفتح الحدود السياسية والاقتصادية والثقافية لتدخُّلها وسيطرتها. وقد أدى هذا إلى سيادة حالة استقطابية مزدوجة فى الفكر العربى المعاصر. **طرفها الأول** الخضوع المطلق لمنطق هذا الوضع العالمى الجديد، وإعادة ترتيب الأوراق السياسية والاقتصادية والثقافية

للتكيف معه، مما يؤدى إلى طمس خصوصية دول مثل الدول العربية وهويتها القومية والثقافية. **والثانى**: استقطاب أصولى دينى هو رد فعل أخلاقى ثقافى، إزاء تفاقم التخلف والتبعية. وهو أقرب إلى الدعوة والتعبئة الروحية الشعوبية. وتتراوح مواقف هذا الاتجاه الاستقطابى الدينى بين الدعوة إلى القطيعة السياسية والاجتماعية والمعرفية لأنظمة الحكم القائمة والحضارة الغربية عامة، وبين الحركات والتمردات الإرهابية والعمليات المسلحة، دون أن يكون لها رؤية نظرية شاملة ذات برنامج موضوعى للخروج من حالة التخلف والتبعية، اللهم إلا الدعوة إلى حاكمية الإله، أو إلى السلطة الدينية بدعوى أن الإسلام هو الحل.

خارج هذين الموقفين الاستقطابيين، هناك محاولات فكرية ترتفع فوق هذا الاندماج التابع والهش وهذه السلفية الانعزالية. وترى -هذه المحاولات- أن هناك، بالفعل، من الناحية الموضوعية حضارة عالمية واحدة نتيجة لمختلف المكتشفات والمنجزات العلمية والتكنولوجية، فضلاً عن الأخطار والمصالح المشتركة، وإن يكن يسيطر على هذه الحضارة الواحدة النظام الرأسمالى العالمى. وهذا لايعنى أن النظام الرأسمالى هو نهاية التاريخ، كما زعم بعض المفكرين ومنهم فرانسيس فوكوياما - الأمريكى من أصل يابانى- بل هى مرحلة من مراحل التاريخ زاخرة بالصراعات القومية والثقافية أو المصلحية والتطبيقية والإيديولوجية التى لم تحسم بعد.

فضلاً عن هذا، فإن وحدة الحضارة الإنسانية اليوم لا تعنى، ولاينبغى أن تعنى، طمس الخصوصيات القومية والثقافية. وتلك نقطة أريد أن أركز عليها، إذ إن وحدة الحضارة الإنسانية لا تعنى، ولا ينبغى أن تعنى، فى المستقبل طمس الخصوصيات القومية والثقافية والمصلحية، وإنما ينبغى أن تسعى إلى أن تصبح هذه الخصوصيات جسوراً للإغناء الحضارى المشترك.

والنقطة الأولى التى ينبغى أن أركز عليها هى أن مفهوم العولمة أو الكوكبة لم يكتمل بعد. ويترتب على هذا أنه لا يزال هناك مجال أمام الشعوب المختلفة، ونحن فى مقدمتها، إلى الإسهام فى تطوير وتحديد هذا المفهوم وهذا النظام بحيث لا نأخذه كما لو كان حتمية تاريخية لا نملك إزاءها إلا اتخاذ موقف القبول الراضخ أو النقد

المشتط، الذى يقوم على رفض كل ما فى ذلك من أطروحات. ولنا بعد ذلك أن نطرح الأسئلة التالية بإيجاز:

أولاً : إذا تحققت العولمة من الناحية الثقافية -وكما ذكرت، لا يصح أن نأخذها قضية مسلمة، وإنما يجب أن نترك مجالاً فسيحاً للخصوصية، لأن العولمة تعنى طمس الخصوصية بقدر الإمكان -فهل تتحقق عن طريق سيادة الثقافة الغربية، أم بظهور ثقافة جديدة تأخذ من الثقافات المختلفة، وتعبر عن المجتمع البشرى كله؟ هل تأتى جُماعاً للثقافات ومحصلة لها، كُلٌ بالنصيب الذى يستطيع أن يقدمه على حسب ثراء الثقافة، وعلى حسب قوة الدول والمجتمعات التى تدخل فى هذا الإطار الثقافى، أم عن طريق رضوخ العالمين إلى الثقافة الغربية؟

ثانياً : هل تتوافر الوحدة والتجانس داخل العالم الغربى الرأسمالى بصدد العولمة، أم أن الصراع والتنافس سوف يسودان فى النهاية حتى فى هذا العالم الغربى الذى يعتقد الكثيرون أنه يقود التوجه نحو العولمة؟

ثالثاً : أين نحن، رؤساء بلدان العالم الثالث، من هذا التغيير الثورى العميق فى تاريخ البشرية وفى مستقبل العلاقات بين الأمم؟ هذه قضايا نطرحها بإيجاز شديد: هل تتحقق العولمة عن طريق سيادة الثقافة الغربية فى العالم أجمع؟

بعض المحللين والمراقبين انبهروا بالسرعة التى تم بها التغيير داخل الاتحاد السوفيتى وانفصام عرى ما كان يسمى بمنظومة الدول الاشتراكية. انبهروا بالتغيير وسرعة الإيقاع المبهر، واعتبروا أن الثقافة الغربية التى تقوم أساساً على المذهب الرأسمالى -الذى يعتمدون فيه على ثقافة معينة وحضارة معينة تعود إلى عصور سحيقة، منذ أيام الثقافة الإغريقية القديمة والرومانية، وما تبعها والتطورات التى مرت بها - سوف تغرّب العالم. وأعتقد أنه قول خاطئ تماماً. فلن يتغرب العالم، رغم ما فى ذلك من بريق للكثيرين. وبالتحديد، أود أن أذكر أنه عندما يتحدث البعض عن أن العالم سوف يتغرب فهم يقصدون -فى الواقع- أن العالم سوف «يتأمرك»، باعتبار أن الولايات المتحدة هى التى تضطلع بنصيب كبير فى الترويج لمفهوم العولمة من ناحية، وبسبب الدور المتنامى الذى تقوم به فى مجالات عديدة سياسية واقتصادية وعسكرية

وثقافية، من ناحية ثانية. وهنا، يستند مروّجو فكرة الثقافة الغربية التى سوف تسود العالم إلى إحدى نظريتين: إما نظرية «استعمار الكوكاكولا» أو **Cocalization**، وتنبنى على أن الثقافة الشعبية الأمريكية قد تسللت إلى العالم أجمع عن طريق الوجبات السريعة الجاهزة والملابس البسيطة، «كاچوال»، وموسيقى «البوب» وأفلام السينما والبرامج التليفزيونية الشهيرة التى تقدمها شبكات عديدة تجاوزت خمسمائة شبكة. وتلك أطروحة.

أما الأطروحة الأخرى فتستند إلى طبيعة عملية «التحديث» **Modernization**، إذ تقول: إنه كلما اتجهت مجتمعات معينة إلى التحديث، فإنها تفعل هذا عن طريق تقليد الغرب. وتلقائياً، طالما أنها تدخل التحديث عن طريق الغرب، فمعنى ذلك أنها سوف تتغرب وتهجر تقليديتها الموروثة. وهذا يعنى أن دعاة هذه النظرية يرون أن العالم، فى كيان واحد، يعيد صياغة نفسه فى قالب الغرب، باعتبار أنه انبهر به وبقوة مؤسساته ومتانة قيمه.

هذه النظرية، أنا شخصياً، أرفضها. ولست وحدى فى ذلك، بل معى فى ذلك بعض المفكرين الذين هم أكثر منى تأهلاً وكفاءة للحديث عنها، ومنهم «صمويل هنتنجتون» الذى أشار إليه أحد المعلقين السابقين الذى تحدث عن صدام الحضارات. وأحياناً، يكون لدى الأمريكان خلط، ونحن أيضاً لدينا الخلط نفسه بين الحضارات والثقافات، فيتحدثون عن صراع الحضارات كما لو كان صراعاً للثقافات، وهكذا. مع أن هناك فارقاً دقيقاً بينهما. المهم أن هؤلاء المعارضين، ومنهم صمويل هنتنجتون نفسه، يؤسسون رؤيتهم على أن جوهر الثقافة أو الحضارة هو اللغة والدين والقيم والتقاليد والعادات، وليس المظاهر الخارجية السطحية التى أشرت إليها.

جوهر الثقافة أو الحضارة ليس طريقة الأكلات السريعة، ولا طريقة اللبس ولا نوع الموسيقى ولا كل هذه المظاهر ولا الأفلام السينمائية. من الممكن أن يعجب المرء كثيراً بأفلام سينمائية أو غيرها، ولكن هذا لايجعله منتمياً إلى ثقافة جديدة وقيم جديدة. قد تتسلل إليه قيم ضئيلة، ولكنها لا يمكن أن تغسل عقله تماماً، وأن تحوله إلى شخص يفكر كما يفكر الأمريكى، ويتصرف كما يتصرف الأمريكى، بحيث يصبح

نظامه المنطقى ونظامه القيمى أمريكيَّيْن تماماً. أنصار هذا الرأى، أيضاً، يلاحظون أن دراسة التاريخ الإنسانى، فى مراحله المختلفة، قد أظهرت أن «التقاليع» والبدع والسلع الاستهلاكية قد انتقلت من بلد إلى آخر، عبر عصور طويلة، دون أن تنقل معها ثقافة أو حضارة. وربما كانت «التقاليع» الأمريكية مؤهلة أكثر من غيرها للانتشار، لأنها مبسطة تتفق مع المجتمعات الفلاحية البدائية، باعتبار أن المجتمع الأمريكى عندما بدأ كان مجتمعاً فلاحياً لرعاة البقر، وهكذا. فهذا يجعل ترويجه أكثر سهولة من المجتمعات التى كانت فى أوربا، لأنها كانت قد وصلت إلى درجة من التطور الكبير، سواء فى طرق المأكل أو الملبس أو التقاليد. ولكل شيء طقوسه التى أصبحت تتعارض إلى حد كبير مع العالم الحديث وإيقاع العصر. ورغم كل هذا، فعندما انتقلت هذه «التقاليع» لم تنقل معها حضارة أو ثقافة. ولايجوز أبداً أن نهون من قيمة وصلابة الثقافات الأخرى فى مواجهة الثقافة الغربية الأمريكية.

يقول البعض: إننا تحدثنا عن عنصرين داخل هذه التركيبة للأمركة، النظرية الأولى: نظرية «الكوكلة» **Cocalization**، والنظرية الثانية: «التحديث **Modernization**». وأصحاب نظرية التحديث يرون أنها، بالطبيعة، أكثر قدرة على التأثير فى القيم وفى الرؤية التى يشكلها الفرد لنفسه وللمجتمع من حوله وللعالم ككل وللكون، إذ من الممكن أن يؤثر كل هذا فى قيم الإنسان وثقافته أكثر من فكرة «استعمار الكوكاكولا».

ينبغى أن نعرف أن الدولة التى أخذت بمنهج التحديث لم تتغرب كلها. لقد رأينا دولاً عديدة فى الشرق الأقصى سارت على طريق التحديث فى العقود الثلاثة الأخيرة. لكنها لم تنقل، ولم تعتنق، معها الثقافة والقيم الغربية. أى تحديث، ولكنها لم تتغرب، وبقين لم تتأمرك. وليست هذه ظاهرة جديدة. فاليابان التى حققت عملية التحديث، قبل الحرب العالمية الثانية وواصلتها بمعدلات سريعة عقب الحرب العالمية مباشرة، والدول التى حذت حذوها فى آسيا وتبنت كثيراً من النظم والمناهج الغربية، سواء فى الإنتاج أو فى التوزيع، وفى التطور والتحديث والتكنولوجيا والبحث العلمى، دون أن تفقد هويتها الثقافية– لم تتغرب أو تتأمرك. والحضارات القديمة أو التقليدية، لم تكن حضارات متشابهة. فمجرد ظهور الحضارات فى وقت واحد أو كونها تقليدية **Traditional**، لا يعنى هذا أنها كانت حضارات متشابهة. فلا الحضارات الحديثة التى

تنطوى على ظاهرة الحداثة تعكس ثقافة متشابهة، ولا الحضارات القديمة التقليدية تعكس حضارة أو ثقافة متشابهة.

إذن، تبنّى الثقافة الغربية ليس شرطاً أساسياً أو ضرورياً للتحديث. وإذا نظرنا اليوم إلى بعض المجتمعات وجدنا أن مجتمعاً مثل الصين، وكذلك مجتمع اليابان، وأضيف إليهما المجتمع العربى، مثل هذه المجتمعات تستطيع بسهولة أن تقتبس كثيراً من النظم والأساليب المعاصرة فى العلم، وخصوصاً فى العلوم الفيزيائية والتكنولوجية، وفى عمليات الإنتاج والترويج، وكل العمليات سواء عمليات الاقتصاد أو فى بعض الجوانب الأخرى إذا ما كانت طيبة، فى المسائل المتعلقة بالسياسة والتعددية والديمقراطية وحقوق الانسان، وكل هذا. وفى الوقت نفسه، لابد أن نترك ما لا يروق لنا، أى ليس هناك وجبة متكاملة تفرض علينا فى إطار العولمة، وإنما هى أولاً عملية مستمرة لازالت- كما أعتقد- فى مراحلها الأولى للتبلور فى صيغتها الحاضرة، وليست واقعاً حتمياً لا نملك إزاءه حلاً أو عقداً. وإنما هى عملية تاريخية مثل العمليات التاريخية التى أحدثت عمليات التحول الكبرى التى حدثت فى تاريخ الإنسان منذ أن اكتشف المصريون وبعدهم البابليون الزراعة... كل هذا نستطيع أن نحققه، دون أن ندخل فى مفهوم، أو دون أن نقبل المفهوم المطروح حالياً للعولمة كأنه قدر محتوم.

حتى فى مجال الاقتصاد، باعتباره المجال السابق فى تحديد مفهوم العولمة وبلورتها، أصبح "المفهوم" الآن يتعرض لكثير من النقد. وأصبحت هناك كثير من الدول والمجتمعات ترفض المفاهيم النابعة من العولمة الاقتصادية. وقد رأينا أن بعض المجتمعات، وخصوصاً مجتمعات الشرق الأقصى بعد أن واجهت مشكلات مالية واقتصادية فى العام الماضى، وحتى الآن، بدءاً بما حدث فى تايلاند وانتهاء بالانعكاسات التى وجدناها فى مجتمعات كثيرة، كنا نعتقد أنها أصبحت بمنأى عن العصف بها على هذا النحو- أصبحت مثل هذه المجتمعات الآن تعتصم بشواهق الجبال، لأنها أقامت نظاماً تكنولوجياً غاية فى التقدم. وإذا أنعمنا النظر وجدنا مثل هذه الدول، ومنها ماليزيا واندونيسيا وسنغافورة وهونج كونج وتايوان وكوريا الجنوبية، تثير تساؤلاً مشروعاً حول ماهية العولمة، حتى من الناحية الاقتصادية، ناهيك عن الناحية الثقافية التى تتوافر فيها للخصوصية عناصر كثيرة ومنطق أقوى، لأن فكرة

الثقافة تقترب كثيراً من الذات، إذ تعبر عن وجدان الشخص والمجتمع ككل. ومن ثم، فإنها لابد وأن تتمتع بدرجة أكبر من الخصوصية.

وهذه الفكرة القائلة بأن العالم سوف "يتأمرك"، لم تكن هذه هي المرة الأولى التي تطرح فيها، بل إن كاتباً أمريكياً هو "آبتون سينكلير" ذكر في ١٩١٧ أن العالم سوف يتوحد- ويقصد بتوحيده طبعاً أن يتأمرك، إذ إنه لو كان سوف يتوحد على النظام السوفيتي، فلن يذكر كلمة يتوحد- نتيجة انتشار إنتاج السينما الأمريكية في مختلف القارات... فهل هذا سيتحقق؟ هل تسبب انتشار السينما الأمريكية منذ العشرينيات والثلاثينيات (من القرن العشرين)، وحتى اليوم، في أن العالم قد تأمرك؟ لا.

نحن، بالطبع لا ننكر أبداً، ولا ينكر إلا مكابر، أن في العصر الحديث ظواهر معينة مصاحبة للعولمة سوف يترتب عليها نقل مجموعة من القيم وأساليب العمل، خصوصا فيما يتعلق بالعمل في مختلف أنحاء العالم. إذ طالما أن الفكرة الآن هي اقتصاديات السوق، فمعنى ذلك أنها سوف تكون مسألة منافسة عارمة. فالسوق معناها العرض والطلب، ومعناها في الواقع المنافسة المفتوحة، مهما كانت شاقة وعنيفة وحادة. فالدول التي تظهر فيها هذه المجموعة من القيم، وتصدرها، تسمى دول مركز أو نواة، في حين أن الدول المستقبلة أو المتلقية تسمى دولاً هامشية أو دولاً شبه هامشية. ولذلك فإننا نسمع كثيراً عن ظاهرة «التهميش» في العالم المعاصر أو في عصر العولمة.

معنى العولمة

فالح عبدالجبار

ما إن أطلق مارشال ماكلوهان تأملاته فى «القرية الكونية»، ثمرة نظم الاتصال الحديثة، حتى انفتح حقل جديد للبحث النظرى سيقترن بمفهوم العولمة أو يطوره، أو يقوم عليه.

ترسخ مفهوم العولمة Globalization فى حقل الاقتصاد والعلاقات الدولية، ليخرج بعدها، منذ منتصف الثمانينيات (القرن ٢٠)، إلى حقول العلوم الإنسانية الأخرى (وبخاصة علم الاجتماع) التى تعيد الآن تفحص مواقعها.

وتحاول ورقة البحث هذه الإطلال على مفهوم العولمة من زاوية محددة هى ارتباط هذا المفهوم بالدولة القومية nation-state فى مقاربة سوسيولوچية/تاريخية، تقع فى محورين أساسيين:

المحور الأول: يتناول طبيعة التفاعل بين الدولة القومية وإطارها العالمى (أو الدولى) وصولاً إلى لحظة الانتقال إلى العولمة Globalization (أو الكونية)، ابتغاء تحديد معيار واضح لهذا الانتقال.

أما المحور الثانى: فيعرض الظاهرات التى تؤلف العولمة، بقدر تعلق هذه الظاهرات بالدولة القومية، مقتصرين فى ذلك على أمثلة من تجارب أوروبا الغربية.

وعلى هذا فإن غاية البحث الأساسية تتعلق بالسعى إلى تسوير المفهوم، تحديد تخومه من زاوية واحدة لاغير.

وتكشف لنا هذه الإطلالة على التسوير وعلى المظاهر، أو حتى التنميطات المتباينة للعولمة Globalization أن هذا الحقل يتوافر على عمليات بالغة التشابك والتعقيد

تكاد تمس كل مجالات النشاط. ويتوافر، معرفياً، على تفسيرات وتأويلات شتى تنقلنا إلى حقل جديد هو حقل مذهب العولمة Globalism، الذى يقع خارج نطاق هذا البحث. لكن من المفيد الإشارة إلى أن هذا الحقل الأخير يقدم رؤى متضاربة ناجمة عن تنوع التأويلات. مرد ذلك دراسة واقع العولمة فى إطار علوم عدة، منفصلة (علم الاقتصاد، الاجتماع، السياسة، الفلسفة، فلسفة التاريخ.. إلخ)، مثلما أن هذه العلوم تنطوى على مدارس فكرية واتجاهات متنوعة (ماركسية، حداثية، بنيوية، مابعد حداثية)، تتكون، بدرجات، بالتيارات الأيديولوچية أو الضد أيديولوچية مما يمعن فى تعقيد التأويلات.

أولاً: من العالمية إلى الكونية:

فى مطلع القرن العشرين انطلقت دعوتان تعضدان حق الأمم فى إنشاء دولها الخاصة، الأولى من الرئيس الأمريكى يومذاك "توماس وودرو ويلسون"، والثانية من زعيم الثورة الروسية "فلاديمير لينين". رفع الاثنان مبدأ حق تقرير المصير، لأمم الأرض، إلى مصاف مبدأ سامٍ. والمبدأ، كما هو جلى، يرسى تشكل الأمم فى دول قومية.

هاتان الدعوتان عكستا اندلاع حركة عارمة لإنشاء الأمم فى دول خاصة، هى «الدولة القومية»، فى موجة مكملة لما دشنته الثورة الفرنسية الكبرى فى القرن الثامن عشر، وواصلتا ثورتى الألمان والطليان فى القرن التاسع عشر.

وبالطبع فقد كانت كل دعوة تنطلق من موقع يعارض الآخر.

- كانت دعوة "لينين" تسعى إلى ربط حركة النهوض القومى بالثورة الاجتماعية، أممية الطابع، معتبرة الدولة القومية بمثابة طور انتقالى نحو تأسيس عالمية (أو أممية) جديدة تتجاوز خصوصية الأمم ذاتها عن طريق الثورة العمالية.

- أما دعوة "ويلسون" فقد كانت ترى أن حركة إنشاء الدولة القومية وسيلة لوأد التيار الراديكالى العمالى، وتعزيز مواقع النموذج الليبرالى، فى إطار عالمية من نمط آخر؛ عالمية ترى فى الدولة القومية لبنة أساسية فى عمار العالم ولربما، وقتذاك، محطة نهائية.

ويشترك هذان التياران فى معلم أساسى، رغم عالميتهما، هو الاعتراف بضرورة الدولة القومية كشكل تنظيمى للوجود الاجتماعى السياسى. ونجد أن "لينين" عمد، فى الممارسة، إلى بناء دولة قومية، شديدة التمركز فى روسيا، مثلما أن «وودرو ويلسون» عضدّ بناء دول من هذا الطراز فى أوروبا وسواها.

هكذا دشن القرن العشرون تاريخه بإعلاء شأن الدولة القومية إلى مصاف الضرورة.

فى آخر القرن العشرين، وبتحديد أدق بعد مرور ٧٠ عاماً لاغير على دعوتى "ويلسون" و«لينين»، بدأ خطاب العولمة (Globalism) (أو «مذهب العولمة» إن شئتم) يعظ بقرب زوال الدولة القومية بوصفها شكلاً بالياً، ضيقاً لتنظيم الجماعات وإدارة شئونها. وبات حشد الدراسات المتدفق منذ أواسط الثمانينيات يتحدث بلغة الانتقال من الاقتصاد القومى إلى الاقتصاد الكونى، ومن نظام الدول القومية إلى نظام ما بعد القومى أو ما فوق القومى أو الكونى.

أ) لبنة أساسية:

هذا التضاد الصارخ بين دعوات بداية القرن، ودعوات آخره: القول بضرورة بناء الدولة القومية وتعميمه من هنا، ثم القول بضرورة تجاوزها، بل الشروع الفعلى بتجاوزها، من هناك، يكشف، كما نعتقد، أن الدولة القومية تؤلف الإطار الأساسى، أو قل المعيار الجوهرى لتحديد ماهية العولمة، أو أنه يتيح لنا تسوير المفهوم كما يقول المناطقة، بعيداً عن أى قول أيديولوچى.

ولعل مركزية مفهوم ووجود الدولة القومية فى تعيين معنى العولمة يتجلى بوضوح فى مصطلح Global نفسه، الذى تنمحى فيه أية معالم لأية حدود سياسية أو تخوم ثقافية، خلافاً للمصطلح السابق المتداول، أعنى به العالمية أو الأممية (Internationalism, International).

ومن دون الدخول فى متاهات فيلولوچية عن أصل هذا المصطلح (وبالذات تشكله من مقطعين inter و national) دعونا نعاين مترادفاته العربية، انتقالاً بعد ذلك

إلى نظرة تاريخية أرحب. المعرِّبون أعطوا، بذكاء ومرونة، لهذه الكلمة، عدة مترادفات حسب ظروف الاستعمال والسياق:

١- دولى (دولية). ٢- أممى (أممية). ٣- عالمى (عالمية).

هذا الثلاثى (غير الهيجلى) يعكس ثلاثة مظاهر لعالمنا المعاصر الذى ابتدعته الرأسمالية الصناعية الحديثة:

١- الدولة. ٢- الأمة. ٣- العالم (العلائق بين دول-أمم).

بتعبير آخر، إننا إزاء عالم مؤلف من وحدات هى الدولة، وإن الدولة هى وحدة تتطابق (أو يفترض أن تتطابق) فيها الحدود الثقافية للجماعة المسماة أمة، مع الحدود السياسية للدولة.

ومعروف أن تطابق الحدود الثقافية للجماعة مع الحدود السياسية ليس متماثلاً ولا متجانساً. مع ذلك فإن الدولة الحديثة التى ابتدعها العصر الصناعى تربأ بهذه «الانحرافات» وتبتكر ما يساعدها على تجاوز مزالق التاريخ، واقعاً أو تخيلاً.

تتحدد الأمم، بمعيار الإرادة السياسية المشتركة للعيش معاً (حسب المدرسة الفرنسية: رينان مثلاً) أو بمعيار الثقافة المتجانسة والمجانسة (حسب المدرسة الألمانية: نيخته، شيلنج).

وبودى أن أتناول المعيار الثقافى فهو الأعم والأشمل فى تعيين حدود الأمم.

إن تعيين الجماعة (الأمة، الإثنية) بمعيار الثقافة يفتح الباب لمشكلة أى معيار نحدد به الثقافة. فهذه الأخيرة ليست معطى فيزيولوجيا، رغم أن بعض الأنماط العنصرية أدخلت، عبر الإثنوجرافيا، هذا العامل فى الحسبان. هناك، فى مجال ابتكار وتعيين تخوم الثقافة القومية، ثلاث دوائر للتمايز: تعيين الثقافة على أساس الدين، أو على أساس اللغة، أو على أساس العرق. لاريب فى أن هذه ابتكارات بشرية ظرفية. فما من حركة قومية نزاعة لمماثلة حدود ثقافية مع حدود سياسية لاتبتكر ماضياً قومياً يمتد إلى سحيق الزمان. ويقدم لنا التاريخ المعاصر نموذجين أقصيين غربيين حقا: اليابان، حيث تتطابق كل هذه الدوائر الثلاث؛ والولايات المتحدة، المفتقدة لأية واحدة

منهـا. وبين الاثنين أنماط شـتى من دول تجـمع واحـدا أو اثنين من مـعـايير تحـديد الجماعة القومية.

ب) الازدراء الكلاسيكي:

لامـراء في أن هذا الشكل من تعـيين تخـوم الجـمـاعـات جديد كل الجدة على التاريخ البشري. فما سبقه في عصور غابرة لايزيد على أشكال سديمية من أقوام زراعية منظمة في قبائل وعشائر، أو جماعات معزولة، متشظية، ودول مدينة، تتجاور دون كبير اتصال حتى وإن جمعتها، في خلط عشوائي، إمبراطوريات مقدسة.

إن عمر هذا التنظيم الجديد كشكل واع للبناءات المجتمعية لايزيد على قرنين، وهو يرتبط، لامراء في ذلك، بالحقبة الصناعية التي قد نطلق عليها اسم عصر الرأسمالية، أو عصر الحداثة، أو العهد الصناعي، تبعاً للمدرسة التي ينتمي إليها كل منا. وفي القرن الثامن عشر، وجُلّ القرن التاسع عشر، لم يكن المفكرون (الفلاسفة عموماً) ينظرون جدياً إلى الدولة الجديدة (الدولة القومية) إلا باعتبارها لحظة انتقالية، تفضي إما إلى دولة عالمية أو كيان عالمي من نوع ما. حسبنا في هذا الشأن أن نورد رؤى عدد من المفكرين: «كانط»، «سان سيمون»، «ماركس»، «أوجست كونت».

لم ير «كانط»، أبو العقلانية المعاصرة، في الدولة سوى لحظة في الزمن البشري الأكبر. وكان يرى أن الهدف الأسمى للطبيعة، حسب قوله، هو تشكيل مجتمع بشري أسماه «نظام الاتحاد بين الشعوب»، ويتحقق هذا بتوسط «اتحاد دول حرة» على أساس سلام دائم وبدستور مدني يقوم على ثلاثة عناصر هي:

١- الحق المدني للأفراد الذين يؤلفون شعباً.

٢- حق الشعوب، الناظم للعلاقات بين الدول.

٣- الحق العالمي القائم على ترابط البشر والدول باعتبارهم مواطني دولة عالمية تنتظم فيها البشرية جمعاء.

ورغم أن هذه الفكرة «خيالية» في زمنه (حسب تعبيره)، فإنها كانت تجسد بتصوره المسار العقلي للبشرية، خصوصاً مع تنامي واتساع نموذج الدولة القائم أمام ناظريه.

اطراد هذا النموذج كان يمهد للعالمية، مثلما أن أنانية الدول الفرادى كان يعرقل هذا المسار. ولربما كان يرى أن على الدولة أن تقدم بعض التضحيات، على غرار الفرد الذى حتمت عليه ضرورات الاتحاد فى مجتمع حديث (الدولة القومية) التخلى عن بعض حرياته. أنانية الدول إذ تعترض العالمية المنشودة، تطرح، برأيه، بديلاً (وإن يكن سلبياً) يتمثل فى قيام اتحاد دائم، مستمر التوسع، يقى البشرية من الحرب ويروض النزعات العدائية. وقد أسمى هذا الاتحاد بـ«الأمم المتحدة».

وباختصار، كان «كانط» يرى حتمية نشوء إطار عالمى لمجتمع البشرية الواحد، إطار يفرض ضبطاً عالمياً للدول، على غرار مايضبط مجتمع الدولة الفرد الواحد، حماية لحق المجموع.

لم يكن من قبيل المصادفة أن يطلق «كانط» على نفسه اسم «مواطن عالمى»، أو أن يجهد لبلورة أخلاق كونية (عقلية) معوضة انهيار أخلاق الكنيسة بعالميتها الضيقة، النافية لأديان وثقافات الشعوب الأخرى.

ويقدم لنا «سان سيمون»، بالمثل، فلسفة عالمية تزدرى بالقداسة المزعومة للدولة القومية التى نمت بعد.

ارتبط فكر «سان سيمون» العالمى بالطابع الصناعى للمجتمع الحديث وتحولاته. فنشوء السياسة أدى، فى منظوره، إلى انهيار الطبقات الإكليريكية والعسكرية، مقابل بروز طبقة المنتجين (تضم الصناعيين والعمال فى كتلة تاريخية واحدة)، ورسوخ مكانة العلم ودوره. ونعرف أن رؤية «سان سيمون» تنطلق من فكرة تنظيم المجتمع وإدارته عقلانياً كمقدمة لما أسماه إنشاء «حكومة لعالم المستقبل». ومن بالغ الدلالة أنه وضع هذه الأفكار فى مبحث خاص بعنوان **The Globe**، وأنه تطلع إلى الاتصال بالأفارقة والآسيويين، مسيحيين ومسلمين، بحثاً عن سبل تحقيق عقلانيته الكونية (أو العولمة برطانة هذه الأيام).

والواقع أن تطلعات «كانط» و«سان سيمون» لم تكن مقطوعة الصلة بالأفكار العالمية «لجان جاك روسو» و«زوسان بيير» (صاحب مشروع السلام الدائم). وكانت هذه الرؤى تشكل جزءاً من ثقافة عصر الأنوار الأوروبى. وهى تقوم على فكرة وحدة

العقل البشرى، ووحدة تطور النوع الإنسانى، ووحدة التطور التاريخى، والاعتقاد بوجود مسار خطى، ارتقائى، من البربرية (أو البداوة حسب التعبير الخلدونى) إلى الحضارة، لدى كل شعوب الأرض قاطبة. من هنا، مثلاً، نفهم إعجاب «روسو» بـ«البدائى النبيل» الذى يمثل طفولة الحضارة، أو توقير «هيجل» لانطلاقة العقل من الشرق فى رحلة التفتح الديالكتيكى للروح.

ورث «كارل ماركس» و«أوجست كونت» -كلٌّ فى موقعه- هذه النظرة العالمية الشمولية، وهذا التفاؤل بقرب نشوء كيان عالمى مخلص من شوائب الاضطراب، وقرب اضمحلال الدولة أو زوالها وتنظيم العالم على أساس جديد: على قاعدة وحدة الصناعة والعمل (عند ماركس) أو على قاعدة الثقافة الجديدة، أى المذهب الوضعى، الدين الجديد الجامع لكل البشر (عند كونت)، بل إن مؤسس علم الاجتماع هذا بعث برسائله المتقدة حماساً إلى قيصر روسيا (نيقولا الثانى) والصدر الأعظم فى الباب العالى العثمانى، ورئيس طائفة الجزويت، يدعوهم إلى المذهب الوضعى، دين العالمية الجديد.

يبين ما تقدم أن جدة ظاهرة الدولة القومية فى القرنين ١٨و١٩، لم تستثر غير الازدراء النقدى، ولم تحفز سوى البحث عن منطق تجاوزها التاريخى: منطق العقل (حق الوئام والتعاقد، أو حق السلم)، أو منطق الصناعة وتعميم البؤس، أو منطق الثقافة (الدين) الموحَّدة.

جـ) تعميم المبدأ:

من منظور القرن الثامن عشر، بل وجل القرن التاسع عشر، بدت الدولة القومية فى الفكر الفلسفى-الاجتماعى بمظهر «ولد شقى» أنانى، بحاجة إلى لجم وتهذيب فى إطار كيان عالمى، كما بدت هذه الدولة مجرد لحظة انتقالية، لن تعمر فى كل الأحوال طويلاً. غير أن التطور العالمى اندفع فى اتجاه إرساء هذه اللحظة والإمعان فى تثبيتها، بدل تجاوزها. وهكذا بدت صورة العالم، بدرجة أشد، منذ الحرب العالمية الأولى. ولعله ما من فترة فى التاريخ شهدت هذا الدفق الهائل فى تشكيل المزيد والمزيد من الدول القومية، وصعود المزيد والمزيد من الحركات القومية، المنطلقة من أوروبا، والمكتسحة للقارات.

حتى الثورات الاجتماعية التى قادتها نخب ذات منحى أممى، وجدت نفسها حبيسة هذا الشكل الخاص من التنظيم السياسى/الاجتماعى الذى عم العالم كله تدريجياً، متجاوزاً اشتراطات القرن ١٩ لماهية الدولة– الأمة، كأن تبلغ حجماً معيناً من السكان ومن طاقات الإنتاج، والسعة الجغرافية، أى مايعرف بـ«مبدأ قابلية البقاء Via-bility»، الذى استثنيت بموجبه شعوب كثيرة من حق تشكيل دولة خاصة، بكل الازدراء المعهود لدى الدول الكبيرة المقررة.

وهكذا انحبست كل التيارات الأممية والعالمية فى قفص الدولة القومية، وبات عليها أن تحتمى بأسوار الأمة، مثلما كان أبناء الحواضر الأوَل يحتمون بأسوار المدن من عصف البرابرة فى بوادى العالم.

واعتبر هذا الشكل الجديد أرقى من سابقه، أى أرقى من دولة المدينة، أو من الإمبراطوريات الصفوة، المقدسة، سواء من الناحية العملية أم النظرية، رغم ما اكتنف مبادئ تشكيل الدولة القومية من صعاب نظرية وعملية بالمثل.

فالدولة الجديدة جهاز أكفأ للتحكم برقعة محددة، جهاز شامل يفوق سلطات المدن المنعزلة، أو الطوائف الحرفية وسواها، مثلما يفوق سلطة القبائل والعشائر. وهى جهاز أكفأ أيضاً لدعم وحماية وتطوير الاقتصاد كاقتصاد قومى، بحماية حق الحياة والملكية، والتحكم بالسياسات المالية والضريبية وإصدار النقود (الأجهزة البيروقراطية). وهى جهاز أكفأ لتنظيم وضبط السلام الاجتماعى الداعم لهذا التطور الداخلى (المحاكم، أجهزة الشرطة) أو الدفاع الخارجى (الجيوش الدائمة). والدولة الجديدة أيضا جهاز أكفأ لفرض تجانس ثقافة قومية موحدة (نظم التعليم المركزة).

وأخيراً، فإن هذه الدولة أداة لبناء العلاقات الدولية: التجارة الدولية، معاهدات السلم، السوق العالمية، أو حروب التوسع.

بتعبير آخر: باتت الدولة القومية الشكل الأنسب، ظرفياً، لسير النظام العالمى القائم على تقسيم العمل والتجارة الدوليين فى هذا الطور من العصر الصناعى الرأسمالى.

لقد فككت الدولة القومية الجديدة الكيانات الشاملة ما فوق القومية العابرة للجماعات (مثل الإمبراطورية الرومانية، الإمبراطورية العثمانية..إلخ) مثلما فككت الكيانات دون القومية، لكنها أرست بالمقابل نظاماً عالميا قوامه تعميم الدولة القومية كشكل أولى للتنظيم الاجتماعى- السياسى- الاقتصادى- الثقافى- الحقوقى- العسكرى.

ولنكن على يقين من أن هذا الشكل ما كان ليبرز إلى الوجود لولا أن العصر الصناعى الرأسمالى قدّم لشتى الجماعات نظم اتصال مركبة:

١) نظم اتصال مادية من سكك حديدية، وسفن تجارية وخطوط تلغراف، افتضت العزلة السرمدية للجماعات الصغيرة.

٢) نظم اتصال ثقافية: الصحيفة، الرواية؛ الأولى خلقت هياكل وركائز متينة، لاتصال شتى مكونات المجال القومى، أما الثانية فخلقت مجالاً ثقافياً متجانساً وموحداً.

ويُلاحظ فى هذا الصدد، أن النزعات القومية (كحركات فكرية وسياسية) التى اقتصرت فى القرن التاسع عشر على النخب، تحولت، فى مطالع القرن العشرين وأواسطه، إلى حركات حضرية جماهيرية حقاً.

هذا الانتقال نجم عن تحول نظم الاتصال نفسها. ويشير «هوبزباوم» إلى أن المشاعر القومية «لم تترسخ وسط أوسع الجماهير العريضة» بوصفها «مكوناً مستقراً من مكونات الوعى» إلا بعد الحرب العالمية الأولى، فهذه هى حقبة ظفر مبدأ القوميات. فى هذه الحقبة بالذات ثورات بالتدريج، مفردات ومفاهيم العالمية الشاملة كما تبلورت فى القرنين ١٨و١٩، لتطغى عليها مفاهيم القومية: اقتصاد قومى، ثقافة قومية، جيش قومى، دخل قومى، دين قومى، سيادة قومية، تحرر قومى...إلخ.

العالمية فى هذه الحقبة اتخذت، كما نرى، شكل انتشار وتعميم الشكل القومى فى المعمورة كلها.

بتعبير آخر، كان النظام العالمى نظاماً مؤلفاً من دول قومية، وكان هذا النظام يدفع باستمرار ويشجع باتجاه تأسيس هذه الوحدات، مثلما أن هذه الوحدات الأولية

كانت ترسخ النظام العالمى، من حيث كونه نظام علائق تقوم فيه الدولة مقام فرد فى مجتمع، فرد يتمتع بحقوق التمثيل والتصرف والتملك. الدولة القومية هى، إذن، حامية النظام العالمى، مثلما أن النظام العالمى هو حامى الدولة القومية كفرد حامل للسيادة.

هنا نواجه الخصوصية (الدولة) والعمومية (النظام العالمى) كوجهين متكاملين، متضافرين، يقوِّى أحدهما الآخر وصولاً إلى نقطة لابدّ بعدها من تجاوز الشكل الكلاسيكى للاثنين معاً.

لتوضيح ذلك حسبنا الالتفات إلى دور الدول فى النظام العالمى.

مثلما يواجه الفرد، فى المجتمع، انقسامات واستقطابات، قوى عابثة وقوى ضعيفة، مؤسسات وجماعات، ترسم له حدود ومجالات تقدمه وتراجعه، تلكُّئه وانقضاضه، هشاشته أو منعته، كذلك فإن النظام العالمى المؤلف من «مودمات» الدول، ينطوى هو الآخر على تفاوت فى كثافة القوى الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية. وإن هذا التفاوت يهدد، فى تأرجحاته وتذبذباته، كامل نسيج العالم أو مكوناته الفردية.

لقد أطلق عصر الرأسمالية الصناعية، بمافيه من اختلالات اجتماعية وعالمية، ثلاث استجابات متباينة: الفردية، الجماعية، الدولية- أو تمجيد الفرد، تمجيد الجماعة، تمجيد الدولة. وتمثلت هذه المظاهر الثلاثة للمجتمع الصناعى الرأسمالى فى ثلاثة تيارات أيديولوچية هى: الليبرالية، الاشتراكية، الفاشية.

كانت كل حركة تعكس مظهراً من مظاهر اختلال أو قوة التنظيم الاجتماعى الجديد، وتحولت من خلال الظفر بالسلطة السياسية فى مجموعات دول قومية متفرقة، إلى تأسيس نظم عالمية فرعية، اشتبكت فى صراع مميت، مدمر، غطى جل القرن العشرين. لكأن التاريخ الصناعى عمل وفق مبدأ هيجلى، بانحلال الظاهرة إلى مكونات ثلاثة، ثم احترابها وصراعها، لتخلص أخيراً إلى نوع من الاندماج أو التركيب الهيجلى أيضاً، لتكتسى النظم الليبرالية مظهراً اجتماعياً (نظام الرفاه الاجتماعى)، وتتطعم النظم الاجتماعية بعناصر فردية، بينما يعمل هذان النظامان، حتى من خلال المجابهات، على قضم الدولة، ولجمها باسم أممية جامعة، ترى القومية كأنانية بغيضة، جاحدة، ضيقة الأفق.

كان المبدأ الهيجلى مبسطاً أبلغ تبسيط: فهناك الأطروحة (thesis) التى تتحول إلى نقيضها (antithesis)، ثم هناك اندماج الأطروحة ونقيضها فى جمعية (synthesis) أو مركب جديد لاهو هذه ولا تلك. لكن المبدأ الهيجلى فى التاريخ الفعلى أعطانا خلال الأطروحة (مجتمع الدولة القومية) نقائض عديدة، أبعد ما تكون عن الثنائيات المبسطة، وصراع ضار أبعد ما يكون عن لطف الجمعية المتركبة من نقيضين.

خلال عملية انحلال المجتمع الصناعى إلى المكونات الثلاثة (الفردية، الجماعية، الدولية) ثم اشتباك هذه المكونات التى تحولت إلى نظم عالمية فرعية (sub-systems) محتربة، كانت الوحدة الأساسية للنظام العالمى، أى الدولة القومية تتعرض لخطر داهم، واقعى أو متخيل.

كان النظام العالمى يولد الاختلال تلو الآخر، وكان توازنه القلق يدفع باتجاهين متضادين: الانزواء والحمائية (كما فى فترة ما بين الحربين العالميتين: ١٩١٧-١٩٤٠) أو المزيد من العالمية (كما هو الحال بعد الحرب العالمية الثانية).

كانت الدولة القومية تدفع النظام العالمى، مثلما كان النظام العالمى يدفع الدولة القومية إلى المزيد والمزيد من المؤسسات فوق القومية، على كل الصعد: المؤسسات العسكرية فوق القومية (الأطلسى، وارسو، إلخ) والمؤسسات السياسية فوق القومية (عصبة الأمم، الأمم المتحدة، مؤتمر عدم الانحياز، قمة الدول الإسلامية، قمة السبعة الكبار) أو المؤسسات الحقوقية فوق القومية (محكمة العدل الدولية، محكمة العدل الأوروبية)، أو المنظمات الاقتصادية فوق القومية (السوق الأوروبية).

هذا التفاعل بين النظام العالمى والدول القومية كان يعمل بمنطق هوبزى كانطى، أى المنطق القائل بأن منطق «الطبيعة»، حسب كانط، ينمى العالمية، أو المنطق القائل بأن حرب الجميع ضد الجميع، حسب هوبز، تؤجج منطقاً مضاداً هو منطق السلم، وأن منطق الانقسام المحترب يذكى منطق الوحدة البشرية المسالمة.

ليس هذا المنطق بطبيعة الحال مجرداً أو فكرة غائية مسبقة بل ثمرة أنماط الاتصال بين البشر وتفاعل ما صنعوه من نظم منهجية للاضطراب والخطر، مثلما هى منجبة لثمار الحضارة النافعة.

اشـتـد منطق العـالمـيـة، كـمـا نرى، بتطور السـوق العـالمـيـة، وانفـتـاح المبـادلات، والتـجـارة الدولية وأسواق المال على مصـراعيها، مثلمـا اشتد بمنطق تنامـى الاحتراب ومخاطر الدمار الشامل. نظم الاتصال الحديثة أعطت زخماً هائلاً لهذا الدفق، إذ حلت الطائرات والسيارات، ثم التلفزيون والهاتف، والأقمار الصناعية، محل سلاحف السفن التجارية والتلغراف، لتقلص رقعة العالم، وتحوله إلى حقل مكتظ، منضغط compressed كمـا يقـول «روبرتسـون». وجـاء ابتدا ع نظم العسكرة الحديثة ليـجـهـز على الطابع الموضـعى للحـروب ويحـولها إلى حروب كونية فى عصـر القنبلة النووية والصـواريخ عابرة القارات.

كانت نظم الاتصـال وما يقترن بها من عمليات تخترق المجتمعات كلها، وتضيق بالحدود الاجتماعية المرسومة على الخرائط والفاصلة بين شتى الجماعات الثقافية. وما كان لبث الأقـمار الصناعيـة وهو يلف الكرة الأرضـيـة ليـعى أن المسـافـة التى يطويـها مؤلفة، مثلاً، من قارات أو دول، أو أنها تشتمل على حدود، بُعْد شاسع أو دزينة بلدان صغيرة.

هذا الزخـم هو الذى هيـأ للانتـقـال من لحظة العـالميـة (أو الدوليـة International) كنظام للعلائق بين دول قـوميـة، إلى لحظة الكونيـة (أو العولمة globalization) الفالتة من أسر هذه الحدود.

العولمة، (أو الكونيـة)، على هذا، تؤلف كل العمليات الاقـتـصـادية والاجـتمـاعيـة والثقافية التى تجرى خارج سيطرة الدولة القومية بوصفها وحدة للتحكم، بعد أن كانت هذه العمليات تنطلق أسـاسـاً من الدولة القومـيـة باعتبـارها المرجع والإطار المقرر. وإن بدء هذه العمليات بالخروج عن الإطار القومى إلى إطار يتجاوزه هو الذى حتم ابتدا ع مفهوم العولمة (أو الكونية).

كيف تراكمت هذه التحولات؟ وأين حققت أولى اختراقاتها؟ أسئلة قد تخضع للكثـيـر من الجـدل والتـمـحـيص. ولكن يمكن القـول إن أسـواق المال (فى المجـال الاقـتـصـادى) وعمليات الاتصـال (الثورة الإلكترونيـة)، أطلقـتـا رصـاصـة الانطلاق نحـو تجاوز الدولة القومية.

وعلى سبيل المثال، فإن النظام العالمى الكلاسيكى، ما قبل الكونى، كان دوماً محروساً (فى مجال التبادل) بدولة قومية أساسية (كما يقول بول هيرست) أو عدة دول. فإنجلترا فى القرن التاسع عشر كانت الضامن لمبادلات العالمية، فيما كانت أمريكا هى الضامن لهذه المبادلات منذ عام ١٩٤٥ وحتى انهيار اتفاقية بريتون وودز لمطلع السبعينيات. وكانت روسيا حامية للنظام العالمى الفرعى (الممثل للتيار الجماعى)، مثلما كانت أمريكا حامية للنظام العالمى الفرعى (الممثل للتيار الفردى- الليبرالى) المعاكس.

لقد تبلور مفهوم العولمة (أو الكونية) لتوصيف وتعيين تخوم الظاهرات الفالتة من سيطرة الوحدة الكلاسيكية، الدولة القومية، إما بسبب طابعها التكنولوچى المحض (نظم الاتصال) أو بسبب تعذر انغلاقها فى حدود قومية (أسواق المال والمبادلات).

هذا التطور قضم، دون أدنى ريب، سيادة الدولة (طوعاً أو كرهاً) بالمعنى المعروف فى جل القرن العشرين، وتضاءلت الأهمية المركزية للدولة بانتهاء الحرب الباردة.

لكن المفهوم، والحق يقال، توسع توسعاً فضفاضاً بعض الشىء ليخرج عن حدود أسواره المنطقية، حتى صار يطبق، بشىء من العشوائية، دون تمييز أحياناً، وبكثير من الخرافة بعض المرات، على ظاهرات شتى سواء كانت معولمة (كونية) حقاً، أم لا: من التسخين الكونى والبيئة، إلى الجريمة المنظمة (تهريب المخدرات، الأسلحة)، ومن الفقر والأوبئة، إلى الانفجار السكانى، وعمل الأطفال، والرقيق الأبيض. وصار المفهوم، كما يقول «رونالد روبرتسون»، يعبّر عن «انضغاط العالم» فى رقعة صغيرة، وعن كثافة تفاعله، واشتداد الوعى بوحدة العالم ككل.

فى هذا المبحث الساعى لتعيين معنى العولمة نشدد على ربط المفهوم بكل العمليات الموضوعية التى لاتستطيع الدولة القومية ضبطها بوصفها أداة تحكم، إما بعجزها عن ذلك، أو لأن الضبط يولد أضراراً غير مرغوبة بل لربما تكون مدمرة لشروط وجودها بالذات.

ولإيضاح هذه النقطة الأخيرة حسبنا القول إن دولة قومية، كبريطانيا مثلاً، لاتستطيع التحكم بحركة رءوس الأموال والسلع خارج نطاق بعض القواعد المشتركة

الحامية للنشاط الاقتصادى، وتعجز عن ضبط حركة المعلومات والاتصالات. بل إنها لو سعت إلى وقفها أو الحد منها لأصابت الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى بريطانيا بشلل مدمر. ويمتد عجز بعض الدول (الأوروبية مثلاً) إلى ميدان حركة البشر (فى حدود اتفاقية شنجن)، رغم أن قوى العمل الحى لا تزال ساكنة نسبياً ومقيدة بقيود ضوابط الإقامة وسمات الدخول، رغم أن هذه الضوابط لم تدخل المسرح، على أى حال، إلا بعد الحرب العالمية الأولى.

ثانياً: قضايا العولمة والدولة القومية:

إذا كانت العولمة تفترض انطلاق قوى السوق، وانفصالها عن البنى السياسية الموضعية، وتحول هذه الأخيرة إلى أداة وسيطة، عاجزة عن التحكم، فإن مسار العولمة يفرض سمات بنيوية جديدة على أكثر من صعيد. ويمكن لنا إيراد عدد من هذه الخصائص كما تتجلى فى علاقتها بالدولة:

أ) مشكلة الحكم والتحكم:

ينبئ خروج قوى السوق عن مجال سيطرة الدولة، واقترابها، أو سعيها للاقتراب من وضع ذاتى التنظيم، عن تزايد سطوة النخب التكنوقراطية وجموحها. وتنشأ مفارقة مستحكمة: فالنخب السياسية المفوضة، والمخولة، على أساس الانتخاب، لن يعود بوسعها أن تتحكم بسير العمليات المعولة (الكونية)، فى حين أن النخب التكنوقراطية الاقتصادية غير المنتخبة تتحكم بهذا السير. هذا التضاد يطرح على بساط المساءلة قيمة ومعنى قواعد الديمقراطية من حيث حرية الاختيار، والقرار، والمساءلة، والضغط والتغيير فى إطار النظام السياسى الحقوقى الراهن. أى يطرح مشكلة من يحكم؟ سلطة سياسية منتخبة لاتقرر، أم سلطة اقتصادية غير منتخبة تحسم وتقرر؟ كيف السبيل إلى الخروج من هذا التضاد!

اخترنا موضوعة التحكم لأنها، برأينا، ذات ثقل مركزى، ينشب حولها صراع ضارٍ بين دعوات إلى حكومة عالمية (مبادرة استوكهولم) أو الدعوة إلى مجتمع مدنى،

يقيد قوى السوق، أو التبشير الليبرالى الجديد بقرب زوال الدولة، والوصول إلى المجتمع التجارى الخالص كما أراده كلاسيكيو الليبرالية (آدم سميث)، مجتمعاً ينتظم ذاتياً على أحسن وجه، ولايعكره (حسب هذه الرؤية) سوى تدخل الدولة.

هذه الدعوات لم تتبلور بعد فى حركات اجتماعية متمايزة، إلا أنها تشير إلى أن موضوعة التحكم هى ميدان صراع مكشوف قد يتخذ أشكالاً متباينة فى المستقبل. إن النظريات المتعلقة بالدولة ومستقبلها لا تزال بالغة التطرف: القول بزوال الدولة من هنا، أو القول بأن الدولة ما زالت على حالها بلامساس، أو أنها لن تمس. هذان القولان، على تناقضهما، وجهان لعملة واحدة. فالدولة لم تبق بلامساس، ذلك أنها فقدت الكثير من وظائفها كناظم وضابط اقتصادى (أو حتى مالك)، كما تقلصت أهمية وظائفها العسكرية إثر انتهاء الحرب الباردة. لكنها لا تزال وستظل إلى أمد غير منظور، تقوم بوظائف وسيطة ومركزية غير قليلة الشأن. وإن هناك مساراً تاريخياً مديداً ينبغى أن يقطع قبل أن نصل إلى تحول جذرى يؤذن بتحول الدولة، على درجات ومراحل، إلى سلطة محلية، متناقصة الأهمية. غير أن كل درجة انتقالية ستذكى أوار تصادمات حول أشكال التحكم الجديدة فى العالم.

ب) المواطنة والقومية:

الخاصية الثانية، أن الدولة القومية تشهد انفصال المواطنة عن الانتماء القومى. فالعولمة، بحكم منطقها، أفضت على مدى القرن العشرين كله إلى حركة هائلة للسكان غيرت وجه المجتمعات المتقدمة، وأضفت عليها طابع بنية متعددة الثقافات. إن نظرة سريعة إلى مدن أوروبا الغربية وأمريكا، مهما كانت سطحية، تنبئ عن صلابة هذا التعدد الثقافى، وتثلم واقع وفكرة الدولة القومية بوصفها رقصة لجماعة ثقافية متجانسة، صوانية.

هذا الحال أفضى إلى انفصال المواطنة كحق مكتسب (بالإقامة والعمل) عن الانتماء الثقافى الإثنى كحق موروث، وهو ينطوى على نزاع، من شأنه أن يعم العالم، بين البنية الثقافية المتجانسة، الموحدة، والبنية متعددة الثقافات.

جـ) تغير النزعة القومية:

أنجبت العولمة خاصية ثالثة تتصل بالدولة القومية، وتتمثل فى تحول بنية ووجهة النزعة القومية (nationalism)، وبخاصة فى أوروبا التى تفتك بها أو تغذيها نزعات متضاربة، نزعات انفتاح ينظر إلى القومية كشىء ينتمى إلى الماضى، أو ميول انغلاق قومى محافظ أو (ويا للمفارقة) يسارى، أو حتى دينى أصولى (مسيحى- أوروبى، أو إسلامى).

وتتميز النزعة القومية فى أوروبا (وربما خارجها) بأنها اكتست طابع رهاب الأجانب xenophobia، سواء تعلق ذلك بكره المهاجر من العالم الثالث، أو بُغض الأوروبى للأوروبى الآخر الفاتك بالسيادة المحلية (كما تراه مارجريت تاتشر البريطانية أو لوبان الفرنسى).

ورغم أن هذا التطور أضعف الأشكال السابقة (الضم أو الانفصال) من النزعة القومية السياسية، إلا أنه لم يقض عليها تماماً، بل أيقظ جمراتها الباقية حيثما لم تسنح لها الفرصة لكى تحقق ذاتها. نعنى بذلك انطلاق موجة (أخيرة؟) من النزعة القومية: دول البلطيق، دول الاتحاد السوفيتى السابق، تفكك يوغسلافيا لمكوناتها الإثنية، بروز النزعات الاسكتلندية والويلزية (بريطانيا).

يعيد بعض هذه التجارب اليوم، أمام ناظرينا، ما فعلته قوميات أول القرن، محتربة على تعيين تخومها الثقافية/السياسية (أرمينيا إزاء اذربيجان، البوسنة والهرسك إزاء صربيا، ألبانيا إزاء صربيا، أيرلندا إزاء إنجلترا) فى مساع للضم أو الانفصال، إلى التعبير عن الذات بصيغ أكثر توازناً (أيرلندا الشمالية).

د) المجال السياسى القومى:

أدى التطور العاصف، الذى قاد إلى بداية العولمة، إلى تغيير بنية المجتمع الصناعى الرأسمالى: النمو الهائل بقطاع الخدمات، نمو صناعة الثقافة، الاضمحلال النسبى للطبقة العاملة، الاتساع الهائل للفئات الوسطى.

هذه التحولات أدت إلى خفوت الفوارق بين الاشتراكية الديمقراطية والليبرالية، وتضاؤل الهامش النقدى لليسار الماركسى. ولاريب فى أن سقوط «الاشتراكية القائمة»

ونهاية الحرب الباردة، من جانب، وضمور قوى النقابات، من جانب آخر، أنشأ تحولا فى نمط الحركات الاجتماعية.

فالحركات القائمة على هويات كلية، كالحركات الشيوعية أو الاشتراكية الديمقراطية أو الفاشية، انحسرت وتنحسر بشكل مطرد. بالمقابل أدى التكيف المتبادل (فى إطار أوروبا) لكل الحركات إلى تطعيم النزعات الجماعية بالفردية الليبرالية، وتطعيم الليبرالية بالنزعات الجماعية (دولة الرفاه)، موصلاً هذه التيارات إلى ما يشبه التقارب الوسطى الذى يتوقع له بعض المنظرين «شانتال موف»، «أنطونى جيدنز»، مثلاً) أن يلغى الانفصال الأيديولوچى الصارم الذى وسم العقود السابقة.

أدى ذلك إلى التحول من الهويات السياسية الكلية (الطبقية، الأمة) إلى هويات سياسية تتمحور حول القضايا: البيئة، الإثنوية، الحريات المدنية، التعليم، الجريمة، الفقر، حقوق الإنسان، الأسرة. إلخ.

ومما له دلالته أن نلاحظ التناقص المطرد فى عضوية النقابات والأحزاب الكبرى، مقابل نمو هائل فى عدد وعضوية المنظمات غير الحكومية. ففى العام ١٩٠٩، مثلاً، كان عدد هذه المنظمات لايزيد على ١٧٦، أما فى العام ١٩٩٣ فكان عددها يربو على ٣٠ ألفاً. بل إن بعض هذه المنظمات أخذ يخرج عن الإطار القومى بفضل وسائل الاتصال الإلكترونية وانتشار مفاهيم شاملة، مشتركة (حقوق الإنسان، البيئة، الجوع، الإبادة، الخ).

هـ) العلاقات الدولية:

الخاصية الخامسة التى يمكن تلمسها تتعلق بتغير بنية العلائق بين الدول فى إطار النظام العالمى. لقد كان النظام العالمى الكلاسيكى سنداً، دوماً، بدولة محورية أو مجموعة دول محورية تتفاوت أدوارها تبعاً لتباين الطاقات الاقتصادية والعسكرية المتغيرة.

كان القرن التاسع عشر، قرن هيمنة بريطانيا، والقرن العشرون (جله على وجه التقريب) قرن هيمنة الولايات المتحدة. لكن توزيع القوى الاقتصادية/التكنولوچية

والعسكرية، فى اضطرابه وتذبذبه المتواصل، أدى إلى نشوء قطبية ثنائية (الحرب الباردة)، ثم تفكك هذه القطبية، وزوال العوالم الثلاثة، دون أن يتفتح بعد على صيغة جديدة مستقرة، رغم الانفراد الأمريكى الراهن الذى يبدو، حسب تقديرات كثيرة، انتقالياً. هناك قراءات مستقبلية ترى إمكان صعود أوروبا مجدداً، أو نشوء عالم متعدد الأقطاب لا أحاديه، خصوصاً فى حال نمو الصين وتعافى روسيا مجدداً، وتقدم ألمانيا واليابان إلى مواقع جديدة. إن العولمة قد قوضت النظام السياسى/العسكرى السابق، وتدفع باتجاه آخر، رغم أن معالم الوضع الجديد لم تتبلور بعد.

و) النظام الثقافى العالمى:

الخاصية السادسة فى ظل انطلاقة عولمة احتدام التوتر الثقافى على نطاق كونى. فثورة الاتصالات والمعلومات تفتح «صندوق باندورا» - كما يقال - العاجِّ بكل أنواع الثقافات.

تتباين الثقافة من حيث أطرها التنظيمية إلى ثلاثة مستويات: قومى، ما دون قومى، وما فوق قومى. ويبدو أن نظم الاتصال والوعى المكثف بتنوع العالم، وحق مختلف المكونات الثقافية لأى إطار فى التعبير عن الذات، دفع كل الجماعات المحتشدة فى الأطر السياسية للدولة القومية إلى الاندفاع إلى المسرح.

معروف أن الثقافات القومية نمت على أشلاء انحلال الثقافات الصغيرة المميزة للمجتمعات الزراعية قبل القومية. واتخذ هذا الانحلال، فى حالات شتى، شكل فرض ثقافة عليا قسرية، تبسط نظاماً معرفياً يعتمد لغة موحدة، ونظام إنتاج وتوزيع الثقافة.

ومثلما أن الثقافة القومية حطمت عزلة الجماعات الصغيرة المغلقة، ودمجتها، فإن العولمة تحطم بدورها عزلة الدولة القومية فى اتجاهين: اتجاه الانفتاح على رموز ثقافة كونية، واتجاه تشظى الوحدة الصوانية للثقافة القومية. وإذا تذكرنا أن هناك ما يُنَيِّفُ على ثمانية آلاف مجموعة لغوية/ثقافية فى العالم، فلنا أن نتخيل مدى طابع هذا التشظى. يذكى هذا الوضع نزعات قومية ثقافية، مثلما أذكى الغزو الكولونيالى السافر نزعة قومية سياسية (= الاستقلال) والغزو الاقتصادى نزعة قومية اقتصادية (حمائية، تأميم).

إن التضاد الثقافى القومى ليس بالظاهرة الجديدة طبعاً، فهو من نتاجات القرن التاسع عشر، ونجده محتدماً تقريباً فى سائر الدوائر القومية (= دول) على شكل صراع بين تيارى الأصالة والحداثة، فى صورة أصالة سلافية روسية، أو أصالة يابانية، أو أصالة عربية، بإزاء التغريب الأوروبى.

الجديد فى احتدام النزعة الثقافية القومية أنها تجرى فى إطار جديد لم يعد بالوسع التقوقع أو الانسحاب فيه، أمام نظم الاتصال الإلكترونية التى تلج كل زوايا المعمورة.

يتميز بعض هذه النزعات باحتجاج دفاعى (الأصولية الإسلامية والمسيحية هى إحدى صوره) يفتقر إلى أى وضوح أو رؤية مستقبلية، ويمثل، بالتالى، صرخة الخاسرين.

هل يمكن أن تتشكل ثقافة شاملة، كونية؟ وهل تستطيع الثقافات الإقليمية (الأوروبية، الأمريكية اللاتينية، الآسيوية، العربية) أن تخدم بمثابة وسيط انتقالى نحو توليد حقل ثقافى مشترك، أعمّ، كما يعتقد «أسميت» منظِّر القومية المعروف؟

هذه أسئلة حارقة تشى بما تثيره العولمة، فى زحفها، من صعاب أمام شرط الوجود الإنسانى ذاته.

أخيراً، حاولنا، فى هذا المبحث تسوير مفهوم العولمة اعتماداً على معيار أساسى هو علاقة الظاهرة بالدولة القومية، حجر الأساس فى معمار العالم (حتى الآن)، مثلما سعينا إلى عرض تجليات ومظاهر العولمة من ناحية علاقتها بهذا الحجر الأساسى، مستقين الأمثلة من تجربة أوروبا الغربية (وهى محدودة دون أدنى ريب).

فى خاتمة هذا المبحث لابد من القول: إن العولمة **globalization** هى عمليات موضوعية فى طور محدد، تكنو-إلكترونى، من تطور الحضارة الصناعية الرأسمالية، وهى حافلة بالتناقضات والصراع، شأن أية عمليات تاريخية. غير أننا لانلج فى هذا حقل موضوعية، جامدة، مكررة، على غرار عمليات الطبيعة التى لافكاك منها. فنحن

بإزاء موضوعية ناجمة عن الفعل البشرى المنفتح على إمكانات وخيارات. فالتاريخ، حسب قول ماركس، من صنع البشر، وإن كانوا يصنعونه فى شروط معطاة ومنقولة من الماضى.

إن الوضع الفكرى الراهن فى العالم يلقى دثاراً سميكاً يعوق التأمل فى مسارب هذا التاريخ الجارى أمام الأبصار.

فالماركسية بصيغتها السوفيتية على الأقل تهاوت وانزوت. ومذاهب مابعد الحداثة، بإطلاقها مبدأ النسبية واللاأدرية، ترسخ حالة اللايقين. حتى الليبرالية المنتشية بظفر نهاية التاريخ تتهاوى تحت وقع تشاؤمية «صراع الحضارات». وإلى أن يزول غبش اللايقين هذا، يصعب تبلور خيارات عقلانية، تتجاوز هتافات الاحتجاج أو صيحات الإعجاب، المنادية بسقوط العولمة أو حياتها!

مصادر البحث

أ) المصادر الإنجليزية:

1- Martin Albrow and Elizabeth King (eds.), Globalization of Knowledge and Society, SAGE, 1990.

2- Benedict Anderson, Imagined Community, VERSO, 1985.

3- Albert Begesen, Turning Word-System Theory on its Head, in, M. Featherstone (ed.), Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity, SAGE, 1996.

4- James M. Blant, The National Question, ZED, 1987.

5- Gerard Delanty, Beyond the Nation0State: National Identity and Citizenship in a Multicultural Society, Sociological research Online, volume 1, no.3, 1996.

6- Mike Featherstone, Consumer Culture and Postmodernism, SAGE, 1996.

7- Mike Featherstone (ed.) Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity, SAGE. 1996.

8- Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Blackwell, 1992.

9- Anthony Giddens, Consequences of Modernity, Stan ford, 1990.

10- William Graf, The State in the Third World, in Leo Panitch (ed.), Why Not Capitalism, Merlin, 1995.

11- Mathew Horsman and Andrew Marshal, After the Nation State, Citizerns, Tribalism and the New World Disorder, Harper Collins, 1994.

12- Eric J. Hobsbawm, Nations and Nationalism since 1780, Programmes, Myth, Reality, Cambridge, 1990.

13- E.J.Hobsbawm, The Age of Extremes, Penguine, 1994.

14- E.J.Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), The Invention of Tradition, Cambridge, 1995.

15- Paul Hirst and G.Thompson, Globalization in Question, Cambridge, 1996.

16- P. Hirst and G.Thompsom: The Problem of "Globalization", Economy and Society, volume 21. No.4, 1994.

17- Emanuel Kant, The Cambridge Edition of the workes of E.Kant, David Walford (trans. & ed.), Cambridge, 1992.

18- Jean-Francois Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester, 1991.

19- Marshal McLuhan, Explorations in Communication, Boston, 1960.

20- Frances Fox Piven, Globalization Capitalism and the Rise of Identity Politics, in, Leo Panitch (ed.), op.cit.

21- Roland Robertson, Globalization, Social Theory and Global-Culture, SAGE, 1996.

22- Antohny D.Smith, Theories of Nationalism, Blackwell, 1992.

23- Anthony D Smith, Towards Global Culture?, in M.Featherstone (ed.) Global Culture, op. cit.

24- P. Treanor, Structures of Nationalism, Sociological Research Online, volume 2, no.1, 1997.

25- Bryan S. Turner, The Two faces of Sociology: Global or National?, in M.Featherstone (ed.), Global Culture, op.cit.

26- Un: Our Global Neighbourhood: The Report of the Commission on Global Governance, Oxford, 1995.

27- Immanuel Wallerstein, Culture as the ideological Battleground of the Modern World-System, in, M.Featherstone (ed.), op.cit.

28- Immanuel Wallerstein, World-Sustem Analysis, in, A.Giddens and J.Turner (eds.), Social Theory Today, Stanford, 1987.

29- Sami Zubaida, Theories of Nationalism, in G.Littlejohn (ed.), Power and State, Cromehelm, 1978.

ب) المصادر العربية:

١- عمانوئيل كانط: نحو السلام الدائم، محاولة فلسفية -ترجمة نبيل الخوري، بيروت، ١٩٨٥.

٢- فالح عبدالجبار: إطلالة على مفهوم العولمة، مجلة «النهج».

٣- مجموعة مؤلفين: «من الاقتصاد القومي إلى الاقتصاد الكوني: دور الشركات المتعددة الجنسية» -مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١.

العولمة: تناقضات الواحد المنقسم
تقادم الدولة القومية

محمد جمال باروت

تنطوى العولمة mondialisation على مفعول تحول من بنية النظام الدولى systeme international إلى بنية علاقات دولية جديدة، يمكن أن تفضى إلى تشكل ما يمكن تسميته بالنظام العالمى systeme mondial. ونرجو أن يقبل التمييز ما بين هذين النظامين كتعاقد قاموسى إجرائى مؤقت. إذ يملى تقادم النظام الدولى الراهن، الذى تعود جذوره إلى اتفاقية وستفاليا ١٦٤٨ هذا التمييز. فبأسلوب النمذجة أو التنميط المتبع فى العلوم الاجتماعية، يقوم النظام الدولى على وحدة أساسية هى وحدة «الدولة- الأمة» Etatnation. إنه نظام ما بين الأمم، من حيث إن الأمم تحيل إلى شخصيات سيادية مجردة هى الدول، فتتكرر الدولة هنا فى الأمة وبالعكس، وهذا هو كنه الاقتران الذى يعبر عنه مصطلح الدولة- الأمة، فى حين أن النظام العالمى يقوم على وحدة أساسية هى المجال الجيو- سياسى، المتعدد الدول والقوميات والثقافات واللغات، والذى يتسم بالتكامل، عبر أشكال مؤسسة عليا أو فوق قومية. إنه ينتمى هنا إلى العالم بمعنى monde الذى يتجاوز وحدة الدولة- الأمة، فهو بالتالى ليس نظاماً ما بين الأمم، بل نظاماً عبرها أو فوقها. من هنا إذا ما كانت العلاقة ما بين الداخل والخارج فى بنية النظام الدولى مرهونة بحد الدولة- الأمة وسيادتها؛ فإنها تغدو فى آليات العولمة علاقة عضوية تطرح أسئلة ارتيابية عن مستقبل مفهوم الدولة القومية وسيادتها، من حيث إن السيادة -كما قدم جروتيوس مفهومها لأول مرة، وكما يعرفها قاموس الدولة حالياً- هى «السلطة العليا غير المجزأة التى تمتلكها الدولة لسن قوانينها وتطبيقها على جميع الأشخاص والممتلكات ضمن حدودها».

يمكن تلخيص الرؤية السائدة للعولمة والشائعة حتى فى أوساط المثقفين غير المتخصصين اقتصادياً، بأن العولمة كسيرورة محققة ناتجة عن تدويل العمليات

الأساسية للإنتاج وإعادة الإنتاج والعمل والأسواق والتوزيع. فيشكل إضعاف الحقوق السيادية للدولة مفعولاً من مفعولات الضغط المتزايد والمطرد والسريع لتحرر السوق العالمية من الضوابط الجمركية والسياسية القانونية القومية. إلا أننا إذا ما ميزنا، على سبيل الاقتراح، بين العولمة أو الكوكبة أو التدويل أو التكامل، وكلها مفاهيم تتكرر فيما بينها كسيرورة فعلية محققة، وبين أيديولوجيا العولمة، فإنه يمكن القول، على نحو ما، إن أيديولوجيا العولمة تنقل هذه السيرورة المحققة إلى مستوى النظام الأيديولوجى أو العقائدى التوجيهى بشكل أدق، مع أن هذه الأيديولوجيا ليست واحدة أو متسقة، إلا أنها كونت صوراً أساسية سائدة لها، من أبرزها صورة أيديولوجيا الليبرالية الجديدة. العولمة ليست بهذا المعنى للأيديولوجيا، بل تنشئ أيديولوجيا جديدة تنكر طبيعتها الأيديولوجية. يمكن القول، فى ضوء ذلك التمييز، إن مصطلح العولمة، وإن كان جديداً، فإن مفهومها قديم نسبياً، ويعود بشكل أساسى إلى الأربعينيات (القرن ٢٠)، وتحديداً إلى نظرية التكامل الوظيفية التى سادت بشكل خاص فى الولايات المتحدة. فلقد سبق «لباربر» أن تكهن منذ ذلك الوقت بأن «جوهر بنية السلطة الجديدة سيكمن فى المنطقة الدولية وفى التكنوقراطيين الذين يديرونها، فتنزلق السلطة أكثر فأكثر من أيدى الدول القومية إلى أيدى المؤسسات الدولية العامة والخاصة"(١). إن التكامل هنا يعنى على وجه التحديد "عملية نقل للسلطة والشرعية (من الدولة القومية– الباحث) إلى مجموعة من المؤسسات الجديدة فوق القومية"(٢)، إذ ستحل "الوكالة الدولية" بتعبير «دافيد ميترانى»، أو الطبقة الدولية المسيطرة بتعبير «جيمس أوكونور»، أو المنظمة التكنوقراطية الدولية بتعبير «باربر» مكان الدولة– الأمة. فتنبأ «ميترانى» فى ضوء نظرية التكامل فى الأربعينيات (القرن ٢٠) باضمحلال الدولة كمنظمة اجتماعية؛ لأن الوكالات الدولية ستتبنى المزيد من المهام التى كانت تؤديها الدولة، وافتراض أن الحكومات ستتنازل عن هذه المهام إذا كان بمقدور الوكالات الجديدة أن تؤديها بشكل أفضل. إذ رأى «ميترانى» فى النهاية أن السيطرة على التلوث وشئون الاتصال والاقتصاد الدولى ستنتقل جميعها إلى منظمات دولية(٣). ففى تعزيز آليات الاعتماد المتبادل «ستخسر الدول بالتدريج قوتها لصالح منظمات دولية، ستؤدى بشكل متزايد وظائف الدول؛ حيث يصبح العالم تبادلى الاعتماد جداً»(٤).

إن نظرية التكامل ليست هنا مجرد نظرية وصفية، بل تحمل مضموناً معيارياً، أو بشكل أدق أيديولوجيا. ليست فى مصطلحاتنا السائدة اليوم سوى أيديولوجيا العولمة، التى تنظر لمفعولات تحول النظام الدولى إلى النظام العالمى، ومن نظام ما بين الأمم إلى نظام عبرها، عبر أشكال مؤسسية عليا فوق قومية يفرضها الاعتماد المتبادل؛ إذ يتلخص طرحها هنا فى ضرورة نقل «سلطة صناعة القرارات من الصعيد القومى إلى الصعيد فوق القومى فى مختلف مجالات السياسة»(٥)، وبنقل جزء كبير من الصلاحيات السيادية القومية للدول إلى «المنظمات الدولية التى تقوم بنشاطاتها دون أن تعير كثيراً من الانتباه لحدود الدولة»(٦). فهذه أشكال المؤسسة العليا فوق القومية، تتحول إلى نوع من «هيئات إدارية تمارس، بصورة جماعية، ونيابة عن المجتمع العالمى، ما يعتبر حتى هذا التاريخ من حقوق وامتيازات الدول القومية»(٧). ومن هنا إذا كانت أيديولوجيا العولمة تضرب جذورها فى نظرية "التكامل" الوظيفية، فإنه من السهولة بمكان لنا جميعاً أن نلحظ بعد انتهاء الحرب الباردة انتشار أدب غزير يشكل أفول سيادة الدولة القومية عنوانه الأساسى؛ وهذا هو كنه أعمال توفلر وريستون وآخر الأعمال مثلاً لميريه. فتعود السيادة بمعناها الحقوقى الراهن كمؤسسة حديثة بكل المعايير إلى وضعيتها الحقيقية كصورة فى التاريخ، وليس كصورة ملازمة له ضرورة.

لقد كانت الوحدة الأساسية للنظام الدولى، أى وحدة الدولة– الأمة، وليدة البنية العميقة للمركانتيلية، وهو ما تدرسه العلاقات الدولية تحت اسم النظرية الواقعية، فى حين أن الوحدة الأساسية المعولمة فوق القومية للنظام العالمى، هى وليدة الديناميات العميقة للاقتصاد المدول، الذى تمثله شبكة الشركات عابرة القومية. تقوم المركانتيلية على السوق الحرة كما تبلورت فى أعمال الاقتصاديين التقليديين، فى حين أن ديناميكية العولمة من خلال الشركات متعددة الجنسيات تنقص من حرية هذا السوق، وتفترض فيما تفترضه من احتمالات «التخلى عن السوق الدولية الحرة، واستبدالها بأسعار محددة فى تجارة السلع والاستثمارات»(٨).

إن هذا التناقض ما بين مبدأ السوق الدولية الحرة والشركات عابرة القومية دفع «شومبيتر» للفصل ما بين الرأسمالية والإمبريالية. إذ يعتبر «شومبيتر»، وهو

الممثل الأساسى لهذا الرأى، الإمبريالية «إرثا للدولة الأوتوقراطية.. ونتاج للقوى ما قبل الرأسمالية، التى قامت الدول الأوتوقراطية بإعادة تنظيمها». «إن الإمبريالية ما كانت لتنشأ على الإطلاق بفعل المنطق الداخلى للرأسمالية ذاتها، الذى يتجسد تحديداً فى التجارة الحرة، فى حين أن الإمبريالية لا تفيد إلا مصالح محتكرى التصدير، وخاصة الاحتكارات فى المتروبولات التى تطرح سلعها الفائضة المحمية بأسوار جمركية عالية، بأسعار رخيصة فى الأسواق العالمية»(٩). أما «جيمس أوكونور» فبيّن نقاط الالتقاء والاختلاف ما بين المركانتيلية والشركات عابرة القومية، فاستنتج أنه «لم يكن ممكناً فى مرحلة المركانتيلية تصور طبقة دولية مهيمنة، فى حين تعد هذه الطبقة المهيمنة حقيقة كامنة فى مرحلة الإمبريالية الحالية»(١٠).

إن الشركات العابرة القومية لا تتعايش أبداً مع أسواق قومية، بل إن توحيد السوق العالمية وتحريرها لا يعنى فى الواقع تحريرها بصورة عامة، كما يزعم الكثيرون من الكتاب المدافعين عن مصالح هذه الشركات، «بل قد يتفق تماماً مع تقييدها.. عن طريق العديد من الممارسات الاحتكارية، التى تمكن قلة من هذه الشركات من استيعاب سوق الفروع، التى تعمل فيها والسيطرة عليها»(١١). بكلام آخر، تتلازم آلية العولمة بتوحيد السوق العالمية وتحريرها، مع تقييدها بمصالح الشركات متعددة الجنسية. وهذا هو كنه التجارة داخل شبكة هذه الشركات، فلوهلة أولى تنفى هذه التجارة «من الأساس فكرة السوق، كما تبلورت فى أعمال الاقتصاديين التقليديين: ديتر وصفَ الاقتصاد الدولى المعاصر بأنه اقتصاد ما بعد السوق»(١٢). لعل ذلك ما يدفع البعض إلى اعتبار نموذج الدولة المؤسساتية العملاقة، وهو النموذج الأكثر واقعية للولايات المتحدة كنموذج معاد لليبرالية الكلاسيكية: «الدولة المؤسساتية تنكر فعلياً الخصائص الليبرالية القديمة رغم استمرار الأسس القانونية للانتخاب العام والحكم التمثيلى؛ فالتنافس على سلطة الدولة لم يعد –مثلما لم يعد التنافس فى الأسواق الاقتصادية– تنافساً حراً، بل تتدخل فيه عوامل الاحتكار المالى والقوة التنظيمية والدعائية»(١٣). إن دعوى حرية السوق تبقى محكومة بمصالح الطبقة الدولية المسيطرة رغم كل ضجيج أيديولوجيا العولمة عن تحرير السوق من الاعتبارات السياسية، فقانون التجارة الأمريكى مازال يتضمن مبدأ عدم التعامل مع الأعداء. ويثير ذلك سؤالاً استراتيجياً

عن البنية العميقة المولدة للنظام العالمى المحتمل، أو لوحداته الجيو- سياسية المعولمة، أو المكوكبة، أو المتكاملة من حيث أيديولوجياه، ليست سوى بنية ظاهرة تموه تلك الآليات الموضوعية.

تكمن هذه البنية العميقة فى التداول الحالى الذى يقوم على جعل العمليات الأساسية للإنتاج وإعادة الإنتاج والعمل والأسواق والتوزيع على صعيد عالمى بواسطة شبكة الشركات عابرة القومية، وضغطها المتزايد لتحرير السوق الدولية من الضبوط الجمركية والقانونية والسياسية القومية، أى أنها تكمن فى ما بات يطلق عليه اليوم اسم العولمة كسيرورة محققة. وهو ما يثير من جانب آخر أسئلة استراتيجية عن مصير الدولة- الأمة، وتآكل وظائفها السيادية.

إن آلية التدويل أو العولمة أو الكوكبة أو التكامل مزدوجة، يعمل طرفها الأول على توحيد السوق العالمية وتحريرها واندماجها فى بنى الشركات متعددة الجنسيات وعابرة القومية، فى حين يعمل طرفها الثانى على إلغاء الحقوق السيادية للدولة، ويمعن بتفكيك بنيتها القومية الداخلية وهتكها. نمط الآلية هنا هو نمط الاندماج فى السوق الدولية والتفكك القومى. فيحلل «يوهان جالتونج» الانتشارات الاستراتيجية الكونية المختلفة الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والاتصال، ويسميها بـ "بنتاجون الإمبريالية"(١٤) أو "النجمة المخمسة للاحتكارات عابرة القومية"؛ فـ «هى حين تعبر الحدود الدولية تعمل تمزيقاً وتقطيعاً فى أوصال البنيان السياسى والاجتماعى للدول القومية، وتفتت تماسكها»(١٥). يصطدم التدويل أو العولمة بهذا المعنى مباشرة بالنطاق القومى، باعتبار أنه الشكل الأساسى لتنظيم هيكل السياسة الدولية، وينشأ عن ذلك عقدة تناقضات ما بين آلية العولمة وشكل الدولة الوطنى أو القومى للتنظيم السياسى للمجتمع، ذلك أن «النطاق القومى ليس مجرد جزء من نطاق عالمى أوسع، بل نمط لتنظيم الحياة والأنشطة الاجتماعية بجوانبها المختلفة، يتميز جوهرياً عن النطاق العالمى. فإذا افترضنا جدلاً أن التنظيم العالمى لعمليات الإنتاج قد سيطر سيطرة تامة على النشاط الاقتصادى الذى يتم من الناحية الفعلية المادية فى النطاق الجغرافى السياسى لدول العالم المختلفة، فإن الضرورة تملى تصفية مجموعة المعايير والمبادئ

المرتبطة بالقومية وسيادة الدول، ويتم بالتالى نفى القاعدة الاقتصادية والاجتماعية القومية، كمبدأ وأساس لتنظيم الحياة فى المجتمع.. من هنا يثور التساؤل حول مصير قاعدة القوميات أو الظاهرة القومية التى شغلت السياسة الدولية طوال القرون الثلاثة على الأقل»(١٦). هذا ما يعنيه «ستيفن هايمر» على وجه الضبط فى تحليله للشركات متعددة الجنسيات وقانون التطور المتفاوت، والتنبؤ بصورة العالم عام ٢٠٠٠، حيث يرى أن «ميل الاحتكار متعدد القوميات يفعل فعله فى إفراغ سلطة الدولة القومية من محتواها، بطرائق مختلفة، ولا يقتصر على السلطات الضريبية، وتتضاءل بصورة عامة فاعلية معظم أدوات «السياسة النقدية، المالية، الأجرية»...إلخ، كلما كان الاقتصاد أكثر انفتاحاً وحجم الاستثمارات الخارجية أكبر. هذا الميل ينطبق على الأدوات السياسية والاقتصادية؛ لأن الاحتكار متعدد القوميات هو وسيط تنقل من خلاله قوانين بلد وتطلعاته السياسية وسياسته الخارجية وثقافته إلى بلد آخر، بهدف تقييد سيادة الدولة القومية»(١٧). ومن هنا فـ «بالقدر الذى تتجاوز فيه «الشركات متعددة الجنسيات» الحدود القومية، فإنها بالقدر نفسه تستهلك البنية الاجتماعية والسياسية للدولة القومية وتهتكها، وتدمر تماسكها»(١٨).

تفترض العولمة بهذا المعنى ضرورة تغيرات بنيوية على معايير الأداء الوظيفى للدولة– الأمة. فتقع الدولة التى يتم تدويل اقتصادها أو عولمته أو دمجه بشبكة الاقتصاد المعولم فى المنظومة العامة للمجال المدول، الذى تحكمه معايير متميزة ومختلفة عن المعايير القومية. لا تكون الدولة هنا مفرغة من جوهرها السيادى القومى؛ لأنها تتنازل غالباً عن سيادتها فى المجال التشريعى، بل لأن اقتصادها "القومى" المدول أو المعولم قد ارتهن تماماً بآليات العولمة. من هنا لا يبعد «فرنون» عن الحقيقة حين يرى أن «نشأة اقتصاد دولى وعابر للقومية هو قاعدة لنظام كامل للعلاقات الدولية، فيعتبر أن هذا النظام قد يتكامل جزئياً، إلا أنه يتصادم على الأغلب مع نظام الدول.. يعنى ذلك أن الدولة التى تختار استراتيجية التحالف مع الشركات عابرة القومية تصبح مفرغة إلى حد يختلف من حال إلى أخرى من المحتوى القومى»(١٩).

نخلص إلى أن تفريغ الدولة– الأمة من مضمونها السيادى القومى الكلاسيكى، كما تكوَّن خلال القرون الثلاثة الأخيرة على الأقل، هو أحد مفعولات العولمة على

مستوى العلاقات الدولية فى شروط التطور المتفاوت والتبادل غير المتكافئ. ودفع ذلك «بولانتزاس» إلى التساؤل: «عندما تفقد سائر البلدان، بفعل نمو الاحتكارات متعددة القوميات، السلطة على السياسة المالية والنقدية (يرى بعض المراقبين أن ذلك قد حدث فى كندا) هل ستقام عندئذ دول عليا فوق الدول الراهنة، أم أن الدول المتعددة القوميات ستزيل المشكلات الكينزية من العالم؟ وهل سيكون ممكناً فى المستقبل المنظور السيطرة على عدد كبير من المهام الحكومية على صعيد ما فوق قومى»[٢٠]؟ فالهيكل الدولى الراهن فى منظور العولمة متفكك إلى دول- أمم، بينما تصطدم به العولمة من دون أن تزيل شكله بالضرورة، وإن كان اختراق العولمة له يفضى للتساؤل عن مدى إمكانية تشكل دولة عليا فوق قومية تتحكم بالعالم، وتنشط فوق الدول- الأمم. هذا ما طرقته نظرية "التكامل" التى اعتبرناها أهم أيديولوجية مبكرة للعولمة بمعناها الراهن، وتنبأت فى إطاره بقيام نوع من فيدرالية عالمية تقوم على الاعتماد المتبادل، وعلى ما يسمى بدفوق الفعاليات.

لقد اتخذت هذه الإشكالية، أى إشكالية مصير الدولة- الأمة فى سياق التدويل أو العولمة «درجة خاصة من الحدة فى قضية السوق المشتركة ومستقبل أوروبا السياسى»[٢١] قبل إعلان أوروبا الموحدة. إن وجهة نظر بولانتزاس الذى كان يحلل ذلك إبان جدل تلك القضية، ترى أن السوق المشتركة، وإن كانت موجهة نظرياً لإلغاء تفوق الرأسمال الأمريكى فى أوروبا، فإنها خطوة نحو دولة أوربية فوق قومية؛ حيث إن «السوق المشتركة الأوروبية الموسعة تعتبر بشكل خاص كتعاون وتدويل (عولمة: الباحث) لرءوس الأموال الأوروبية نحو دولة أوروبية فوق وطنية (قومية) لإلغاء تفوق الرأسمال الأمريكى، وهذا موضوع متناقض على كل بما فيه الكفاية، مع موضوع الدول الوطنية المستقلة»[٢٢]. على حد تحليل بولانتزاس ومساجلاته لأطروحات البعض مثل ماندل وكيدرون، وب. وارن، يصوغ بولانتزاس هذه الإشكالية فى الأسئلة التالية: «ما العلاقات الجديدة بين التشكيلات الاجتماعية الإمبريالية (الولايات المتحدة، أوروبا، اليابان)؟ وما تأثيراتها على أجهزة الدولة ؟ هل يمكن التحدث حالياً عن دولة وطنية فى الحواضر الإمبريالية؟ ما علاقات هذه الدول مع تدويل رأس المال أو الشركات المتعددة الجنسيات؟ وهل تحاول أشكال مؤسسية فوق- قومية أن تحل محل الدولة الوطنية

(القومية)؟ أو ما التغيرات التى تتيح لهذه الدول أن تقوم بالوظائف الجديدة التى يقتضيها التوالد الموسع على المستوى الدولى؟»[٢٣].

يستند النصاب الأساسى لهذه الأسئلة على انتقال أجزاء مهمة من الطبقات الرأسمالية الغربية من الإطار القومى إلى الإطار ما فوق القومى، أو فى اندماج الاقتصاد الأوروبى فى بنية الشركات الأمريكية عابرة القومية، وانبثاق تحالف فوق قومى عن هذا الاندماج، وتغلب نمط الاستيلاء على نمط الاتحاد. لا ينفى بولانتزاس التناقض الأمريكى- الأوروبى، لكنه يحدد آلياته فى سياق العولمة، فيقترح مفهوم "البورجوازية الداخلية"[٢٤] لتحديد علاقة بورجوازية أوروبا- السوق المشتركة واليابان بالرأسمال الأمريكى. إن "البورجوازية الداخلية" الملموسة فى الحواضر الإمبريالية لا تمتلك هنا وفق بولانتزاس خصائص "البورجوازية الوطنية" أو "البورجوازية الكومبرادورية". بل تنتسب إلى عملية التدويل أو العولمة، وليس إلى بورجوازية "حبيسة" فى رقعة وطنية أو قومية[٢٥]؛ إلا أن هذا لا ينفى أن لها تناقضات مهمة مع رأس المال الأمريكى. فوِفْقَ بولانتزاس: «لا تشكل هذه التناقضات حالياً التناقض الرئيسى داخل الطبقات الإمبريالية المهيمنة»[٢٦]. من هنا ليس التناقض بسيطاً ما بين التدويل أو العولمة وبين الدولة- الأمة، إذ تستبطن الدولة- الأمة العولمة أو عملية التدويل، وتضطلع بوظائفها فى إطار استقلالها الوطنى. بذلك فإن «الحكومات الإمبريالية لا تتعهد فقط مصالح بورجوازياتها *الداخلية*، بل تتعهد أيضاً مصالح رأس المال الإمبريالى المهيمن ومصالح رؤوس الأموال الإمبريالية الأخرى فى ترابطها داخل عملية التدويل»[٢٧]. فى إطار هذه النظرة لا يحقق رأسمال المال الأمريكى حضوراً مباشراً داخل الكتلة الحاكمة فى الدولة- الأمة، بل حضوراً "مستبطناً" داخل "البورجوازية الداخلية" نفسها، فـ «علاقات هذه البورجوازيات فيما بينها هى علاقات غير ممركزة، أى أنها تمر من زاوية استبطان رأس المال الأمريكى فى *داخلها*، فكل حكومة أوروبية وطنية تتعهد أيضاً مصالح البورجوازيات الأوروبية الأخرى مع علمها بمنافستها لبورجوازيتها الداخلية، مؤمنة بذلك وضعها التابع لرأس المال الأمريكى»[٢٨].

يفهم هنا أن الدولة- الأمة فى الحواضر الإمبريالية تستبطن عملية التدويل داخلها، وتعيد إنتاجها من دون أن تفقد شكلها كوحدة حقوقية سياسية دولية. غير أن

العولمة لا تقتصر هنا على مستوى السوق مادامت العلاقات بين البورجوازيات ليست علاقات ما بين بورجوازيات مستقلة متنافسة، بل ما بين بورجوازيات مندمجة فى عملية التدويل أو معولمة. لا تنسف العولمة هنا الشكل الحقوقى الدولى لكيان الدولة- الأمة، مع أنها تؤثر تأثيراً عميقاً بسياسة الحكومات وتنظيماتها. يستنتج بولانتزاس من ذلك أن الدولة- الأمة تتغير مع احتفاظها بشكلها، فلا تلغى العولمة الكيان القومى، غير أنها تلقى الريبة والشكوك على التصور القانونى للسيادة الوطنية، فهى تجردها من قسم كبير من تدخلاتها لصالح مؤسسات فوق حكومية أو نواة دولة فوق وطنية. أما الوجه الآخر فإنه إذا ما كانت العولمة لا تلغى شكل الدولة- الأمة، بل تنتقص منه وتجعله متقادماً، وتحد سيادته بقانون عالمى، فإنها تفكك الدولة- الأمة، وتمعن فى تمزيقها. لدى بولانتزاس، لا نشهد بروز دولة جديدة فوق الأمم، بل تصدعات الوحدة الوطنية التى تقوم عليها الدول- الأمم. إنها الظواهر الحالية البالغة الأهمية، وهذا ما يدل على أن العولمة تجر إلى.. «تمزق الأمة كما تكونت تاريخاً أكثر من جعل الدولة فوق قومية»(٢٩). يسمى بولانتزاس هيمنة رأس المال الأمريكى على التوالد الموسع للرأسمال الدولى بعملية "استعمار داخلية" للدولة- الأمة، تفككها من الداخل، وتمزق الروابط ما بين الدولة والأمة. وفى هذا التفكك تترسخ جذور تمزق الوحدة الوطنية (القومية) الرأسمالية(٣٠).

إذا كانت العولمة تنتج "استعماراً داخلياً" -وفق بولانتزاس- فى تشكيلة الدولة- الأمة داخل الحواضر الغربية نفسها يمزق الوحدة ما بين الدولة والأمة، فإن مفعولاتها فى العالم الثالث تتفاقم، حيث الأشباح الأربعة: الدكتاتورية والجوع والتخلف والعنف. فما زال تدويل ما يسمى بالعالم الثالث أو عولمته يتم فى الخط العام ضمن شروط التراتب والتباين والهيمنة- التبعية والتبادل غير المتكافئ. التفكك القومى هنا بالنسبة إلى دول العالمثالثية التى لعبت دوراً مباشراً فى خلق أممها، أو حتى فبركتها وفق المثال الأعلى للنظام الدولى المتقادم، مثال الدولة- الأمة، هو وجه آخر لتعولمها، ينقل ما كان يعتبر حتى فترة قريبة الخارجى إلى داخلى. فالعولمة تعنى أيضاً أن ما هو خارجى قد أصبح داخلياً فى وحدة لا تقبل الانفكاك، فتخلق فى كل تشكيلة عالمثالثية نوعاً استقطابياً جديداً من الشمال والجنوب.

إن النظام العالمى بما هو أحد المفعولات الأكثر احتمالاً للعولمة ينضد العالم من جديد إلى شمال وجنوب، تتدرج مستويات شماليته وجنوبيته وتتباين. هو بهذا المعنى تعبير منظومى عن "إمبريالية عليا" تختلف كثيراً عن المركانتيلية الكلاسيكية، ونمط التروستات والكارتلات الذى بنى كل من لينين وهوبسون مفهوم الإمبريالية عليه.

لقد وصم مفهوم الإمبريالية العليا يومئذ بالتحريفية، إلا أن قيمته الإجرائية الوصفية لما نسميه اليوم بالعولمة تبدو شديدة الأهمية، فقد كان يشير كما صيغ فى نهاية العشرينيات من القرن العشرين إلى إمكانية نشوء حالة التوازن والاندماج الرأسمالى على الصعيدين: المحلى والعالمى. كان «هيلفر دينغ» قد طرحه بصورة مترددة، إلا أن من سيتبناه فى مقال قصير له هو «كاوتسكى» (الذى رذل باعتباره تحريفياً). فقد "تنبأ «كاوتسكى» بقيام اتفاق ما بين الإمبرياليين والرأسماليين فى الإقلاع عن منازعاتهم فى سبيل تقسيم العالم واستغلاله سليماً لمصلحتهم الخاصة". بهذا المعنى الكاوتسكى للإمبريالية، فإن الإمبريالية ليست أعلى مراحل تطور الإمبريالية، بل «صورة من صورها فى مرحلة متعينة من مراحل تطورها»(٣١). فـ"الإمبريالية العليا" التى ستؤول إليها الولايات المتحدة حسب ذلك المنطق الاستباقى، لن تعمل داخل نطاق السياسات المالية والتجارية القومية، بل بغض النظر عنها. كانت اللجنة الثلاثية فيما بعد نوعاً من مأسسة لجنة تنفيذية عليا للشركات عابرة القومية، مهد تطورها اللاحق إلى "إمبريالية عليا" بمعنى كاوتسكى مطور. فالأساس فى نظرية الإمبريالية العليا هو اكتشاف الطابع الدمجى ما بين المراكز الرأسمالية الثلاثية، أى اندماجها فى بنية الشركات عابرة القومية، حيث تفسر "شراكة المصالح التى أقامتها المجتمعات الرأسمالية الغربية تحت القيادة المهيمنة لأمريكا الشمالية"، إذ "إن مجموعة المصالح الاقتصادية والسياسية الآمنة عسكرياً، والمبنية تنظيمياً، القائمة اليوم بين دول رأسمالية متنافسة، لكنها فى الوقت نفسه متعاونة، لا تتطابق دون تحفظ مع الصورة التى رسمتها المنظورات المختلفة للنظرية الكلاسيكية حول تباينات مصالح الإمبريالية، التى يمكن أن تقضى إلى الحرب كوسيلة أخيرة".

إن «ديتر سنجهار» يقترح -على غرار «بيير جاليه»- وصف روابط الولايات المتحدة، لاسيما روابطها الاقتصادية والمالية الناشطة عالمياً على اقتصاديات أوربا

واليابان بـ "الإمبريالية العليا"، «ففي إطار هذه الإمبريالية العليا تنشط الولايات المتحدة استراتيجياً كإدارة عليا للرأسمالية العالمية، وتتقرر إمكانيات عمل سائر الدول الرأسمالية الأخرى من خلال أمريكا الشمالية التي تتعزز مواقعها في المحصلة النهائية، وتتقوى في عصر القيادة المهيمنة للولايات المتحدة في الغرب»(٣٢). إن الانتشار الكوكبي للعولمة ينزع عن الاقتصادات المحلية الصفة القومية، ويرغمها جميعاً على أن تتجه نحو التعولم، وقد تعوق بقايا سلطة السيادة في الدولة، ذلك جزئياً، إلا أنها لاتشلّه. الدولة مجرد عائق؛ إذ لم تعد "سيداً تاماً". فالنظام الدولي الذي استمدت منه مفهومها للسيادة بات متقادماً ومحكوماً بنظام جديد يتولد، هو ما أسميناه بنظام عالمي عبر الأمم، وليس ما بينها.

لقد تجمدت نظرية الإمبريالية بعد العشرينيات (القرن ٢٠)، وأصبحت مسطحة وسياسوية وأيديولوجية، إلا أنه إذا ما أعدنا الاعتبار لها بوصفها نظرية وصفية لا معيارية مبدئياً، فيمكن تعريفها كـ "منظومة من التبعية المتدرجة التراتب، تقف الولايات المتحدة على رأسها كمتروبول أعلى يتحرك تحركاً استراتيجياً على صعيد العالم بأسره، مستنداً إلى هيمنته التكنولوجية وتفوقه الاقتصادي والمالي، بينما تعد المتروبولات الأوروبية الغربية متروبولات تابعة في المجالات التكنولوجية والاقتصادية الحاسمة، ويعتبر القسم الأكبر من العالم الثالث محيطاً للمتروبولات الأمريكية– الأوروبية– اليابانية، تقوم البورجوازية "القومية" (أي العاملة في إطار التشكيلة القومية: الباحث) منه بدور رءوس جسور لاغنى عنها من الناحية الاستراتيجية لرأسمالية ينطلق عملها من متروبولات الشمال". لا يتردد بولانتزاس، وإن كان غير متفق مع منظورات نظرية الإمبريالية العليا، في أن يصف ذلك بـ «طراز من الاستعمار الجديد»... «نشهد فيه الضياع السريع إن لم نقل الزوال التقريبي لسلطات الدولة القومية في الحواضر الإمبريالية، إنما في ظل هيمنة الدولة الأمريكية، أو في ظل الرأسمال الأمريكي الكبير أو الدولي المتحرر من كل تقييدات الدول».

إذا ما أعدنا الاعتبار لنظرية الإمبريالية العليا، فإن ذلك سيساعدنا إجرائياً على تصور النظام العالمي المحتمل في آليات العولمة كنقل لسيطرة الطبقة الدولية المسيطرة من الاقتصاد إلى السياسة، أي إلى علاقات دولية جديدة عبر الأمم وفوقها، وليس ما

بينها. فهذا النظام هو نمط خاص من أنماط السيطرة، عالى التمايز، لا يجوز الخلط ما بينه وبين أشكال أخرى من السيطرة. إنه يثير حتماً مقولات التراتب والتباين والهيمنة- التبعية والمتروبول- التابع والمراكز- المحيط والاستغلال، وهى المقولات التى ينتمى البحث فيها إلى فرعى السياسة الدولية والعلاقات الاقتصادية الدولية. فهو يقوم عمقياً على بنى تبعية ومصفوفات تبعية، لم تؤد نهاية الحرب الباردة إلا إلى كشفها على نحو نقى. فما هو مركز، بالقياس إلى محيط معين، يمكن أن يكون محيطاً لمركز آخر فوقه. وجديد العولمة هنا أن الاستقطاب ما بين الشمال والجنوب لا يعود عاملاً على مستوى النظام الدولى، أى على مستوى تراتبية الدول- الأمم، التى تشكل وحدات ذلك النظام، بل يعمل داخل التشكيلة "الوطنية" نفسها، خالقاً فى كل منها استقطاباً متعدد التراتبات ما بين شمال وجنوب. فالقوة الكوكبية للعولمة تتميز بتكامل مستوياتها، بمعنى أن كل مستوى منها قابل للتحول إلى مستوى آخر. إن تآكل بنى السيادة كما تكونت تاريخياً وتقادمها أو تحولها إلى مجرد بنى بيروقراطية استبدادية فى معظم دول العالم الثالث، يحول جهاز الدولة أو سلطتها فى سياق اندماجها فى المجالات المعولمة إلى رأس جسر لمراكز الطبقة الدولية المسيطرة، فى الوقت الذى يتمتع فيه رأس الجسر هذا بامتيازات حيال هوامشه الاجتماعية الداخلية الخاصة. هذا ما يسميه سنجهار بـ "كولونيالية داخلية" من طراز جديد.

إذا ما استعدنا التمييز الذى اقترحناه ما بين العولمة كسيرورة محققة وبين أيديولوجيا العولمة، فإنه يمكن القول إن السيرورة تتخطى تلك الأيديولوجيا، فى حين أن هذه الأخيرة ليست إلا ترهيناً غائباً أيديولوجياً للسيرورة تختزلها فى معتقد جديد. إن نهاية الأيديولوجيا ليست هنا سوى زعم يموه تشكل أيديولوجيا جديدة تحمل اسم أيديولوجيا العولمة. هنا تحديداً ومن منظور نقدى للعولمة كسيرورة، وليس كأيديولوجيا للطبقة الدولية المسيطرة، تطلق العولمة آليات هيمنة ومقاومة، سيطرة وتحرير، دمج وتهميش، توحيد وتفكيك فى آن واحد. إنها آليات الواحد والمنقسم، فهى قد تكون وحدة للآخر وتمزقاً للأنا إلى ما دون الدولة، أى إلى العشيرة والقبيلة ومافيا الجنرالات. تكون الإشكالية هنا فى مدى قدرة توجيه آليات العولمة واستثمارها لتحقيق مصالح المجموعة العربية، التى تمثل أمة واحدة فى دول متعددة، وتتميز بكل مقومات وقابليات التكتل فى

مجال جيو- سياسى حضارى متكامل. فليس النظام الشرق الأوسطى بوصفه المقولة النموذجية للعولمة فى منطقتنا العربية سوى بديل عن مشروع التكامل العربى، يهدد بتحول المجموعة العربية إلى هامش للمركز الإسرائيلى المرشح لأن يلعب مع تركيا دور "نقطة الارتكاز" فى هذا النظام، إن النظام الإقليمى العربى المتكامل الذى يفترض به القيام على أشكال مؤسسسة عليا ما فوق قطرية تعمل عبر الأقطار، وليس ما بينها ممكن وقابل للتفعيل والتشغيل، وإلا فإن المجموعة العربية لن تكون سوى هامش مرشح لمزيد من الهامشية والتفكك والتصدع.

الهوامش

١- باربر، «السلطة الجديدة: الشركة العالمية»، أورده أوسفالدور زونكل فى: الاندماج الرأسمالى الدولى والتفكك القومى الوطنى، حالة أمريكا اللاتينية، فى: الإمبريالية وإعادة الإنتاج التابع، تحرير ديتر سنجهاز، ترجمة ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٦، ص ٢٠٥.

٢- ميشيل هودجز، «نظرية التكامل»، فى: العلاقات الدولية: نظرية ومداخل، تحرير: تريفور تيلر، ترجمة عبدالعزيز عروس، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٥، ص٤٣٩.

٣- تيلر، المرجع السابق، ص ص٢١-٢٢.

٤- المرجع السابق، ص٢٢. كان ميترانى يعتقد أن هذه القضايا غير سياسية، أو يصورها كذلك، إلا أن الواقع، كما يشير تيلر، يثبت أن هذه القضايا وكثير من مثلها سياسية جداً.

٥- هودجز، مرجع سبق ذكره، ص٤٣٦.

٦- تيلر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠.

٧- ج. ى. جودوين، «نظرية العلاقات الدولية»، مرجع سبق ذكره، ص ٥١٤.

٨- جيمس أوركونور، «أهمية الإمبريالية الاقتصادية»، فى: الإمبريالية وإعادة الإنتاج التابع، مرجع سبق ذكره، ص٥٩.

٩- أوكونور، المرجع السابق، ص ٢٨.

١٠- أوكونور، المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

١١- د. محمد السيد سعيد، «الشركات عابرة القومية»، عالم المعرفة، ت٢، ١٩٨٦، ص٢٨.

١٢- المرجع السابق، ص٤١.

١٣- المرجع السابق، ص٧٧.

١٤- يوهان جالتونج، «نظرية بنيوية للإمبريالية»، فى: الإمبريالية وإعادة الإنتاج التابع، مرجع سبق ذكره، ص١٥٣.

١٥- ستيفن هايمر، أورده تونى ثورندايك، فى: العلاقات الدولية، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٢.

١٦- سعيد، مرجع سبق ذكره، ص ١٠.

١٧- هايمر، «الاحتكارات متعددة الجنسيات»، فى الإمبريالية وإعادة الإنتاج التابع، مرجع سبق ذكره، ص١٣٤.

١٨- كارى ليفيت، «المؤسسات المتعددة القوميات فى كندا»، تورنتو، ١٩٧٠، أورده هايمر، المرجع السابق، ص ١٤١.

١٩- فرنون، أورده سعيد، مرجع سبق ذكره، ص ١٥١.

٢٠- نيكوس بولانتزاس، الطبقات الاجتماعية في النظام الرأسمالي اليوم، ترجمة: إحسان الحصني، وزارة الثقافة، دمشق عام ١٩٨٣، ص ٥١.

٢١- المرجع السابق، ص٥٣.

٢٢- المرجع السابق، ص٥١.

٢٣- المرجع السابق، ص ص٩٧-٩٨.

٢٤- المرجع السابق، ص١٠٢.

٢٥- المرجع السابق، ص١٠١.

٢٦- المرجع السابق، ص ص١٠٣- ١٠٤.

٢٧- المرجع السابق، ص ١١٠.

٢٩- المرجع السابق، ص١١١.

٣٠- قارن مع تحليل توني ثورندايك في «المدخل الثوري: المنظور الماركسي»، بحث في: العلاقات الدولية، مرجع سبق ذكره، ص١٣٤.

٣١- سنجهار، مرجع سبق ذكره، ص ص٨-٩.

٣٢- بولانتزاس، مرجع سبق ذكره، ص٥٢.

حوار، أم صراع، الحضارات؟
انطباعات غير متخصص

حازم الببلاوى

عرف القرن العشرون ثلاث حروب عالمية، اثنتين ساخنتين والثالثة باردة، فكان بحقٍ قرن الصراع العالمى. ومع انتهاء الحرب العالمية الثالثة، خرج علينا «صمويل هنتنجتون» بمقالة فى صيف ١٩٩٣، فى مجلة **Foreign Affairs**، عن «صراع الحضارات»، يتنبأ فيها أنه بانتهاء الحرب الباردة وزوال الصراع الأيديولوچى بين الرأسمالية والشيوعية، فإن الصراع القادم سوف يكون بين الحضارات، وعدّد لنا ما يقرب من عشر حضارات، أهمها: الغربية، والإسلامية، والصينية (الكنفوشيوشية) والهندية، والأرثوذكسية، مع بعض الحضارات المشتقة، مثل اليابانية، كحضارة مستقلة عن حضارة الشرق الأقصى والصين، أو أمريكا اللاتينية كحضارة مشتقة من الحضارة الغربية، وربما أيضاً بوادر لحضارة إفريقية. ورأى فى الأزمات العالمية المعاصرة فى جمهوريات الاتحاد السوفيتى السابقة، أو فى بقايا يوغوسلافيا، أو فى أفغانستان، تعبيراً عن هذا الصراع الحضارى. فهو بين الإسلام والأرثوذكسية فى الاتحاد السوفيتى، وبين الإسلام والكاثوليكية والأرثوذكسية فى يوغوسلافيا، هكذا. ورشح للصراع فى القرن القادم الإسلام فى مواجهة الغرب، أو الإسلام بالتحالف مع الكنفوشيوسية فى مواجهة الغرب.

وقد أثار المقال المشار إليه ردود فعل وتعليقات كثيرة ومتعددة، ووفقا لمسئولى مجلة **Foreign Affairs**، فإن عدد هذه التعليقات جاوز ما عرفه أى مقال سابق فى تاريخ المجلة منذ المقال المشهور للدبلوماسى الأمريكى «جورج كينان» **George Kennan**، الذى نشرته فى ١٩٤٦ بتوقيع **Mr.X**، وفيه دعا إلى ضرورة محاصرة الاتحاد السوفيتى والحركة الشيوعية بعد الحرب، وقد كانت هذه المقالة هى أساس الاستراتيچية

السياسية الأمريكية والغربية لنصف القرن التالى وحتى انتهاء هذه الحركة الشيوعية بسقوط الاتحاد السوفيتى. ولنا أن نتساءل الآن عما إذا كان هذا المقال الأخير لهنتنجتون سيلعب الدور نفسه بالنسبة إلى السياسة الأمريكية والغربية خلال القرن القادم؟ سؤال مطروح.

وعندما أصدر هنتنجتون كتابه عن الموضوع نفسه بتفصيل أكبر فى ١٩٩٧، أضاف إلى جانب العنوان القديم عن «صراع الحضارات» عبارة «إقامة نظام عالمى» The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order. وبذلك خفف من حدة غلوائه من حتمية الصراع مشيراً إلى ضرورة إقامة نظام عالمى لتجنب مثل هذا الصراع.

ولعله قد يكون من المفيد فى البداية أن نشير إلى ملاحظة عابرة متعلقة بالعقل الغربى، وهى التوجس الشديد من خطر التقهقر والأفول، وربما يكون المثال الواضح على ذلك هو كتاب «شبنجلر» عن «أفول الغرب» فى العشرينيات من القرن العشرين. بل لعلنا نذكر أن مؤلف «جيبون» عن «سقوط وأفول الإمبراطورية الرومانية» كان استجابة للهاجس نفسه، وبالمثل فإن كتابات «توينبى» عن «دراسة فى التاريخ» كان مبعثها التساؤل عما إذا كانت حضارة الغرب محكوماً عليها -شأنها فى ذلك شأن ما سبقها من حضارات- بالزوال والأفول. والأمثلة على ذلك كثيرة، سواء عند من كتب عن «أفول الغرب» أو حتى عن «انتصار الغرب».

وقد يرجع هذا الإحساس بالتوجس والخطر فى الغرب إلى التاريخ الأوروبى، حيث كانت أوروبا ممراً لغزوات مستمرة منذ أكثر من ألف عام. فمن الجنوب جاءهم العرب والمسلمون فى غزوات كاسحة لإيبيريا، وجنوب فرنسا، وإيطاليا، بدءاً من القرن الثامن الميلادى، واستمر تهديدهم مع العثمانيين حتى منتصف القرن التاسع عشر، ومن الشمال جاءتهم فى القرن العاشر هجمات الفايكنج وما أحدثته من دمار، وأخيراً من الشرق ومن الأحراش فى وسط آسيا جاءتهم الغزوات الآسيوية من القبائل الهنغارية والمغول فاجتاحت شرق أوروبا ووسطها. وهكذا غلب على الأوروبيين الإحساس بتعرضهم المستمر للخطر من الغير ومن ثم الحاجة إلى تميزهم واختلافهم

عن الآخرين، وأخيراً نجحوا فى فرض سيطرتهم على حضارات كانت تهدد وجودهم فى الماضى. ومن هنا كانت ظاهرة القلق والتوجس من زوال هذه الذاتية والتميز، وبطبيعة الحال الخوف من فقد هذه السيطرة أيضاً. كذلك فقد لايخفى على الذهن أن اختيار تعبير «الغرب» كتعريف لهذه الكتلة الحضارية إنما يمكن أن يشير –فى العقل الباطن– إلى الاعتقاد بأن الخطر سوف يأتى من «الشرق»، ولعلنا نذكر قصيدة «كيبلنج» التى يقول فيها:

Oh, East is East, and West is West, and never the twin shall meet

Till Earth and sky stand presently at God's great Judgement seat

فالشرق شرق، والغرب غرب، ومن المستحيل أن يلتقيا، ومع ذلك، فلعلنا نلاحظ أن «كيبلنج» يعترف أيضا بأن الشرق والغرب توءم وبالتالى ينحدران من جذور مشتركة. ومن الإنصاف القول أيضاً إن الدعوة إلى الإنسانية والعالمية قد جاءت أيضا من عدد من المفكرين الغربيين، وخاصة منذ عصر التنوير، حيث كان الإنسان هو محور الكون، والعقل المجرد هو أهم صفات الإنسان، فليس كل مفكرى الغرب من دعاة الصراع والمواجهة، فمن بينهم ظهرت أيضاً الدعوة إلى وحدة المصير البشرى.

وإذا كان انتهاء الحرب الباردة قد أطلق الدعوة إلى «صراع الحضارات» مع هنتنجتون وأصحابه، فقد بدأنا على الطرف الآخر نسمع، وبشكل متواتر، الحديث عن «العولمة» **Globalisation** والقرية العالمية **Global Village** . فالتعددية الحضارية ليست فقط مدعوة إلى التقارب، بل إنها تكاد تذوب فى حضارة عالمية تكنولوجية جديدة. فالحدود السياسية والجغرافية تتآكل، وسيادة الدول تتراجع. ومع ثورة المعلومات والاتصالات ضاقت المسافات واختصر الزمن، وأصبحت الأموال والمعلومات تنقل من مكان إلى آخر بشكل غير ملموس أو محسوس، فى شكل ومضة كهربائية، أو نبضة إلكترونية، قفزاً على الحدود. وها هى منظمة التجارة العالمية تفرض على الجميع ضرورة فتح الحدود أمام البضائع لتنتقل فى سهولة ويسر ودون تمييز، وقبلها دعا صندوق النقد والبنك الدوليين إلى تحرير النقد وحركة رءوس الأموال. ولايستعصى على الحرية والتحرير سوى انتقال الأشخاص. ففى الوقت الذى يفرض فيه النظام الدولى على

الدول ضرورة احترام حرية انتقال البضائع والأموال دون عائق، وفى الوقت الذى أزالت فيه الثورة التكنولوجية الجديدة العقبات أمام حرية انتقال المعلومات، فى هذا الوقت بالذات، زادت القيود والعقبات أمام حرية انتقال الأفراد فى ظل قوانين أكثر تشدداً فى مسائل الجنسية وإقامة الأجانب. وهكذا، فإننا نعيش فى عالم أكثر تقارباً وتداخلاً فى تعامله مع البضائع، والأموال، والمعلومات، لكنه أكثر تباعداً عندما يتعلق الأمر بانتقال البشر.

وإذا كان كل من حديث صراع الحضارات من ناحية، والعولمة من ناحية أخرى، قد برز على السطح منذ انتهاء الحرب الباردة، فإننا نلاحظ أن حديث العولمة جاء غالباً من جانب الاقتصاديين، والفنيين، والمهتمين بشئون الإنتاج والأموال. فى حين أن الحديث عن اختلاف الحضارات وربما تصارعها، جاء غالباً من دارسى العلوم السياسية والإنسانيات بشكل عام. ولاغرو فى هذه المفارقة، فالإنتاج والأموال لارائحة لها، بل هى أشياء لها خصائصها الفنية ولايكاد يظهر فيها العنصر الشخصى. فالسلعة قد تتميز بتحملها، أو بسرعتها، أو طاقتها، أو دقتها، أو غير ذلك من الخصائص الفنية، بصرف النظر عن صانعها، بل إن تلك الأشياء التى يبرز فيها هذا العنصر الشخصى -كما هو الحال مع لوحات الفنانين- فإنها تعصى على فكرة السوق ولايمكن أن يعرف لها أثمان مستقرة ومعروفة. فقد تباع لوحة بعشرات الجنيهات فى فترة أو فى مكان، ثم يعاد بيعها بملايين الدولارات فى وقت آخر أو مكان آخر. فهذه ليست سلعة بالمعنى المعروف فى الاقتصاد. الاقتصاد يكاد يلغى العنصر الشخصى أو الإنسانى، لكن يتعامل مع كميات وأرقام، فنكون بالتالى أمام قيم وأثمان تحددها سوق غير شخصية بلا تقابل أو تلاق مباشر بين فرد وفرد، وإنما هى نتيجة لتفاعل قوى غير شخصية من آلاف من الأفراد، وتجمعات غير ظاهرة من القوى الاقتصادية يطلق عليها الاقتصاديون الطلب والعرض. فهل قابل أحد منكم «الطلب» أو «العرض» أو تناول مع أيهما الغداء أو العشاء!

وليس الأمر كذلك مع دارسى السياسة والآداب والإنسانيات عامة. فأما السياسة، وخاصة السياسة المحلية، فهى علم السلطة والسيطرة، وبالتالى سيطرة طبقة

أو فئة أو حتى حضارة. ومن هنا الحاجة إلى التمييز بين غالب ومغلوب. وأما الإنسانيات والآداب فهى تهتم بما هو خاص ومتميز، فدارسو هذه الفروع يهتمون عامة بدراسة العنصر الإنسانى والاختلاف والتميز بين البشر. والاهتمام بالجانب الإنسانى هنا لاينصرف إلى ما هو عام ومشترك بقدر ما ينصرف إلى ما هو خاص وذاتى. فهذه الدراسات لاتركز على الخصائص العامة لدى البشر من حيث أنهم يولدون ويعيشون ويموتون، فهذه مشاكل العلوم الطبية والفيزيولوجية. كذلك فإن هذه الدراسات لاتهتم بالأفراد من حيث إنهم يأكلون ويتحدثون ويمرحون ويحبون ويكرهون، فهذه مهمة علم النفس والاجتماع، فهذا يتحدث عن شكسبير أو راسين وعبقرية اللغة الإنجليزية أو الفرنسية، أو المتنبى وعبقرية العربية، وليس عن خصائص اللغة بصفة عامة، وذلك يتحدث عن غرام روميو وجولييت أو قيس وليلى، وتقاليد الحب والغرام فى فيرونا بإيطاليا، أو فى البادية فى الحجاز، وليس عن الحب بشكل عام باعتباره علاقة إنسانية، وثالث يتحدث عن تقاليد تقديس الأرواح وتاريخ العظماء أو الانتصارات العسكرية والمواقف الوطنية أو مظاهر الشرف وتقاليده فى بيئة خاصة، وهكذا. هذه الدراسات تبحث فيما هو خاص ومتميز وذاتى. وقل مثل ذلك عن مختلف الآداب والفنون. فالفن الإسلامى يختلف عن الفن البيزنطى، أو عنه فى عصر النهضة. فالإبداع فى هذه الأمور يبرز عناصر التميز والذاتية. وليس من الغريب، والحال كذلك، أن يختلف موقف الأولين عن الأخيرين إزاء وحدة الجنس البشرى أو تعدده: أولئك يرون وحدة وتشابهاً بين البشر، وهؤلاء يرون بينهم اختلافاً وتميزاً.

وهكذا، فهناك من يرى تقارباً وتشابهاً بين الأفراد والجماعات، وهم محقون فى ذلك، فالنفس البشرية واحدة، وقد ساعدت التطورات التكنولوجية على التقليل من أسباب الاختلاف فى الزمان والمكان. وهناك من يرى، على العكس، أن هناك تمايزاً واختلافاً بين الأفراد والجماعات وهم أيضاً محقون، فالإنسان من حيث هو إنسان يتميز بالخصوصية والتفرد، والجماعات والأفراد وليدة تاريخ وذاكرة جماعية وبناء نفسى وحضارى لايمكن القفز عليه بل ولايجوز التغاضى عنه. وإذا كان كل من الموقفين على حق، فليس معنى ذلك أن لأى منهما كل الحق، وإنما فقط بعض الحق. ولعل السؤال الصحيح ليس فى مدى الاتفاق والاختلاف بين الأفراد والجماعات،

فالحقيقة أنهم متفقون ومختلفون معاً. وإنما السؤال هو فى تحديد مجالات الاتفاق والاختلاف، وفى كيفية توظيف كل من جانبى الاتفاق والاختلاف لسعادة البشر. فتجاهل وحدة البشرية، فضلاً عن أنه خطأ جسيم، فقد تترتب عليه آثار بالغة الإضرار للجميع. كذلك فإن التغاضى عن الفروق والاختلافات الحضارية، ليس فقط تجاهلاً لحقائق ثابتة بل إنه يمكن أن يؤدى -بافتراض إمكان تحققه- إلى إفقار شديد للجنس البشرى، وبما يمكن أن يكون وبالاً على التقدم وعلى الإنسان. فليس أخطر على الإنسانية من أن تتحول إلى كتلة صماء بلا تفاعل أو تناقض. الحياة والتقدم يعتمدان على التفاعل بين الاختلافات، وعلى أن يكون ذلك مظهراً للحيوية والتطور، وليس صورة لصراع البقاء. الاختلاف ليس مؤدياً بالضرورة إلى الصراع، والتنافس لايحول دون التعاون، وكل حضارة قادرة - بما تملكه من عبقرية وخصوصية- على دفع البشرية فى اتجاهات جديدة ومثمرة.

قد لايكون من الخطأ الاعتقاد بأن لكل حضارة روحاً خاصة تتمتع إزاءها بتميز، وربما تتفوق، على غيرها، كما أنها قد تعانى من قصور أو نقص فى جوانب أخرى قد لايعرفها غيرها. ولاشك أن الإسهامات المتعددة من مختلف الحضارات تضيف إلى التراث الإنسانى بما يعود على البشرية بكثير من الخير، وأحياناً بغير قليل من الشر أيضاً. ولكن المحصلة النهائية تكون غالباً إيجابية. ففى مجال الإسهامات الإيجابية، نذكر أن استحواذ فكرة «مابعد الحياة» على أذهان المصريين القدامى قد دفعتهم إلى التميز فى مجال «التشييد والعمارة» للمعابد والمقابر من ناحية، وربما أمور الكيمياء والتحنيط من ناحية أخرى، مما انتقل إلى الحضارات التالية. وبالمثل فإن اهتمام البابليين بتنظيم الزراعة المروية ومواعيدها قد دفعهم إلى تأمل الفلك وتطور الفصول، مما كان له أبعد الأثر على بداية دراسات «الفلك والرياضيات»، وكان انصراف الفينيقيين إلى التجارة، وبالتالى الحاجة إلى تسجيل المعاملات، هو الحافز على اكتشاف الأبجدية.

وإذا نظرنا إلى إسهامات الحضارات المختلفة فى العلوم المختلفة، نجد أنها تتفق عادة مع روح كل حضارة وذاتيتها. ففى مجال الرياضيات، مثلاً، نجد أن

الإسهام الكبير للإغريق كان فى مجال «الهندسة»، حيث كانوا يرون أن الكمال يتحقق فى الاتساق المكانى، حتى أن أفلاطون وضع على باب أكاديميته عبارة «لايدخل هنا من لايعرف الهندسة». وكان إدراك الإغريق للزمن يكاد يكون معادلاً لنظرتهم للمكان. فالتطور الزمنى والتاريخ بشكل عام يتم فى شكل دورات دائرية تعود كل مرحلة لتكرر نفسها. وإذا نظرنا إلى الإسهام الأساسى للعرب فى الرياضيات فإننا نجده فى مجال «الجبر» الذى وضع أسسه «الخوارزمى» فى بداية القرن التاسع. ولعلنا نذكر ولع العرب بالكلمة والرمز، فكان إبداعهم الأدبى فى الشعر، وجاءت معجزة دينهم بالقرآن، فلا عجب أن يتحقق إسهامهم الرياضى فى علم الرموز (الجبر). وجاء العصر الحديث والغرب مفتون بفكرة التغيير والتقدم. وها هنا «ليبنتز» ثم «نيوتن» يقدمان أداة رياضية قوية لدراسة معدلات التغيير (وخاصة خلال الزمن) فيما عرف «بالتفاضل والتكامل»، وحيث محور دراساتها معدلات التغيير، وبالتالى قياس مسار التقدم أو التراجع. ويمكن أن تتعدد الأمثلة، وتظل الحقيقة أن البشرية بمختلف حضاراتها قد أفادت من هذا التراكم المعرفى سواء فى علوم العمارة أو الإنسانيات. ولو لم يكن هاجسها الحياة بعد الموت كالمصريين، أو فى دراسات «الفلك والرياضيات»، ولو لم يكن ضبط مواعيد الزراعة المروية اهتمامها الأول كالبابليين، أو فى «الهندسة»، ولو لم تكن مثلها العليا – كالإغريق– فى مقاييس الجمال المكانى، أو «بالجبر»، ولو لم يحتل الرمز، كالعرب، نفس المكانة فى مخيلتهم، أو «بالتفاضل والتكامل»، ولو لم تستعبدهم كالأوربيين فكرة التقدم والتغيير. بل لعلنا نذكر أن حضارة ما قد تصل إلى اكتشافات أو اختراعات معينة، لتأتى حضارة أخرى تعيد استخدام هذه الاكتشافات والاختراعات فى مجالات أكثر فاعلية لم ترد على ذهن أصحابها الأوائل. ولعله «بيكون» الذى أشار إلى أن تقدم الغرب، قد اعتمد على ثلاثة اختراعات وصلت إليه من حضارة مختلفة. فتقدم الغرب يعود بشكل أساسى إلى الاكتشافات الجغرافية وتوسع حركة التجارة من ناحية، والقوة العسكرية والتوسع الاستعمارى من ناحية ثانية، وتقدم العلوم وانتشارها من ناحية ثالثة.، وكان اكتشاف البوصلة والبارود والطباعة هو أساس التقدم فى هذه المجالات. وهذه الاكتشافات الثلاثة ظهرت فى الصين ولم تخرج استخداماتها – باستثناءات محدودة– عن التسلية فى المهرجانات أو الألعاب فى قصور الإمبراطور،

وها هو الغرب يوظفها فى زيادة قدراته الاقتصادية والعسكرية والسياسية، ففتح بذلك مجالاً هائلاً لتقدم البشرية ومآسيها على السواء.

والآن نعود إلى النقطة المحورية فى مقالة «هنتنجتون» حول صراع الحضارات، فهل من الصحيح أن هذا الصراع حتمى، أو فى الأقل كبير الاحتمال؟ ولنبدأ باستقراء التاريخ. حقاً لقد عرف التاريخ صراعاً بين الحضارات، فحروب الإغريق مع الفرس يمكن أن تندرج تحت هذا العنوان، وكذا حروب العرب والإسلام مع الروم أو الفرس، الشىء نفسه ينطبق على الحروب الصليبية، وحروب الأسبان مع سكان أمريكا الأصليين من الهنود الحمر، ويمكن أن تتعدد الأمثلة. ولكن الحروب والصراعات بين دول وجماعات داخل الحضارة الواحدة لاتقل عدداً أو خطورة عن الحروب بين الحضارات، بل لعلها تزيد. ويكفى أن نستحضر تاريخ أوروبا -والمفروض أنها تنتمى إلى حضارة واحدة- فهو تاريخ حروب وصراعات لم تنقطع فى أية فترة على مدار التاريخ القديم والحديث. فالحروب بين أثينا وإسبرطة، والتى خلدتها كتابات «ثيوديدس» وخطب «بيركليز»، لا تحتاج إلى بيان. ورغم هذا، فإن كلاً من أثينا وإسبرطة، ومن تحالف معهما من المدن الإغريقية، ينتمون جميعاً إلى الحضارة الهيلينية، ويتحدثون اللغة نفسها، ويعبدون الآلهة نفسها. واستمر تاريخ أوروبا فى حروب متصلة، لعل أشهرها الحروب الدينية، ثم حروب نابليون، وقد شهد القرن العشرون ثلاث حروب عالمية اسماً وهى فى حقيقتها حروب أوروبية. وليست الحضارة الأوروبية وحدها ضحية الحروب والصراعات بين الأشقاء، بل إن هذا الأمر عام وشامل، فالدولة الإسلامية كما عرفت نزاعات وحروباً مع حضارات أخرى، شهدت- ربما بشكل أعنف- الصراعات الداخلية؛ الأمويون مع الهاشميين، والعباسيون مع العلويين، والفاطميون مع العباسيين، السنة مع الشيعة، والعثمانيون مع المماليك، وهكذا. ولعل أقرب الأحداث إلى أذهاننا هو غزو العراق للكويت، وقبلها حرب العراق مع إيران، وهى جميعاً دول إسلامية. وبذلك فإن التاريخ لايساعد فى دعم فكرة صراع الحضارات، الصراع موجود دائماً بين الحضارات كما هو موجود داخل الحضارة الواحدة.

وعادة ما ينشأ الصراع إذا وجد تعارض فى المصالح أو فى العقائد دون توافر وسيلة للتصالح السلمى حولها. الاستغلال والتعصب هما أساس الصراع، سواء داخل

الحضارات أو فيما بينها. المشكلة ليست مشكلة حضارات مختلفة بقدر ما هى مشكلة استغلال أو تعصب، سواء كان هذا حقيقياً أو كان متصوراً، ولذلك فلا يقل أهمية وخطورة عن حقيقة الاستغلال والتعصب فى ذاته مسألة تصور أو إدراك perception هذا الاستغلال أو ذاك التعصب، ومن هنا تأتى أهمية صورة الغير أو الوعى بالغير. فقد يخلق الإعلام أو الرأى السائد صورة عن الغير كما لو كان يسعى لفرض سيطرته ومصالحه، أو إملاء أفكاره وعقائده، ومن ثم يصبح عدواً. وليس معنى ذلك أن العدو هو مجرد صورة يفرضها الإعلام، فالحقيقة أن النزعة للاستغلال أو لفرض العقائد موجودة دائماً. ولعله أحد قوانين الطبيعة أن يحاول القوى استغلال الضعيف. وليس ذلك حكراً على حضارة دون أخرى، فهو يكاد يكون قانوناً إنسانياً. ومن هذه الناحية فإن الصراع والمقاومة هما أيضاً أحد وسائل الجنس البشرى لمنع أو تقليل الاستغلال أو سطوة العقيدة الواحدة. فالصراع من أجل فرض المصالح أو العقائد من ناحية ومقاومتها من ناحية أخرى، هو قضية مستمرة وليس معركة واحدة فاصلة، فهناك دائماً أقوياء يحاولون فرض مصالحهم وعقائدهم، وستظل هناك دائماً مقاومة ومعارضة لهم.

ويستمر التاريخ وتتتابع الملحمة الإنسانية فى سبيل مزيد من التحرر، ولن نصل أبداً إلى «يوتوبيا» يحل فيها العدل والحرية الكاملان، وإن كان حظنا منهما يمكن أن يزيد باستمرار، وهذه نعمة من الله. فالجنة لن تتحقق على الأرض، هناك دائماً نقص وقصور، هناك دائماً أمل نحو مستقبل أفضل وحرية أكبر واستغلال أقل وسيطرة أقل، ومع وجود هذا الأمل، تبقى الحاجة إلى العمل والاجتهاد، فالخلود للراحة والاطمئنان ليس من طبيعة الحياة، وإنما هو جائزة ما بعد الحياة، لمن يستحقها.

ويجرنا ما تقدم إلى الحديث عن دور المغلوبين إزاء مستغليهم من حضارات أخرى أو من الحضارة الواحدة. فقد كثر الحديث عن استغلال الأقوياء وتسلطهم بما لاحاجة لمزيد عليه، وإنما قد يكون من المناسب أن نؤكد أيضاً على مسئولية الضعفاء، وهى فى كثير من الأحوال تعادل أو تجاوز مسئولية المعتدين عليهم. ولعلنا نذكر ما قاله «مالك بن نبى» عن المسئولية الجزئية للمستعمرات عن حظها، لأنها إلى حد بعيد دول

«قابلة للاستعمار» أو مستدعية له، فمن النادر أن تكون الضحية بريئة تماماً عن مصيرها، وفى أغلب الأحيان تكون الضحية شريكاً متواطئاً مع جلادها. وبوجه خاص فإن بعض ما يعرفه عدد من الدول الضعيفة من أنواع الاستبداد والاستغلال والفساد يساعد على تشويه صورها وتبرير المواقف العدائية تجاهها. ورغم أن مثل هذه الأمور كثيراً ما تكون قولة حق يراد بها باطل، فلا أقل من أن نعترف بأننا بفعلنا نمكن الآخرين منا. والدول الكبرى والقوية تسعى -ولاشك- لتحقيق مصالحها، ولكن هذه المصالح يمكن أن تتحقق عن طريق الاستغلال أو المشاركة، والأمر يتوقف إلى حد بعيد على ما تقدمه الدول الصغيرة من أشكال للتعامل، فرغم أن الولايات المتحدة قد هزمت اليابان فى الحرب العالمية الثانية -وهى من حضارة مختلفة تماماً- كما استخدمت ضدها القنابل الذرية، فإنها قد أقامت معها ما يشبه الشراكة السياسية والاقتصادية بعد الحرب، لأنها أدركت أن قيمة اليابان كشريك تفوق مرات ومرات قيمة اليابان كتابع أو عميل.

وإذا كانت معظم أسباب الصراع ترجع إلى تعارض المصالح والعقائد، فيجب الاعتراف بأن تقدم أشكال الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وفى مقدمتها قيمة التسامح تقلل من فرص تفجر الخلافات فى شكل حروب صارخة. فالنظم الديمقراطية التى تحترم حقوق الإنسان أكثر توافقا مع فكرة حل المنازعات سلمياً بعيداً عن العنف. ولم يخبرنا التاريخ عن أية حروب وقعت بين دول تأخذ بالنظم الديمقراطية الليبرالية، فهذه دول منطقها الحوار والمناقشة وليس القهر أو الحرب. وكثيراً ما كان الحديث عن المصالح القومية للدول أو عقائدها المذهبية والصراع من أجلها مع الآخرين، مجرد أساليب يستخدمها حكام الدول الشمولية والاستبدادية لإلهاء عواطف الجماهير بعيداً عن المطالبة بالحرية والإصلاح وتوجهها نحو عدو خارجى بمقولة أنه يهدد المصالح الحيوية للدولة أو عقائدها المذهبية. وكم من شعوب ساقها حكامها إلى حروب وصراعات بسبب مصالح اقتصادية أو مذاهب عقائدية وهمية من أجل تأكيد بقاء الحكام، ودون أن تجنى الشعوب من ورائها شيئاً يتناسب مع تضحياتها فى هذه الحروب. ومن هنا فإن الديمقراطية واستعادة الشعوب لحقها فى حكم نفسها قد يكون فى الوقت نفسه وسيلة لتقليل النزاعات والحروب بين الحضارات أو داخلها.

بقى أن نتساءل أخيراً: هل يؤدى الاحتكاك بين الحضارات والأخذ والعطاء إلى تهديد هوية المتلقى وأصالته؟ وبشكل خاص، هل تمثل حضارة الغرب غزواً حضارياً يهدد أصالة حضارتنا وقيمنا؟ هذا سؤال كبير. إذ يرى البعض أن التعامل مع الغرب لايمكن أن يتم بالاختيار والانتقاء، فإما نأخذ عن الغرب كل شيء، فنصبح غربيين أو أشبه بالغربيين، أو أن ندير ظهرنا كلية لهم حماية لأصالتنا ونقائنا. وتعلمنا الخبرة التاريخية أن فكرة الاقتباس الكامل غير ممكنة عملياً، حتى لو أردنا ذلك. فمن المستحيل أن يكون مجتمع صورة كربونية مطابقة لمجتمع آخر. فحتى فيما بين الدول الغربية، فإن طبيعة المجتمع البريطانى تختلف عن الفرنسى أو الإيطالى سواء فى النظام السياسى أو شكل العلاقات الاقتصادية أو السلوك الاجتماعى. ويظهر الأمر بوضوح أكبر عندما نقارن بين الولايات المتحدة واليابان، فرغم اعتناقهما النظام الاقتصادى والسياسى نفسه، ومع غلبة مظاهر المجتمع الصناعى الحديث فى كل منهما، فإن شكل الحياة وقيم المجتمع فى اليابان ليست متطابقة مع تلك السائدة فى الولايات المتحدة الأمريكية. كذلك ليس صحيحاً أن الاحتكاك والتأثير بين حضارتين يكون عادة فى اتجاه واحد بين حضارة تعطى وحضارة تتلقى، فحتى أضعف الحضارات تركت آثار أصابعها على أرقى الحضارات وأحدثها. فالأمريكيون الأوائل لم يتحصنوا تماماً من التأثر بالتقاليد السائدة بين الهنود الحمر. التلاقى الحضارى بطبيعته أخذ وعطاء. وهكذا، فإننا نعتقد أن التخوف من زوال الهوية نتيجة لالتقاء الحضارات تخوف فى غير موضعه، بل وكثيراً ما كان هذا التلاقى والأخذ والعطاء مناسبة لتأكيد الهوية وإبراز الأصالة وليس تهديداً لها. وأية هوية أو أصالة تلك التى تتعرض للضياع والفقدان عند أول اتصال بالآخر. إنها هوية هشة، زائلة، وأصالة مغشوشة، لاتستحق البقاء.

وبعد، هذه بعض الانطباعات لغير متخصص فى موضوع يهم المتخصص وغير المتخصص على السواء. والله أعلم.

الكوكبة
أساس الظاهرة الاقتصادى الاجتماعى
إسماعيل صبرى عبدالله

توطئة:

تعلمنا فى أصول الفقه أن «الحكم على الشىء فرع عن تصوره». ومن ثم يتعين على الباحث فى ظاهرة أن يبدأ بتحديد موضوع بحثه، وقد يلجأ فى ظروف معينة إلى عزل - مؤقت بالطبيعة - لذلك الموضوع عن ظواهر أخرى يرتبط بها بروابط تتراوح بين الوثوق والوهن. والغريب أن معظم من يشيرون إلى الظاهرة موضوع التحليل هنا يكتفون ببعض من أعراضها أو تجلياتها (كما يقال هذه الأيام). وفى حدود قراءاتى العلمية صادفت تعريفاً ورد فى وثيقة صادرة عن لجنة دولية مستقلة[1]، وأعتمده كتعريف إجرائى على الأقل، وهو بالنص:

«التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون حاجة إلى إجراءات حكومية».

وأهم ما يبرزه هذا التعريف أننا بصدد ظاهرة جديدة لم تكن معروفة قبل النصف الثانى من القرن العشرين. وبالتالى لم تكن محل دراسة سابقة فى أى من العلوم الاجتماعية. فكل تلك العلوم مهما بلغت من التعقيد أو التبسيط وما حفلت من مناهج ونظريات، كانت تخاطب دولة ذات حدود معروفة أو مجتمعاً معيناً. ويسمى التحليل نظرياً إذا درس مجتمعاً (دولة) مفترضاً ومعبراً عن كيانه فى صورة مجردة. أما إذا درس مجتمعاً قائماً بذاته فهو اقتصاد تطبيقى أو اجتماع «إمبريقى». أما ما كان أبعد من هذه الدولة القومية فهو علاقات بين الدول. وهذا واضح فى القانون الدولى وفى باب العلاقات الاقتصادية الدولية الملحق بالنظرية الاقتصادية على سبيل المثال[2]. والتداخل الواضح المشار إليه فى التعريف لم يكن حتى الآن محل دراسة

قائمة بذاتها تضيف نوعاً جديداً من فروع العلم الاجتماعى. حتى الفلاسفة ومؤلفو كتب «اليوتوبيا» لم ينظروا بعناية، ولا حلموا بشمول الأوضاع الحالية والظاهرة الجديدة التى عرَّفناها للتو. فجوهر «الكوكبة» هو ما يتجاوز اعتبارات السيادة الوطنية، ويخلق نوعاً من القوة الاقتصادية تؤثر فى جوانب كوكبنا، دون أن تقابلها سلطة سياسية على المستوى فوق القومى Superanational نفسه. ونرجع مرة أخرى إلى أصول الفقه لنقول: إن لكل معلول علة، وإن الجهد العلمى يجب أن يكشف عنها ولايقف عند توصيف المعلول.

وهذه العلة عندى هى طبيعة الرأسمالية. وما يسمى «اقتصاد السوق» هو بالدقة الاقتصاد الرأسمالى، فالأسواق ذات تاريخ يرجع فى أقل تقدير إلى الألف الأول قبل ميلاد المسيح. وعلى مر القرون ازدهرت الأسواق فى الصين والهند والوطن العربى حين كان النظام الإقطاعى يحكم أوروبا بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية فى القرن الخامس الميلادى. وما جاءت به الرأسمالية هو الإنتاج للبيع إلى مشترين غير معروفين بأشخاصهم، كما كانت الحال فى الصناعات الحرفية. ولم يكن هذا التحول أمراً عادياً، بل كان الأساس فيما اتسمت به الرأسمالية من سعى دءوب لتوسيع أسواقها إلى كل ما تصل إليه من أجزاء الأرض. ولابد هنا من التذكير بسمات جوهرية لهذا النمط من الإنتاج:

١) سعت الرأسمالية الغربية منذ نشأتها الأولى إلى فرض *مصالحها على العالم* كله. وقد ذكر «البيان الشيوعى»، الذى نحتفى بالذكرى المائة والخمسين لصدوره، هذه السمة بكل جلاء. وفى هذا المسعى تطورت الأدوات والأساليب والغايات من النهب السافر إلى الاستغلال الاقتصادى الصرف.

٢) أكد "ماركس" فى أكثر من موضع أن الرأسمالية تخالف أنماط الإنتاج السابقة لها من حيث اعتمادها على الصناعة التى من طبيعتها التطور. فهدف تعظيم الربح يدفع *الرأسماليين إلى العمل بدأب على زيادة إنتاجية العمل*، وسبيل ذلك هو «التكنولوجيا»، وأحسب أن المفكر الكبير كان أول من صك هذا التعبير والذى يعنى التجديد والتغيير فى تقنيات الإنتاج. فى حين اقتصر الاقتصاد الأكاديمى على الإشارة إلى تقدم التقنية على أساس أنه متغير مستقل يمكن أن يغير أوضاع

سوق معينة، ولكنه غير محكوم بآليات السوق. وقال "أنجلز": «إن عامل الغد سيكون مهندس تنفيذ»، أى أن العمل الذهنى سيحل محل العمل اليدوى.

٣) يتجه رأس المال نحو *التركز* فى عدد محدود من المنشآت، وبالتالى هيمنة كبار الرأسماليين على حركة الرأسمالية فى مجموعها. فالشركات الرأسمالية كالسمك يأكل كباره الصغار طوال تاريخ الرأسمالية كله.

٤) لازمت الحربُ الرأسماليةَ منذ نشأتها الأولى فى القرن السادس عشر. بدأت بحروب تكوين الدول الأوروبية التى نعرفها الآن، وتكررت بانتظام حتى الحرب العالمية الثانية، مروراً بحروب اقتسام المستعمرات وغزو القارات. وأنقل هنا عن الموسوعة البريطانية جملة بالغة الدلالة: «كانت الحرب عاملاً هاماً فى نشر المدنية الغربية عبر العالم، وفى خلق الشروط المواتية لظهور مدنية عالمية»، هكذا شهد شاهد جليل من أهلها. ويشير نفس المرجع نفسه إلى ما سُمِّى «الحروب الدينية»، وهى سلسلة متصلة من الحروب التى عاشتها أوروبا غداة انتشار الإصلاح الدينى (البروتستانتية بالمعنى الواسع، مصحوبة برغبة بعض الملوك فى الحد من صلاحيات الكنيسة الكاثوليكية فى الشئون الداخلية لممالكهم). وقد أشعل العامل الدينى فى تلك الحروب مشاعر الجماهير التى اندفعت للقتال. وتميزت هذه الحروب «بسلسلة من الأعمال الوحشية والتدميرية جعلتها أكثر الحروب فظاعة حتى بداية القرن العشرين». وامتدت تلك الحروب فى القرن السابع عشر فيما عرف باسم «حرب الثلاثين عاماً» التى انتهت بصلح ويستفاليا (١٦٤٨)، وفيها بدأ استخدام البارود والأسلحة النارية. وشهد القرن الثامن عشر نشأة الجيوش النظامية المحترفة وانتهاء الاعتماد على الحشد غير المتجانس وغير المدرب الذى ميز فترة الحروب الدينية. وتكررت حروب محدودة حول رسم حدود الدول وتغييرها بضم هذه المقاطعة أو تلك. وفى النصف الثانى منه كانت حرب الاستقلال الأمريكية، وتلتها حروب الثورة الفرنسية فى العقد الأخير من القرن، التى استمرت فى ما يسمى حروب نابليون إلى ١٨١٥. وفى القرن التاسع عشر كانت حروب توحيد ألمانيا (ضد النمسا ثم ضد فرنسا)، وحروب توحيد إيطاليا، وغزو الولايات المتحدة للمكسيك، والحرب الأهلية الأمريكية، وحروب روسيا القيصرية فى آسيا

الوسطى والقوقاز ضد الدولة العثمانية. وأخيراً دفعت الرأسمالية الغربية بالبشر فى حربين عالميتين فى النصف الأول من القرن العشرين، تفصل بينهما عشرون عاما فقط. وكان فى كل حكومة وزارة للحرب (واسم وزارة الدفاع لم يظهر إلا بعد الحرب العالمية الثانية)؛ لأن الحرب كانت جزءاً لايتجزأ من كيان وحياة الدولة الرأسمالية، وفترات السلام تشغل بالاستعداد لحرب قادمة.

وسنعود للحديث عن اختفاء الحرب بين الدول الرأسمالية فى النصف الثانى من القرن العشرين وآثاره على تركيب الرأسمالية.

(٢)

أولا: جدلية قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج

يعرف كل من اقترب من الماركسية مقولة إن تطور قوى الإنتاج إذا تعارض مع علاقات الإنتاج التى تكونت تاريخياً بسببه - ولكنها أصبحت عقبة تحول دون المزيد من التطور، وقع المجتمع فى أزمة إما أن تنجح ثورة فى تغييرها على نحو مواتٍ لهذا التطور وإما أن ينهار المجتمع. وأعتقد شخصياً أن انهيار الاتحاد السوفيتى يرجع أساساً إلى أن علاقات الإنتاج (أنساق تسيير الاقتصاد والمجتمع والتخطيط الإلزامى) التى نجحت فى البداية فى تصنيع البلاد وتطويرها علمياً وتكنولوچيا أصبحت بيروقراطية تقيد المزيد من التطوير. وكان من الوارد أن ثورة ثانية تغير تلك العلاقات على نحو يدفع إلى مزيد من التقدم والازدهار وتجديد النموذج الاشتراكى. ولكن عجز المجتمع، لظروف كثيرة، عن تلك الثورة فانهار وتفكك وتخلف. ولكن مقولة "ماركس" ليست فى اتجاه واحد؛ إذ من الوارد أن تتعدل علاقات الانتاج على نحو يدفع إلى تقدم بصورة أو بأخرى دون تغيير نمط الإنتاج تغييراً جذرياً. وتلك الجدلية موجودة أيضاً بين البنية التحتية (نمط الإنتاج) والبنى العلوية. ولاتحسم البنية التحتية الأمر إلا فى النهاية in the last resort؛ لأنها توفر الأساس المادى لبقاء المجتمع. وعلينا أن نعيد قراءة التطور التاريخى لنمط الإنتاج الرأسمالى الغربى حتى نفهم جيدا ما يحدث حالياً.

١) ظروف نشأة الرأسمالية والثورة الصناعية الأولى:

يقال عادة إن الرأسمالية نشأت نتيجة للثورة الصناعية التى تمثلت فى توليد طاقة ثانوية (البخار) من طاقة أولية (الفحم ثم البترول) أكثر فاعلية من الطاقة البشرية وطاقة الرياح، وطاقة الحيوان والمياه فى استخداماتها الأولية. وتلك مغالطة كبرى، فاختراع أدوات أو آلات جديدة لايكفى بذاته لتغيير المجتمع. لقد عرفت الصين البارود قبل أن تعرفه أوروبا، ولكنها استخدمته فى غرض سلمى محض هو الألعاب النارية، فى حين حولته أوروبا إلى سلاح قاتل. كذلك عرفت الطباعة قبل جوتنبرج بكثير واستخدمتها فى صناعة أوراق اللعب (الكوتشينة). أما فى أوروبا فكانت الترجمة الألمانية للكتاب المقدس من أول ما طبع. وأخيراً بنت الصين سفناً أقوى من تلك التى حملت كولومبوس عبر المحيط الأطلسى، ولكنها لم تفكر فى عبور المحيط الهادى، ولا دليل على أنها توافدت على ساحل إفريقيا الشرقى، واكتفت بطريق الحرير لنقل صادراتها إلى أقصى الغرب فى أوروبا. ونجاح اختراع جيمس وات دخل سريعا دائرة الإنتاج، لأن المصانع اليدوية التى أخذت بالتقسيم الفنى للعمل كانت مهيأة لإحلال الآلة محل قوة الإنسان العضلية فى المصانع اليدوية **manufactures** التى ظهرت فى بريطانيا وهولندا وفرنسا بنوع خاص. وكان لدى أصحاب تلك المصانع «التمويل» اللازم للاستثمار فى صناعة الآلات الجديدة وتطوير الإنتاج فى مصانعهم.

والواقع أن نشأة الرأسمالية ترجع إلى القرن السادس عشر؛ إذ فيه بدأ ظهور طبقة رأسمالية فى أوروبا التى كانت تحاول الخروج من العهد الإقطاعى. وكانت هذه الطبقة تجمع رءوس الأموال من «التجارة الخارجية»، وهى أساساً استيراد سلع من الصين والهند وبلاد العرب وإفريقيا يقبل عليها أهل الثراء وتحقق أرباحاً كبيرة. كما أن موقف الكنيسة من الإقراض بفائدة يتفق عليها الدائن والمدين تغير. فهى كانت تحظر الربا طوال العصور الوسطى. وهذا ما جعل عمليات الائتمان احتكاراً لليهود (حيث يحظر دينهم تعاطى الربا فيما بينهم فقط، وهو جائز مع غير اليهود)، وهو ما كان من عوامل شعور العامة المعادى للسامية. ولكن الإصلاح الدينى وصمت الفاتيكان أسقطا عملياً حظر الربا. وظهرت البنوك «المسيحية» فى جوار روما فى سهل لومبارديا، ونشرها الإيطاليون فى أجزاء من أوربا الغربية[٣]. وتركزت هذه

البورجوازية فى المدن التى نجحت بصورة أو بأخرى فى الإفلات من سلطة سادة الأقاليم من أمراء الإقطاع. ففى إيطاليا استقلت بعض المدن التجارية مثل جمهورية البندقية، أو كعاصمة لإقليم يحكمه أمير يتفهم مصالح التجار ويرعاها ويأخذ منها نصيبه (فلورنسا فى إمارة توسكانيا). واشترت بعض المدن حريتها من السيد الإقطاعى، وحملت صفة الحرية فى اسمها[٤]. وأنشأت أحياناً مدناً جديدة، ولكن معظمها دخل فى تحالف مع سلطة الملكية المطلقة لكسر شوكة الإقطاعيين. ومن ناحية أخرى نشأت الرأسمالية فى عصر ما بعد النهضة وظهور العلوم الحديثة والفلسفة الجديدة ومناهج البحث العلمى الخلاقة. ولما كان معظم هؤلاء العلماء والمفكرين مكروهين من الكنيسة، ولا محل لهم فى بلاط الملك أو دوائر النبلاء، فإنهم وجدوا القبول والترحيب فى صالونات كبار البورجوازيين واسعى الثراء. ومن ثم اكتسبت الطبقة الجديدة ثقافة رفيعة، وآمنت بالتقدم العلمى وساهمت فى إحداثه. وخير دليل على هذا كله أن مغامرة كولومبوس فى السعى إلى طرق أبواب الهند، بالإبحار غرباً، لم تكن متصورة قبل أن يقتنع الإنسان فى ضوء ما أثبته كوبرنيكوس وجاليليو وغيرهم من الفلكيين من أن الأرض كروية. ومن الناحية الأخرى حصل «المكتشف» الإسبانى على التمويل اللازم لمغامراته من بيت تجارى كبير فى "جنوا" اسمه "شنتوريونى" Centuri-one.

وفى مثال آخر نجد أن البحث فى استخدام البخار كطاقة محركة بدأ فى ١٦٠١ على يد الإيطالى ديلا بورتا (١٥٣٥–١٦١٥)، وتلته محولات تطوير طوال القرن السابع عشر ثم فى القرن الثامن عشر، كانت محاولة "وات" الناجحة الثانية عشر منها. وأقر "وات" بالشكر «لرجل الأعمال» بريطانى اسمه ماثيو بولتون؛ لأنه وفر لأبحاثه التمويل اللازم. ومن الإفراط أن أذكِّر هنا بعلامات الفكر والعلم المضيئة التى ظهرت فى القرون الثلاثة التى تلت عصر النهضة. وأكتفى بأن أبرز واقع التراكم المعرفى الذى سار جنبا إلى جنب مع التراكم المالى، مما وفر القاعدة الصلبة لقفزة إنتاجية نوعية هى الثورة الصناعية الأولى. ويبدو الجانب الجدلى الذى أشرنا إليه فى أن استخدام طاقة البخار لم يقتصر أثره على تضخم ثروات الرأسماليين، بل إنه غيَّر حياة المجتمعات القائمة، وجعل من الصناعة الآلية قلب النشاط الرأسمالى. ويكفى أن

نشير إلى السكك الحديدية والسفن البخارية وما أحدثته من ثورة فى انتقال السلع والأفراد. وعلى المستوى الاجتماعى نكتفى بتكوين الطبقة العاملة الصناعية وتصديها للحد من قسوة ظروف العمل وقلة الأجر، والثورة الفكرية التى تجسدت فى عشرات من كتابات مفكرين يدعون إلى الإصلاح الاجتماعى أو التغيير الثورى للمجتمع.

ومن الناحية الأخرى اصطحب تنامى البورجوازية الغزو الأوروبى لمعظم أجزاء الكوكب، واقتلاع شعوب من أرضها (فى العالم الجديد)، وقمع واستغلال شعوب أخرى. وهذا الاستعمار كان ظاهرة جديدة. فقد عرف العالم قبل الرأسمالية توسيع أسرة مالكة للأرض التى تحكمها على حساب جيرانها، أو ابتلاع حضارة جديدة حضارة سابقة (الرومان واستيعاب الأتريسك)، كما شهد الهجرات الجماعية الغازية التى تنهب كل بلد تحل فيه، ثم تنحسر تاركة بعض عناصر تكوين وحدات إقليمية جديدة. ولكن الاستعمار الغربى لم يكتف بجباية الجزية من المستعمرات، كما كانت تفعل الإمبراطورية الرومانية أو الإمبراطورية العثمانية. وإنما تدخل فى حياتها الاقتصادية ليشكلها على النحو الذى يخدم مصالح الدولة الاستعمارية من خلال أوضاع الإنتاج والملكية والتوزيع وانتقال المنتجات الأولية ورءوس الأموال. ولهذا نقول إن المستعمرات عرفت بصورة أو بأخرى تنمية مشوهة متوجهة لخدمة المستعمرين ومهدرة حاجات المواطنين. وتلك هى حقيقة ما يسمى «التخلف». وما نريد التأكيد عليه هو *أن تطور الرأسمالية الغربية فيما بعد الثورة الصناعية، وحتى الآن لم يكن متصوراً بدون الاستعمار والتبعية*. فالرأسمالية الغربية حتى هذه اللحظة تمتص جزءاً كبيراً من الفائض الاقتصادى الذى يتحقق فى أقطار العالم الثالث نتيجة للتبادل غير المتكافئ. وهذا المورد الإضافى هو الذى يسَّر لها إرضاء عدد كبير من سكان بلادها مع زيادة أرباحها فى الوقت ذاته. كما أن الهجرة الضخمة إلى القارات المكتشفة خلصت البلدان الرأسمالية من ملايين من الفقراء الذين كان من الوارد أن يهددوا الهيمنة الرأسمالية فى مجتمعاتهم الأصلية.

٢) مرحلة الإمبريالية:

شهد العقد الأخير من القرن الخامس عشر أحداثاً مهمة، سجلت بداية انتقال مركز القوى من آسيا وشمالى إفريقيا إلى أوروبا. ففيه دار الأسطول البرتغالى بقيادة

فاسكودا جاما حول إفريقيا، ووصل إلى سواحل الهند. وفيه عبر كولومبوس بأسطوله الصغير المحيط الأطلسى (بحر الظلمات فى لغة الجغرافيين العرب). وفيه أخيراً سقطت غرناطة آخر معقل عربى فى إسبانيا. وفى حين كانت فلسفة ابن رشد العامل الفاعل فى تطوير الفلسفة الأوروبية، أحرق العرب كتبه، وجعلوا من الاشتغال بالفلسفة إثماً كبيراً، وتهمة يحرص كل كاتب على التبرؤ منها. وكان كل ذلك مَعْلَماً مهماً لتطور تاريخى أعاد رسم خريطة العالم السياسية والاقتصادية والثقافية.

وتحتل العقود الثلاث الأخيرة من القرن الثامن عشر المَعْلَم الثانى بأحداث بالغة الأهمية. ففى هذه الفترة ظهرت أوضاع جديدة تماماً على رأسها، بالطبع، اكتشاف طاقة البخار، ولكن الفترة نفسها شهدت نشأة الدولة القومية التى تنتمى إلى الأمة وبداية حلولها محل الملكية المطلقة التى تضم رعايا الملك. وكانت الولايات المتحدة بعد استقلالها عن بريطانيا فى ١٧٧٤ أول شكل عملى للظاهرة الجديدة. ثم كانت الثورة الفرنسية فى ١٧٨٩، التى ألغت الملكية، وأقامت الجمهورية، وأعلنت أن الأمة مصدر السلطات، وأفرادها مواطنون متساوون أمام القانون. وأخيراً نشر "آدم سميث" فى ١٧٧٦ كتابه الأشهر «تحقيق فى طبيعة وأسباب ثروة الأمم»، الذى يرى الناس فيه أول كتاب فى علم الاقتصاد، وبالتالى يعدون سميث مؤسس هذا العلم. وأهم ما فى الكتاب أن ثروة الأمة ليست كمية ما تملكه من ذهب وفضة، وإنما ما ينتجه عمالها من سلع، وبالتالى فالعمل هو أساس القيمة. ثم أطال فى شرح مزايا تقسيم العمل الفنى داخل المصنع مبيناً ما نسميه الآن زيادة القيمة المضافة بزيادة إنتاجية العمل.. وأخيراً الدعوة إلى امتناع الدولة عن التدخل فى عمليات الإنتاج والتوزيع، وأن تتركها إلى السوق حيث «اليد الخفية» -أى آليات السوق- كافية لضبط مسيرة الاقتصاد القومى. وفيه بدأ حصد رصيد الفكر العلمى وبدايات العلم الاجتماعى ("عصر الأنوار" كما أسماه الفرنسيون).

وتسلحت البورجوازية بهذا كله لتسقط الملكية، وتصفى الإقطاع، وتستولى على السلطة فى قطر بعد الآخر باسم الأمة والدولة القومية الليبرالية. وكان هذا النعت يعنى فى الأساس حرية المالك فى التصرف (أو حتى إساءة التصرف) فى أمواله بغير قيد أو تدخل من السلطة السياسية. وكانت قوانين الانتخاب المتتابعة تعطى حقَّ التصويت

لذوى الملكية أو بشكل غير مباشر دافعى الضرائب المباشرة. وظل الفقراء والمستغَلون محرومين من حق التصويت. ولم ينتشر مبدأ الاقتراع العام إلا بنضال وثورات الفئات الشعبية عبر أكثر من مائة عام. لقد أعلنت الثورة الفرنسية مبدأ الاقتراع العام، ولكنه سرعان ما دفن، ولم يتقرر بشكل نهائى إلا فى ١٨٧٥. ولم يستقر فى بريطانيا إلا فى أوائل القرن العشرين، فالانتقال من الليبرالية إلى الديمقراطية كان ثمرة الكفاح الشعبى، ولم يكن يوماً منحة من البرجوازية. واستخدمت البورجوازية المنتصرة سلطة الدولة فى إعادة ترتيب أوضاع المجتمع: الدستور، مجموعات القوانين المدنية والتجارية والجنائية، التى جعلت حرية المالك أساساً لمبدأ حرية التعاقد، وأن العقد شريعة المتعاقدين، ولايتجاوز القانون حدود توفير الإطار العام لممارسة هذه الحرية. كما استخدمت الجيش النظامى وقوات الشرطة فى منع الإضراب، وحظر النقابات، وضرب المظاهرات، وقمع التمرد، وتصفية الثورات المقاومة للرأسمالية، وتوفير الأمان لمن يملكون ضد من يفكر فى المساس بحقوق الملكية. ونظمت الدولة القضاء وإجراءات التقاضى حفاظاً على حقوق الملكية فى الأساس. وأسهمت الدولة باهتمامها بالتعليم على مختلف مستوياته فى توافر العمالة المؤهلة التى تريدها الصناعة الحديثة. كما أنها عزلت فى البلاد الكاثوليكية السلطة والإدارة العامة وقوانين الأسرة عن نطاق نشاط الكنيسة وتدخل الفاتيكان. أما فى البلاد البروتستانتية، فإن الكنيسة منذ نشأتها رفضت المركزية، ونفت وجود «بابا» أصلاً. وقد اهتمت الرأسمالية الغربية اهتماماً كبيراً بتطوير الجيش نظاماً وتسليحاً. فهى المستفيد الأساسى من ميزانية وزارة الحرب بما تورده للقوات المسلحة من غذاء وكساء ومبان وسلاح. وحتى فى الحالات التى تنتج فيها الدولة بعض الأسلحة، فإن الشركات الرأسمالية تورد لها مستلزمات الإنتاج. كما أن بعض الماركسيين قد أشاروا إلى أن صناعة السلاح تنتج سلعة لاتطرح فى الأسواق وإنما تشتريها الدولة. وبالتالى هى إنتاج لايزيد من كميات السلع المعروضة فى الأسواق، ومن ثم لايؤدى إلى انخفاض فى الأسعار، وأن الحرب فى نظرهم وسيلة لاستيعاب جزء من فائض الإنتاج. ولكن هناك ما هو أهم من ذلك ألا وهو غزو الأراضى غير الأوروبية وتحويلها إلى مستعمرات، يشتغل أهلها أساساً فى إنتاج المواد الأولية اللازمة للصناعة المتنامية، وأسواق لسلع الاستهلاك الأوروبية.

وخلال القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى شهدت أوربا والولايات المتحدة الأمريكية ثم اليابان – فى الثلث الأخير من ذلك القرن وأوائل القرن العشرين – ظواهر بالغة الأهمية:

(أ) الشركات الاحتكارية:

كان طبيعياً أن يأكل كبار السمك صغاره كما ذكرنا. فالإنتاج الكبير يخفض من تكلفة إنتاج السلعة، وبالتالى يتمكن المنتج الكبير من إزاحة منتجين حدّيين إلى خارج السوق، أى التوقف عن الإنتاج. كما أن كل من يغامر بدخول السوق عليه أن يحسب حساباً دقيقاً للقَدْرِ المتاح له لمنافسة المنتج الكبير. وتقول النظرية الاقتصادية الأكاديمية: إن من يحتكر إنتاج سلعة أو خدمة بوسعه أن يرفع ثمن البيع إلى الحد الذى لايهدد بانسحاب نسبة عالية من الطلب، وهو فى جميع الأحوال يفرض سعراً على السوق، بعكس المفروض فى المنافسة الكاملة؛ إذ تحدد السوق السعر عند نقطة توازن العرض والطلب، ويستبعد هذا الفرض إمكان أن يسيطر منتج فرد أو مجموعة منتجين على الجزء الأكبر من العرض. ومهما يكن من أمر، فإن الشركات الصناعية الناجحة هيمنت على الأسواق لوضعها شبه الاحتكارى. وحين تعجز شركة واحدة عن ذلك تتجمع عدة شركات فى اتفاق اسمى «كارتل» لاقتسام الأسواق فيما بينها وتفادى التنافس على السعر. ثم برزت إمكانيات اندماج عدة شركات فى كيان واحد أسمى «ترست». وكان الاندماج أحياناً أفقياً يجمع شركات تنتج السلعة ذاتها، وأحياناً أخرى رأسياً بشراء الشركة المنتجة للسلعة الرئيسية والصناعات المغذية لها، بل ومناجم المعادن أو مزارع إنتاج المواد الأولية الزراعية.

(ب) رأس المال المالى:

كانت الرأسمالية الصناعية فى حاجة ماسة إلى تمويل من خارجها (أى فيما وراء ما تعيد استثماره من أرباحها)، واتجهت بالتالى إلى الاقتراض. وترتب على ذلك أولاً ظهور شركات المساهمة، حيث إن الوضع الحقيقى للمساهم الفرد هو أنه يقرض من ادخاره *للفرد أو المجموعة التى تسيطر على القدر الأساسى من الأسهم*. وفى هذا لايختلف وضعه عن وضع حامل السند إلا من حيث أن الثانى يحد من مخاطر

استثماره بتحقيق عائد ثابت (سعر الفائدة) مقللاً من فرص خسارة رأس المال، ومعوضاً عن الربح الذى يحصل عليه المساهم. ومن ناحية ثانية تطورت البنوك جذرياً. لقد كانت تقرض فى الماضى بعض التجار وسادة الإقطاع، ثم انفتح أمامها إقراض الشركات الصناعية الضخم، ومن ثم لم يعد ما يملكه البنك من رأس مال كافياً. واكتشفت البنوك أنها يمكن أن تجمع الأموال من صغار المدخرين، بل وبعض كبارهم المعرضين عن الاشتغال بالصناعة بتقبل تلك المدخرات كودائع يدفع البنك عنها فائدة معينة. ثم تحولت البنوك إلى الشكل القانونى الناشئ "شركة المساهمة"، وعرضت أسهمها فى البورصات. كما لجأ بعضها إلى إصدار سندات. وأخيراً أدخلت نظام الدفع بالشيك فثبتت الدولة وضعه كأداة دفع حالة مثله مثل البنكنوت. وبدأت هذه العملات أو وسائل الدفع الورقية تحل محل الذهب الذى يجمعه البنك المركزى كضمان لإصدار البنكنوت. وبالإضافة للبنوك ظهرت شركات التأمين كوسيط مالى يجمع المدخرات ويعيد استثمارها. وقد أدى اعتماد الصناعة المتزايد على الائتمان بأشكاله المختلفة، جنباً إلى جنب مع تعاظم شأن الوسطاء الماليين وتمتع البنوك بحق «خلق النقود» بشروط معينة فى حالة البنكنوت وبغير قيود فى نقود الودائع، إلى أن يكون لدى الرأسمالية فى مجموعها رءوس أموال تزيد على القدرة الاستيعابية للصناعة، وبهذا انتشر الإقراض للحكومات الأجنبية حتى ولو لم تكن كاملة السيادة (مصر فى عهد الخديوى إسماعيل)، ثم الاستثمار فى المستعمرات بحثاً عن المعادن ومصادر الطاقة، أو بالزراعة الرأسمالية الكبيرة لبعض المواد الأولية الزراعية (القطن فى الولايات المتحدة، المطاط فى أمريكا اللاتينية وجنوبى آسيا، الكاكاو والبن والشاى فى إفريقيا وآسيا ...). وهكذا هيمن رأس المال المالى على نشاط الرأسمالية كله، واتخذت مؤسساته أوضاعاً شبه احتكارية، ثم تداخل مع الشركات الصناعية باقتناء حصص من رءوس أموالها. وغلب ذلك على الأوضاع فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة منذ العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، وحتى أربعينيات القرن العشرين.

(ج) عصر القوميات:

انفرد القرن التاسع عشر بانتشار ما سمى «مبدأ القوميات»، والذى يؤكد حق كل أمة فى أن تكون لها دولة قومية. وكانت الثورات التى شهدتها أوروبا فى أواسط

القرن ترفع هذا الشعار. واستقر فى الأذهان مفهوم الدولة الأمة nation state ، كوضع طبيعى رتب عليه الرئيس الأمريكى "ولسن" غداة الحرب العالمية الأولى «حق الشعوب فى تقرير مصيرها»، الذى قيده حلفاؤه فى غرب أوروبا بشرط أن يكون الشعب «بالغاً»، أى قادراً على تمييز ما يضر وما ينفع، ويستطيع بالفعل أن يحكم نفسه بنفسه. وعلى جانب السلب، غذى مفكرو الرأسمالية تمجيد كل أمة وفضلها على الأمم الأخرى، وانتشر التعصب القومى (الشوفينية)، وتقبل الناس مفهوم العدو التاريخى (فرنسا وألمانيا حيناً، وفرنسا وبريطانيا حيناً آخر...إلخ). وكان التعصب للأمجاد التاريخية لكل أمة يبرز، فى المقام الأول، الانتصارات العسكرية؛ مما كان ضرورياً لحمل الرأى العام على تقبل الحروب تحت شعار «التضحية من أجل الوطن».

(د) الإمبراطوريات الاستعمارية:

كانت الرأسمالية الأوربية تصف كل أرض خارج أوروبا بأنها ليست ملك أحد no man's land، لأن أولئك الذين يسكنونها نوع منحط من البشر، يكاد يكون أرقى من الحيوان قليلاً، ولكنه أدنى بكثير من الإنسان الأوروبى ذى المدنية العريقة التى نشأت فى أرض اليونان ثم انتشرت بفضل الرومان، وارتقت بقبول المسيحية، وأفرزت أعظم الفلاسفة وأكبر العلماء. ولهذا وصفوا غيرهم بالتوحش Savage والهمجية Barbarism. واستناداً إلى هذا التصنيف اقتنع الأوروبيون بأن غزوهم للأمريكتين وإفريقيا وشبه الجزيرة الهندية...إلخ عمل نبيل ينقل لمن يبقى من سكان المستعمرات الأصليين أفضال المدنية الغربية. وقد وجد الإسبان أساقفة كاثوليك يباركون مذابح الهنود الحمر فى أمريكا الجنوبية.

ونجحت الدول الرأسمالية فى تخليص الكوكب من الأراضى التى ليست ملكاً لأحد. وبنت كل منها إمبراطورية استعمارية. فبريطانيا العظمى صاحبة الإمبراطورية التى لا تغيب عنها الشمس. واعتزت فرنسا الجمهورية رغم كل تراث الثورة الفرنسية بإمبراطورياتها فى غربى ووسط إفريقيا والهند الصينية ومدغشقر وجزر فى المحيط الهادى والبحر الكاريبى. وحاكم ألمانيا بعد توحيدها قيصر (إمبراطور)، وكذلك الشأن فى قيصر روسيا بعد استيلائها على آسيا الوسطى وجبال القوقاز، ولم يأت هذا التقسيم بطريق التفاوض، وإنما من خلال حروب متعددة وانتقال أقطار من إمبراطورية

إلى أخرى. وإذا نظرنا إلى الخارطة السياسية للكرة الأرضية عشية الحرب العالمية نجد أن الولايات المتحدة، منذ مبدأ "مونرو"، تهيمن اقتصادياً على أمريكا الجنوبية بعد أن اقتطعت من أرض المكسيك خمس ولايات، وحلت محل إسبانيا فى كوبا وبورتوريكو والفلبين. وتراجع نصيب هولندا أساساً إلى إندونيسيا وشريط ضيق فى شمالى شرق أمريكا الجنوبية وبعض الجزر الصغيرة المواجهة له. ولم يبق للبرتغال إلا أنجولا وموزنبيق وموقع قدم فى أقصى غربى إفريقيا وإحدى جزر الأرخبيل الإندونيسى. أما ألمانيا فقد احتلت تنجانيقا (الجزء الأكبر من تنزانيا حالياً) ونصف الكاميرون وناميبيا الحالية. ونالت إيطاليا ليبيا والجزء الأكبر من الصومال. ودخلت اليابان هذه المجموعة باحتلالها شبه الجزيرة الكورية وإقليم منشوريا فى شمال الصين.

ونشطت الرأسمالية الكبيرة فى كل من تلك الدول كرأسمالية قومية، بمعنى أنها كانت تنشط أساساً فى إطار إمبراطورية الدولة «الأم»، وتقاوم نفاذ شركات من جنسيات أخرى إلى أى جزء من تلك الإمبراطورية. وقد شغلت ظاهرة تكوين تلك الإمبراطوريات الاستعمارية عدداً من المفكرين الذين أسموها «الإمبريالية» imperial-ism، ومن أشهرهم الإنجليزى "هوبسون"، والنمساوى "شومبيتر"، والروسى "لينين"، الذى انتشر كتابه الصغير «الإمبريالية أحدث مراحل الرأسمالية» انتشاراً غير مسبوق. فلم يكن "لينين" أول من رصد هذا التطور وحلله، وليس فيما كتب ما يوحى بأن الإمبريالية لن تتطور وستعيش حتى تطيح بها الشيوعية.

جدلية الكوكبة

(١) أسباب التطور نحو الكوكبة:

لتفهم أسباب التطور الحديث للرأسمالية، يجب أن نعود إلى بداية القرن العشرين واستمرار الاتجاه نحو انخفاض الأسعار الذى بدأ فى أواسط العقد الأخير من القرن السابق (القرن ١٩) واستمر حتى بداية الحرب فى ١٩١٤، فيما يعد جزءاً من التقلبات الدورية طويلة الأجل كما حللها كوندراتيف. يضاف إلى ذلك توالى أزمتين من تلك الأزمات الدورية التى عرفها الاقتصاد الرأسمالى طوال القرن التاسع عشر، مرة كل عشر سنوات فى المتوسط. وكان تقاسم المستعمرات الذى أقره مؤتمر برلين

١٨٨٥، لم يترك مجالاً لتوسع إمبراطورى جديد إلا على حساب إمبراطورية أخرى. وضاقت الرأسمالية الاحتكارية القومية الألمانية بنصيبها المجحف فى ذلك التقاسم بعد أن أصبحت فى مقدمة الدول الصناعية فى العالم. وهكذا بدت الحرب ضرورة، واندلعت بالفعل فى ١٩١٤، واستمرت سنوات أربع، وخلفت خسائر فادحة، وكانت أكبر حرب عرفتها البشرية. وأطلق عليها اسم الحرب العظمى، وتمنت الشعوب أن تكون آخر الحروب. ولكن لم يكد المنتصرون يهنأون بما آل إليهم من مستعمرات ألمانيا وأشلاء الدولة العثمانية حتى واجهوا نجاح الثورة البولشفية وهزيمة قوات التدخل لتصفيتها (قوات من ١٤ دولة) أمام الجيش الأحمر الوليد. وعقب سقوط الأسر الحاكمة فى ألمانيا والنمسا، انتشرت محاولات ثورية مستوحاة من نجاح الثورة فى روسيا وتوابعها: فى ألمانيا والمجر وإيطاليا بصفة خاصة. وصمدت الدولة السوفيتية فى إطار مقاطعة دولية شاملة، وبعد حرب أهلية شرسة وحرب تدخل واسعة. وبعد الانتعاش الاقتصادى الذى صاحب جهود تعمير ما دمرته الحرب، فوجئ المنتصرون والمهزومون معاً بالكساد الأعظم (١٩٢٩-١٩٣٤)، فأفلست شركات كثيرة، وانخفض إنتاج البعض الآخر، وتدهورت الأسعار إلى مستويات غير مسبوقة، وشملت البطالة عشرات الملايين (٣٠ مليونا فى الولايات المتحدة وحدها)، وعجزت الحكومات عن الخروج من هذا الكساد الذى استمر لأول مرة أربع سنوات كاملة. وخرجت منه النازية بالتركيز الشديد على إنتاج الأسلحة ثم الحرب. وبطريقة أكثر تحضراً أخرج روزفلت الولايات المتحدة بتدخل من الدولة فى مشروعات أشغال عامة ضخمة وبداية التأمين الاجتماعى. وأخرج كينز المشتغلين بعلم الاقتصاد من زنزانة النظرية الاقتصادية الأكاديمية بكتابه الشهير «النظرية العامة». واطمأن الحلفاء إلى أن النازية فى ألمانيا هى أقوى تحصين ضد المد الشيوعى، وشايع اليمين الأوروبى هتلر ونظامه شوطاً بعيداً، ولم يحاربوه إلا دفاعاً عن النفس حين أخذ المبادرة بإشعال الحرب العالمية الثانية. ولنقف هنا لحظة لنستعرض أهم معالم ما بعد الحرب العالمية الثانية من وجهة نظر الرأسمالية العالمية:

١- اكتسب الاتحاد السوفيتى هيبة وتقديراً فى كثير من أنحاء العالم بسبب دوره فى تصفية النازية. وامتد النفوذ الشيوعى إلى عدد من بلدان البلطيق وشرقى ووسط

أوروبا. وفى ١٩٤٩ تحقق انتصار ثورة الصين الشعبية. وكان من الطبيعى أن تأتلف الدول الرأسمالية الكبرى لمواجهة هذه الظاهرة ولمنع وصول «العدوى» إلى أى بلد آخر.

٢- اشتدت حمية حركات التحرر الوطنى فى آسيا وإفريقيا بالذات، مما جعل تكلفة بقاء الاحتلال باهظة لايمكن تحملها لمدة طويلة. وحيث طال بقاء القوات الأجنبية، حاربت الشعوب طوال تلك المدة وانتهت بالانتصار (مثلا: ڤيتنام، وحرب العشرين عاماً). ومن ثم كان على الرأسمالية العالمية أن تستخدم وسائل جديدة فى استغلال شعوب العالم الثالث دون حكم مباشر أو احتلال عسكرى.

٣- وربما كان أهم من ذلك كله، هو أن أسلحة الدمار الشامل، وفى مقدمتها القنابل الذرية، جعلت الحرب الحديثة بين دولتين صناعيتين مستحيلة؛ إذ إنها تدمر الغالب والمغلوب معاً. ومن ثم كان على البورجوازيات القومية الكبيرة أن تبحث عن طرق جديدة للتغلب على تناقضها دون استخدام للسلاح. ومن هنا ولدت ظاهرة الكوكبة.

٢) الشركات متعدية الجنسية:

وواقع الأمر أن الرأسمالية غيرت بنيتها من احتكارات «قومية» تنتمى إلى دولة محددة ومتخصصة فى إنتاج معين، وتتمتع بسوق الإمبراطورية التى تسيطر عليها تلك الدولة، وتحرص على حماية تلك السوق، إلى كائن غريب تماماً هو الشركة الكوكبية Global Corporation . ومن ثم لابد من التوقف عند السمات المميزة لهذا النوع الجديد من النشاط الرأسمالى. وهنا يتعين على الباحث دراسة الواقع وتطوره لاستخلاص تلك السمات. وقد توفرت منذ ١٩٩٢ على متابعة البيانات والمعلومات وبصفة خاصة ما تنشره مجلة «فورشن» الأمريكية سنوياً عن أوضاع أكبر خمسمائة شركة كوكبية The 500 corporations ، ودراسة ظاهرة الاندماج merger أو اكتساب السيطرة acquisition ، التى لايكاد يمر يوم دون أن تدفع وسائل الإعلام خبراً جديداً فيها. وتسمى تلك الشركات «متعدية الجنسية» Transnational وليس متعددة الجنسية multinational. فهذا الاسم الأخير ينطبق فقط على شركات تساهم فى رأسمالها عدة حكومات، ومن هنا

يأتى الوصف المذكور. أما الشركات التى نحن بصددها فإنها تتعدى الجنسيات والحدود القومية للدول ذات السيادة. والتعدى يقابل trans ،كما نقول الفعل المتعدى transitive verb. وهذا ما يحمل على ضرورة عرض سماتها المميزة:

(أ) **الضخامة:** أولى سمات الشركة متعدية الجنسية ضخامة الحجم. ولايقاس الحجم بمقدار رأس المال؛ لأنه لايمثل إلا جزءاً بسيطاً من إجمالى التمويل المتاح للشركة. ولا برقم العمالة؛ لأن تلك الشركات ولدت فى أجواء ثورة تكنولوجية رفعت إنتاجية العمل فيها إلى مستويات غير مسبوقة بما يستتبعه ذلك من تسريح عمال، لازيادة أعدادهم. كذلك لا يصلح حجم الإنتاج مقياساً فى هذا المجال للتنوع الشديد فى المنتجات التى يخضع إنتاجها لشركة متعدية الجنسية واحدة. وأهم مقياس متبع هو رقم المبيعات Sales figure أو ما يسميه الفرنسيون رقم الأعمال chiffre d'affaires. وتعتمد مجلة «فورشن» فى ترتيب الشركات الكوكبية الكبرى مقياس حجم الإيرادات Revenues. وهكذا نرى أن الشركات الأولى بين الخمسمائة المدروسة كانت فى ١٩٩٥«ميتسوبيشى» بإجمالى إيرادات ١٨٤,٤ مليار دولار، وحققت أصغر شركة فى المجموعة «تيليبراس» ٨,٩ مليار دولار. أما فى ١٩٩٧ فكانت «جنرال موتورز» تتصدر القائمة برقم إيرادات ١٦٨,٦ مليار دولار. أما أصغر الإيرادات (٩,٤ مليار) فكان من نصيب بنك إيطالى.

(ب) **تنوع الأنشطة:** لا تقتصر الشركة متعدية الجنسية على إنتاج سلعة واحدة رئيسية تصطحب أحيانا بمنتجات ثانوية by-products. ولا تلجأ إلى التكامل الرأسى أو الأفقى، كما كان الحال فى أشكال "الكارتل" و"الترست". وعلى العكس تتعدد منتجاتها، وذلك فى أنشطة متعددة ومتنوعة ليس لها جامع منطقى يسوغ قيام الشركة بها. والدافع الحقيقى لهذا التنوع هو رغبة الإدارة العليا فى التدنى باحتمالات الخسارة. فهى إن خسرت فى نشاط يمكن أن تربح من أنشطة أخرى. وهذا ما وصفه الاقتصاديون بأن هذه الشركات أحلت وفورات مجال النشاط economies of scope محل وفورات الحجم economies of scale التى اعتمدت عليها الاحتكارات الكبرى حتى عشية الحرب العالمية الثانية. ويسَّر هذا التنوع حقيقة أن الشركة متعدية الجنسية لاتنتج بنفسها إلا المحدود من السلع التى تدخل فيها مكونات من إنتاج شركات

أخرى. ولذلك فهى أقرب إلى الشركة القابضة، ولكنها تتميز عنها باهتمامها البالغ بأعمال البحث والتطوير وقضايا التمويل والتسويق. فالشركة الدولية للتلغراف والتليفون ITT تمتلك مثلاً شبكة فنادق "شيراتون" المنتشرة فى مدن العالم كله تقريباً. وشركة "ليون" لمياه الشرب La Lyonnaise des Eaux تمتلك عدداً من الصحف. وأهم ما يلاحظ فى هذا الصدد أن الشركات متعدية الجنسية قد فككت الإنتاج الصناعى، وفرضت التخصص فى إنتاج مكونات السلع ثم إنشاء وحدات تجميع. وتنتج تلك المكونات إما شركات تابعة للشركة متعدية الجنسية، وإما شركات أصغر حجماً بكثير، تتعاقد معها من الباطن لتتحول من إنتاج سلعة كاملة إلى إنتاج بعض المكونات فى مقابل ضمان تصريف المنتجات. ومن الناحية الواقعية يعنى هذا أن الشركة متعدية الجنسية يمكن بطريق التعاقد من الباطن Subcontracting أن تسيطر على عدد كبير من الشركات دون أن تفرط فى دولار واحد من أموالها لشراء أسهم.

ولعل أوضح مثل على انتشار التخصص فى إنتاج المكونات هو حالة الطيارة كونكورد، التى تدخل فيها مكونات من إنتاج ثلاثين ألف مصنع موزعة فى أقطار متعددة. وعلى مستوى أقل تحصل مصانع السيارات على مكونات من خارج مصانعها ومن دول مختلفة، بحيث أصبحت كل سيارة- بغض النظر عن الاسم التجارى المألوف، تحتوى على مكونات من عدد كبير من المصانع فى بلدان مختلفة ليست بالضرورة ملكاً لها. وهذا ما يسمى فى الولايات المتحدة out sourcing ، والذى أدى إلى إغلاق عدد لايستهان به من مصانع الشركات الكبرى. كما أن هذا الأسلوب فى الإنتاج يجعل من الصعب نسبة سلعة معينة إلى بلد معين واحد. ومن ثم ثار الجدل حول شهادة المنشأ. ولجأ الاتحاد الأوروبى إلى تحديد بلد المنشأ بأنه البلد الذى تحققت فيه أعلى نسبة من القيمة المضافة. وقد رفضت بعض الدول الأعضاء فيه منح الإعفاء الجمركى للسيارة «هوندا» المصنعة فى بريطانيا، لأن معظم مكوناتها مُصنَّع خارج المملكة المتحدة فى اليابان أو غيرها من دول الاتحاد.

(جـ) الانتشار الجغرافى: تنشط الشركة متعدية الجنسية بالتعريف فى عدد من الأقطار. ويمكن أن نأخذ من «تقرير الاستثمار فى العام ١٩٩٢» مثلاً بليغ الدلالة هو شركة ABB التى تكونت فى ١٩٨٧ من اندماج شركة سويدية كبيرة ASEA وأخرى

سويسرية ضخمة Brown Bovery ، والتى استثمرت فور تكوينها ٣,٦ مليار دولار، شملت إدماج أو شراء ٦٠ شركة أخرى. وهى تسيطر حالياً على ١٣٠٠ شركة منها ١٣٠ فى بلدان العالم الثالث، و٤١ فى بلدان شرقى أوروبا. ولنا أن نتخيل هول إدارة هذا كله بأساليب الإدارة المألوفة. وقد وجدت الشركة الضخمة العون فيما أبدعته الثورة العلمية والتكنولوچية فى مجالى المعلومات والاتصالات. فكل شركة تابعة تعمل فى سوق الدولة التى استقرت فيها كشركة محلية تحصل على احتياجاتها من الخدمات، ومن التمويل من داخل هذا السوق ما أمكن، وتنافس منتجاتها إنتاجَ غيرها من الشركات المحلية أو المنتجات المستوردة. وتتعامل الشركات التابعة مع بعضها البعض دون حاجة إلى إذن سابق من الإدارة العليا، ولكن المعلومات عن نشاط كل شركة تابعة تصل أولاً بأول للإدارة العليا، كما تصل معلومات عن تلك الإدارة عبر شبكات اتصالات فضائية تملكها الشركة الأم، وبالاستخدام المكثف للحاسوب وقواعد المعلومات. وضماناً لتسهيل الاتصالات اعتمدت هذه الشركة متعدية الجنسية اللغة الإنجليزية لغة عمل فى كل أنحاء شبكة الشركات التابعة، واتخذت الدولار الأمريكى وحدة حساب للجميع. وأنشأت الشركة لخدمة أغراضها ثلاثة مراكز للبحث والتطوير تضم ١١٠٠٠ من الباحثين والخبراء. كما أنها تملك بنكاً ABB Credit ، ومركز معلومات Business Information Center ، ومركز تمويل World Treasury Center؛ لتوفير الخدمات المالية لشركاتها، وبصفة خاصة تعبئة موارد مالية لمواجهة التوسعات أو شراء شركات أخرى أو إنشاء شركات جديدة. هذا وفى ١٩٩٥ احتلت شركة ABB المنزلة ٧٠ بين قائمة الشركات الخمسمائة الكبرى التى نشرتها مجلة «فورشن»، أى أن هناك ٦٩ شركة أكبر حجماً منها. وقد ارتفعت فى ١٩٩٧ إلى المرتبة ٦٨. ويديرها مجلس إدارة من ثمانية أعضاء ينعقد فى مقرها القانونى فى سويسرا. ونلاحظ بالطبع أن السوق السويسرية لايمكن أن تستوعب إلا نسبة بسيطة للغاية من إجمالى مبيعات الشركة. وقبلها كان من المعروف أن السوق السويسرية تستوعب ٤٪ من مبيعات شركة نستلة، وأن هولندا لاتشترى إلا أقل من ٩٪ من مبيعات فيليبس.

ومن ناحية أخرى كثيراً ما تكون الشركة التابعة ذات حجم كبير وإيرادات هامة قد تفوق إيرادات الشركة متعدية الجنسية فى بلد المقر الرسمى. وعلى سبيل المثال، إن

إيرادات شركة هوندا موتورز الأمريكية تمثل ٤٢٪ من إجمالى إيرادات الشركة الأم اليابانية. ونجد الشركة الأمريكية التابعة لشركة «سيمنز» الألمانية تحقق ٤٧٪ من إجمالى إيراداتها. وأخيراً تحصل شركة «سيجرام» الكندية على ٨٠,٩٪ من إجمالى إيراداتها من الشركة الأمريكية التابعة لها.

(د) تعبئة المدخرات العالمية: من القول الشائع أن الشركات متعدية الجنسية هى المصدر الأساسى للاستثمار الأجنبى. ويتوهم كثير من أبناء العالم الثالث أن تحت يدها خزائن قارون، فإذا دللناها تدفق الخير العميم! وواقع الأمر يختلف جذرياً عن ذلك لأن تلك الشركات فى حاجة مستمرة للحصول على تمويل متزايد. ونقطة البدء فى التحليل هى أن كلاً من تلك الشركات ينظر إلى الكرة الأرضية كسوق واحدة، وكأية شركة، تسعى الشركة متعدية الجنسية لتعبئة مدخرات من تلك السوق فى مجموعها. ولنفصّل ذلك بعض الشىء:

كما تعتمد كل شركة مساهمة حادة فى الأساس على بيع أسهمها إلى أكبر عدد ممكن من الأفراد فى حدود سوقها القومية، تطرح الشركة متعدية الجنسية أسهمها فى كل الأسواق المالية المهمة فى العالم: طوكيو- زيورخ- فرانكفورت- ميلانو- باريس- لندن- نيويورك. بل وكذلك فيما يسمونه «الأسواق الناهضة» emerg-ing markets: هونج كونج- سنغافورة- بومباى...إلخ. وبالتالى يمكن مثلاً أن نقول إن مصريين مقيمين فى وطنهم يملكون أسهماً فى شركات متعدية الجنسية. فإجمالى رصيد استثمارات هؤلاء المصريين فى أوروبا وأمريكا يزيد على مائة مليار دولار. ولابد أن جزءاً من هذا المبلغ موظف فى حوافظ أوراق مالية لدى بنوك البلدان المتلقية لتلك الاستثمارات. وأية حافظة أوراق مالية تتضمن بالضرورة أسهماً لشركات متعدية الجنسية، نظراً لما يفترض فى تلك الشركات من مكانة مالية. ونضيف هنا أن تلك الشركات تصدر أسهماً جديدة عقب كل عملية اندماج أو انتزاع، استباقاً للعوائد الإضافية التى تترتب على وضع الشركة الجديد. وهكذا تعبئ مدخرات محلية فى بلد مقرها القانونى وبعض البلدان الأخرى. ومن الأمثلة على ذلك ما أسمته السيدة مارجريت تاتشر «الرأسمالية الشعبية»، حين قررت طرح ٥٠٪ من أسهم بعض

الشركات خصصتها لصغار المدخرين. فقد كان القصد الحقيقى توفير تمويل إضافى دون تأثير على سلطة القرار فى الشركة المعنية (ليس للمساهمين الكثيرين المتفرقين أى دور فى الجمعية العمومية أو فى مجلس الإدارة كما هو معروف). كما أن هذا الانتشار الواسع لحاملى الأسهم يعنى عدم قدرة معظمهم على حضور الجمعية العمومية للشركة، وبالتالى يمكن أن تسيطر عليها تماماً جماعة تملك ١٠٪:١٥٪ من إجمالى الأسهم.

وتعتمد الشركات متعدية الجنسية عند الإقدام على عمليات كبرى مثل شراء أسهم شركة منافسة بالقدر الذى يسمح بالسيطرة على إدارتها، إلى الاقتراض من البنوك متعدية الجنسية بمعدلات عالية تقدر بمئات الملايين من الدولارات. ونحن نعرف أن البنك يقرض أساساً مما لديه من ودائع ومدخرات القطاع العائلى (أى مدخرات الطبقات الوسطى). وهكذا رأينا بنكاً يابانياً يوفر لشركة متعدية الجنسية مقرها فى الولايات المتحدة لتشترى شركة أخرى أمريكية المقر أيضاً. كما أن هذه الشركات تستقطب الجزء الأعظم من تدفقات الاستثمار الأجنبى المباشر، وتوجهه أساساً إلى أسواق الدول الصناعية التى تمثل ثلاثة أرباع السوق العالمية (رغم أن سكانها لايزيدون على ١٨٪ من سكان العالم). وهكذا تستغرق الاستثمارات المتبادلة بين تلك الأسواق أكثر من ثمانين بالمائة من المتوسط السنوى للاستثمار الأجنبى المباشر.

ومن القواعد الأساسية فى الشركات متعدية الجنسية إلزام كل شركة تابعة بأن توفر محليا أقصى ما يمكن من التمويل اللازم لها. ويتم هذا بأشكال مختلفة: منها المشروعات المشتركة، طرح أسهم فى السوق المالية المحلية، الاقتراض من الجهاز المصرفى المحلى، الاقتراض المباشر من الجمهور عن طريق إصدار سندات بالعملة المحلية...إلخ(٥). وكما رأينا فى أسلوب التعاقد من الباطن، يمكن ألا تساهم الشركة متعدية الجنسية فى رأس مال الشركة التابعة إذا شيدت المشروع على نحو يجعل الشركة التابعة تعتمد على الشركة الأم (أو إحدى شركاتها التابعة) فى استيراد الآلات وقطع الغيار وبعض مستلزمات الإنتاج المهمة، أو بعض مكونات إنتاج السلعة محل نشاط الشركة التابعة. فهنا لاتهتم الشركة الأم كثيراً بالربح الذى تحققه الشركة المحلية، لأنها تنقل مناسبة تحقيق الربح من عملية بيع المنتجات إلى عملية توريد ما

يلزم الشركات التابعة من hardware (آلات وقطع غيار ومواد) وsoftware (المعرفة الفنية والتنظيمية والإدارية)، كما يمكن أن تحقق ربحاً إضافياً إذا اشتغلت بتسويق منتجات الشركة التابعة خارج سوقها المحلية. ولعل أهم ما يحصل عليه القطر المضيف للشركة التابعة يكمن في استغلال نفوذها لدى بعض الحكومات الغربية لتقدم للقطر منحاً أو قروضاً ميسرة. وتغطي المنح عادة تكلفة الدراسات اللازمة لإقامة المشروع، كما تغطي القروض الميسرة جزءاً من تكاليف إقامة المشروع، أما الجزء المهم الذي يتمثل في تشييد المشروع حتى تسليم المفتاح، فإن الإقراض لتمويله يكون عادة بسعر الفائدة السائد في الأسواق العالمية. ومن هذا المنظور ترحب الشركات متعدية الجنسية عادة بالمشروعات المشتركة مع القطاع العام. فما دام الربح المنتظر من إنتاجه لايعني الشركة لأنها تنقل الربح Profit transefer إلى مرحلة سابقة للإنتاج، فلماذا لا تتقاسمه مع الحكومة وتكسب بذلك تحسين مشاعر المواطنين إزاء الشركات الأجنبية.

(هـ) تعبئة الكفاءات: لا تتقيد الشركة متعدية الجنسية بتفضيل مواطني دولة معينة عند اختيار العاملين فيها حتى في أعلى المستويات التنفيذية. وعلى سبيل المثال ينتمي أعضاء مجلس إدارة ABB الثمانية إلى خمس جنسيات، فلاتفضيل للسويسريين ولا للسويديين. وكفاءة الأداء efficiency رهن بكفاءة العاملين بالمعنى الواسع (الذي يضم أيضا النفوذ السياسي على الحكومات في بعض الحالات). والنمط السائد حالياً هو الاستفادة من الكادر المحلي لكل شركة تابعة في إفراز العناصر الواعدة، ثم تصعيدها إلى الكادر الدولي للشركة الأم بعد اجتياز سلسلة من الاختبارات والمشاركة في عدد كبير من الدورات التدريبية. وهذا التصعيد هدف عزيز على أبناء العالم الثالث العاملين على الكادر المحلي، ومن ثم يتسابق النابهون منهم من أجله. وإذا كانت الجامعات الغربية قد لعبت في الستينيات والسبعينيات (القرن ٢٠) الدور الأساسي في استنزاف القادرين من أبناء الجنوب فيما سمي Brain drain، فإن المسئول الأساسي عن هذه الظاهرة هو الآن الشركات متعدية الجنسية. فهي «تستورد» خبراءنا، وتصدر لنا خبراء من دول أخرى ما دمنا نريد الاعتماد الكامل على الخبرة الأجنبية. وقد يصل أفراد من أبناء الجنوب الذين يدرسون في الجامعات الغربية إلى العمل في شركات متعدية الجنسية من خلال عملية اصطياد الرءوس head

hunting التى تمارسها مثلا الشركات الأمريكية، التى تفتش فى الجامعات عن الشباب الواعد، وتساعده على تمويل الدراسات العليا وتربطه بها منذ أيام الدراسة. وأخيراً تسعى كل شركة متعدية الجنسية إلى اجتذاب العاملين المبرزين فى شركات أخرى.

٣) الشركات الكوكبية واقتصاد العالم:

أحدث ما تحت يدى من بيانات عن مكانة هذه الشركات فى اقتصاد العالم هو ما نشرته مجلة "فورشن" فى يوليو ١٩٩٧ عن أكبر خمسمائة شركة فى العالم. وفيما يلى ما أمكن أن أستخلصه من تلك البيانات:

(أ) بلغ إجمالى إيرادات revenues تلك الشركات الخمسمائة فى ١٩٩٦ (١١,٤٣٥) أحد عشر تريليونا وأربعمائة وخمسة وثلاثين مليار دولار. وعلى سبيل المقارنة نجد أن مجموعة الناتج المحلى الإجمالى لدول العالم فى السنة السابقة (١٩٩٥) كان أكثر قليلا من ٢٧,٨، وكان الناتج المحلى الإجمالى للولايات المتحدة الأمريكية ستة تريليون وتسعمائة واثنين وخمسين مليار دولار. وهكذا يمثل رقم إيرادات الشركات المذكورة (وليس كل الشركات متعدية الجنسية) ١٦٤٪ من الناتج المحلى للولايات المتحدة، و٤١٪ من الناتج المحلى الإجمالى للعالم كله. وإذا أخذنا فى الاعتبار بقية الشركات متعدية الجنسية (الذى يقدره البعض بأكثر من ٣٠ ألف شركة) يمكن أن نقول، دون احتمال خطأ كبير، إن إيرادات هذه الشركات تبلغ أكثر من نصف الناتج المحلى الإجمالى فى العالم. أما قيمة الأصول فكانت ٩٣,٢ تريليون دولار، وعدد العاملين ٣٥,٥ مليون عامل، وصافى الأرباح ٤٠٤,٤ مليار دولار.

(ب) ويوضح التوزيع الجغرافى للخمسمائة شركة بين الأقطار التى بها مقر الإدارة العليا لكل شركة، علاقات القوى فى اقتصاد العالم. وتظهر بيانات "فورشن" التوزيع الآتى لما يسمى home countries بالمقابلة مع host countries، والذى يسقط الجنسية الواحدة عن أى شركة. فالمقر القانونى لايعنى بالضرورة وجود الجزء الأكبر من نشاط الشركة فى هذه الدولة. وقد ضربنا أمثلة سابقة فى هذا الشأن. كما أن وجود «المحل القانونى» فى أرض دولة يمكن أن يكون مجرد تعبير يسجل

فى مدينة متواضعة ليس بالقرب من السلطة السياسية. فنجد مثلاً مقر شركة "إكسون" (الثامنة فى ترتيب الخمسمائة) فى مدينة بنتونفيل فى ولاية أركانساس الأمريكية. ونجد مقر شركة جونسون وجنسون (١٥٢) فى القائمة) فى مدينة برونزويك فى ولاية نيوجرسى الأمريكية.

وفيما يلى التوزيع الجغرافى للمقار القانونية للشركات الكوكبية الخمسمائة محل الدراسة:

فى الشمال: ٤٧٢ شركة		وفى الجنوب: ٢٧ شركة	
١٦٢	شركة فى الولايات المتحدة.	١٣	شركة فى كوريا الجنوبية.
٦	شركات فى كندا.	٥	شركات فى البرازيل.
١٢٦	شركة فى اليابان.	٣	شركات فى الصين (شاملة هونج كونج).
١٥٨	شركة فى الاتحاد الأوروبى.	٦	شركات بمعدل شركة واحدة فى كل من: فنزويلا، المكسيك، تركيا، ماليزيا، الهند، تايوان، جزر أنتيلس الهولندية.
١٤	شركة فى سويسرا		
٥	شركات فى استراليا		
١	شركة واحدة فى روسيا الاتحادية		

وظاهر على نحو قاطع أن الإدارات العليا للشركات متعدية الجنسية موزعة مثالثة بشىء من التقريب بين ثلاثة أقطاب متكافئة: الولايات المتحدة- الاتحاد الأوروبى- اليابان. أما الشركات التابعة لها- وتعد بالآلاف- فهى منتشرة فى كل بقاع الأرض شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً. ويتأكد وضع الشمال فى مواجهة الجنوب إذا أضفنا كندا وسويسرا وأستراليا، كما أن الدور الحاسم لمجموعة السبع دول الصناعية الكبرى يبدو جليا حين تعرف أن بها مقار ٤٢٤ شركة من إجمالى الخمسمائة، أى بنسبة ٨, ٨٤٪.

وأخيراً؛ فإن أكبر عشر شركات تقع ست منها فى اليابان، وثلاث فى الولايات المتحدة، وتكملها شركة "شل" التى توصف بأنها بريطانية هولندية. ويبلغ إجمالى

إيراداتها ١٣٣٥,٧ مليار دولار؛ أى ١١,٦٪ من إجمالى الخمسمائة شركة، مع أن عددها ٢٪ فقط من مجموع الشركات. ويجب الإشارة إلى أن الأوضاع النسبية للشركات المتعدية الجنسية تتغير من سنة إلى أخرى. فشركتا «جنرال اليكتريك» و«IBM» كانتا ضمن العشر الكبار فى ١٩٩٣، ولكنهما تراجعتا فى ١٩٩٥ إلى الموقع ١٨و٢٠ على التوالى، أما فى ١٩٩٦ فقد ارتفعت "جنرال اليكتريك" إلى المرتبة ١٢، فى حين اختفت IBM من قائمة الخمسمائة. كما أن معدلات الربح والخسارة تتفاوت كذلك. وبمقارنة سنة ١٩٩٤ بسابقتها، نجد أن شركة "سونى" قد تراجعت أرباحها بمقدار ثلاثة مليارات دولار، وبنك "الكريدى ليونيه" الفرنسى خسر ٢,٢ مليار دولار، وشركة الصناعات المعدنية الألمانية ١,٦ مليار دولار، وشركة "بل أتلانتيك" (الأمريكية) ٧٥٤,٨ مليون دولار...إلخ. كما تكشف بيانات ١٩٩٥ عن خسائر ضخمة لبعض الشركات: ٥,١ مليار دولار فى "ألكاتيل"، و٤,٤ مليار دولار فى "بنكودو برازيل"، ٤ مليارات فى "ديملر بنز" (صاحبة مرسيدس). فضخامة حجم الأعمال ليست ضمانا ضد الخسارة، بل كثيراً ما تكون الخسارة ضخمة أيضاً. ومازال قانون التركز فاعلاً يوجه الشركات نحو ابتلاع الكبيرة للصغيرة. بل إنه لا يكاد ينقضى يوم دون أن تأتى الأخبار المالية العالمية بنبأ عن اندماج شركتين أو ثلاث من الشركات الكبرى متعدية الجنسية، أو المفاوضات على طريق الاندماج، أو سعى شركة لشراء نسبة مسيطرة من أسهم شركة كبرى أخرى؛ لتطرد الأقلية المسيطرة التى رفضت الاندماج. وهذا ما يسمى الانتزاع take over. وهذه العمليات تدر ربحاً كبيراً للمسئولين عن إتمامها، ودخلاً وفيراً لشركات الخدمات المالية والبنوك وبيوت المحاماة... وأحيانا بعض المسئولين فى الحكومات. ونضيف فى هذا الصدد أن انفلات أسواق الصرف والأسواق النقدية من كل رقابة – فى ظروف الركود فى الإنتاج – دفع الشركات متعدية الجنسية كلها إلى الاشتغال بأعمال المضاربة فى تلك الأسواق وتحقيق أرباح طائلة –وأحيانا خسائر فادحة (حالة بنك بارينج مثلاً). وبصفة عامة يسيطر طابع النشاط المالى على الإدارات العليا لهذه الشركات، والموارد التى توجه لعمليات الاندماج أو الانتزاع أكبر بكثير مما يوجه نحو الاستثمار الإنتاجى.

(جـ) وتنعكس القدرات الإنتاجية والتسويقية لهذه الشركات على مكانتها فى التجارة الدولية. فلنا أن نستنتج ببساطة أن من له هذه القدرات لابد أن يسيطر على جزء أساسى من التجارة الدولية. ولكن الأمر يذهب إلى أبعد من هذا. فكل شركة متعدية الجنسية تشكل شبكة تجارة دولية بين الشركات التابعة لها أو المرتبطة بها تمارس الاستيراد والتصدير بين بعضها البعض. وأكثر ما يكون موضوع تلك التجارة مكونات صناعة. وقد اختلفت التقديرات فيما يخص نسبة هذه التجارة داخل شبكات الشركات التابعة لشركة واحدة Intra-firm كنسبة من حجم التجارة الدولية، وأرجح التقديرات فى نظرى ٤٠٪. ثم تأتى بعد ذلك التجارة بين مجمل الشركات التابعة لكل الشركات الأم Interfirm. وإذا جمعنا النوعين معاً لن يكون بعيداً عن الصواب القول بأن معظم التجارة الدولية حالياً يتشكل منهما. ومن وقت لآخر تظهر بيانات ذات دلالة. فمن المعروف أن الولايات المتحدة لها نصيب الأسد فى تجارة المكسيك الخارجية. وقد اتضح أن فروع وتوابع الشركات المتعدية الجنسية أمريكية المقر تسيطر على ٤٠٪ من صادرات المكسيك إلى الولايات المتحدة. كما ثبت أن ٦٠٪ من عجز الميزان التجارى الأمريكى مع كندا يرجع إلى واردات أمريكية من فروع وتوابع الشركات الأم المستقرة فى الولايات المتحدة.

ونذكر هنا أمرين سبقت الإشارة إليهما، ويلعبان دوراً مهماً فى إحكام قبضة الشركات متعدية الجنسية على التجارة الدولية:

أولهما: ظاهرة انتشار اقتصار كل مصنع على إنتاج بعض مكونات السلعة النهائية، ثم ظهور مراكز للتجميع قرب الأسواق الكبرى. فالآن يصعب على المرء أن يجد سيارة صنعت بالكامل فى قطر واحد، ويصدق ذلك حتى على السيارات الفاخرة. فمثلاً أحدث طراز للسيارة B M W الذى أثيرت حوله حملة إعلان قوية، تبين أن ٤٠٪ من مكوناته مستوردة من أقطار متعددة. وهذه الظاهرة حملت لجنة الاتحاد الأوروبى (ومقرها بروكسل) على تحديد نسبة المكونات المحلية وتلك المستوردة من أقطار أخرى أعضاء فى الاتحاد الأوروبى إلى إجمالى قيمة السيارة. وقد أشرنا أعلاه إلى رفض فرنسا ودول أخرى من الاتحاد إعطاء السيارة "هوندا" المنتجة فى بريطانيا الإعفاءات المقررة فى السوق الواحدة؛ لأنها لا تفى بالشرط المذكور. وقد رفعت بريطانيا القضية

إلى المحكمة الأوروبية فى لوكسمبورج. وكما ذكرنا من قبل، ساعد على هذا التخصص تشغيل الشركات الصناعية غير التابعة لشركة متعدية الجنسية من الباطن.

والأمر الثانى: هو ظاهرة الاستثمار المباشر المتبادل بين دول الثالوث المهيمن (الولايات المتحدة وكندا، الاتحاد الأوروبى، اليابان ودول شرقى آسيا المسماة بالنمور). فالسلعة التى يستوردها المرء من الولايات المتحدة يمكن أن تكون من إنتاج شركة أمريكية تملكها شركة أم مقرها اليابان. والمنسوجات التى يمكن أن نستوردها على أنها فرنسية صنعت فى الواقع فى إندونيسيا، فيما أصبح يسمى «الإنتاج عن بعد» tel-eproduction. فما زال مقر الشركة الرسمي فى فرنسا؛ حيث توجد الإدارة العليا وأقسام البحث والتطوير وإدارة التسويق. وتصل الرسوم المطلوبة وغيرها من المواصفات إلى المصنع فى إندونيسيا بالفاكس أو بالبريد الإليكترونى. وأخيراً تتداخل -لتتعارض أو لتتوافق- مصالح الشركات متعدية الجنسية عبر الأقطاب الثلاثة. ولا توجد شركة متعدية الجنسية تتجاهل ضرورة تأكيد وجود نشاط لها فى كل من تلك الأقطاب. وبعد قيام السوق الواحدة فى أوروبا الغربية، والنافتا فى أمريكا الشمالية، والتصديق على "الجات" ١٩٩٤ وبداية التعاون الواسع فى منطقة آسيا والمحيط الهادى، تتمتع السلع والخدمات (وما يلزم لأدائها من العمل ورأس المال) بحرية متزايدة فى الدخول والخروج فى كل أسواق الدول الصناعية وكثير من أسواق دول العالم الثالث. ويقابل ذلك بالطبع «سور الصين العظيم» الذى أقامته الدول الصناعية أمام هجرة العمالة من الجنوب إلى الشمال. ونشير هنا إلى أن استمرار عجز ميزان المدفوعات الأمريكى الضخم لمدة عشر سنوات دون أن يفرض تخفيضاً حاداً للدولار وانخفاضاً ملموساً فى استهلاك الأمريكيين ،لا يمكن تفسيره إلا بأن الدول ذات الفائض إزاء أمريكا - وأهمها اليابان وألمانيا- حريصة على ذلك الاستهلاك؛ لأن الولايات المتحدة هى أكبر وأقوى سوق فى العالم كله، وإليها تصدر الدول ذات الفائض السلع والأموال. فمعدل الادخار فى الولايات المتحدة قد هبط من ١٩٪ فى ١٩٨٠ إلى ١٥٪ فى ١٩٩٥، ومعدل الاستثمار المحلى من ٢٠٪ إلى ١٦٪، ويقابل هذه النسب فى ألمانيا ٢٣٪ و٢١٪ على التوالى. (المصدر: تقرير التنمية فى العالم ١٩٩٧).

وكل هذا يؤكد أن الفئة العليا من الرأسمالية العالمية هى المحرك الأول والأقوى فى ظاهرة "الكوكبة"، وبدونها لن توجد تلك الظاهرة أصلاً. ولكن الأمور لاتخلو من عوامل أخرى. فقد يسرت سهولة الاتصال والإعلام ظهور منظمات أهلية (غير حكومية) تنشط على مستوى عالمى. كما أن الزيادة الكبيرة فى عدد السكان وفى سهولة الاتصال والانتقال، وكذلك الزيادة فى مجمل النشاط البشرى الإنتاجي والثقافى أبرزت عدداً من القضايا التى لايمكن التصدى لها فى إطار دولة ثم الأخرى، وتحتاج لعمل جماعى لأنها تتجاوز الحدود السياسية، وفى مقدمتها قضايا البيئة.

٤) تراجع دور الدولة القومية:

(أ) مقارنة فى الأحجام: يفرض العرض السابق، عن الفعاليات التى تتجاوز الحدود الدولية، التساؤلَ عن دور الدولة الآن وفى المستقبل القريب فى الأقطار الصناعية المتقدمة. فلم تكن الشركات الكبرى فى حاجة للكثير من القوة فى التعامل مع معظم دول العالم الثالث. ولكنها كانت تستند فى أمور كثيرة على حكومة دولتها الأصلية. ولذلك فإن التساؤل ينصب على دور الدولة فى عالم الصناعة المتقدم. ونعود لحظة للأرقام، حيث نرى أن الناتج المحلى الإجمالى لخمس وأربعين دولة منخفضة الدخل تأوى ٣,١ مليار نَفْس لايزيد فى مجموعه عن ٣٣٩,٨ مليار دولار، فى حين أن إيرادات أكبر ثلاث شركات – فيما جاء فى مجلة "فورشن" – تبلغ ٣٤٧,٣ مليار دولار. ونجد أن إيرادات ثلاث عشرة شركة هولندية من قائمة المجلة المذكورة بلغت ١٥٦ مليار دولار، فى حين أن الناتج المحلى الإجمالى لهولندا لايزيد على ٣,٩ مليارات. وفى فرنسا كان الناتج المحلى ١٢٥٢ مليار دولار، وكانت إيرادات الأربعين شركة الكبرى ٧٤٢ ملياراً، أى ما يساوى ٥٩,٣٪ من الناتج المحلى الإجمالى. وفى اليابان نجد أن الناتج المحلى الإجمالى ٤,٢ تريليون، وإجمالى إيرادات الشركات الواردة فى قائمة فورشن (١٤٩ شركة) يصل إلى ٣,٨ تريليون. ومن هذه الأمثلة يمكن أن نتصور قوة هذه الشركات فى التعامل مع أية دولة على حدة، بما فى ذلك دولة الأصل أو مقر الإدارة العليا، حيث بوسعها دائماً نقل جزء مهم من نشاطها من دولة إلى أخرى. ومن الطبيعى، والحال كذلك، أن يتقلص دور الدولة السيادى إزاء هذه الشركات.

(ب) الاستغناء عن بعض وظائف الدولة الموروثة: وقد تمكنت الرأسمالية متعدية الجنسية من الاستغناء – إلى حد كبير– عن بعض المهام الموكولة للدولة القومية منذ نشأتها، وهذه بعض الأمثلة:

لم تعد هذه الرأسمالية فى حاجة إلى *قوات مسلحة* ضخمة وقومية. فعهد الفتوح والغزوات والاحتلال والضم قد انتهى. والعبرة اليوم بالقوة الاقتصادية للشركة متعدية الجنسية التى تمكنها من دخول أية دولة ومد نشاطها إلى أنحاء متعددة من العالم. وهى لاتواجه إلا احتمال المنافسة مع شركات من نفس النوع. وكثيراً ما تنتهى المنافسة بين شركتين إلى اندماج merger ، أو انتزاع take over إحداهما السيطرة على الأخرى. ودون ذلك أشكال من التعاون، رغم المنافسة، مثل المشاركة أو التعاقد من الباطن. ويظهر ذلك بوضوح فى مجال البحث والتطوير بما يحتاجه من تمويل ضخم. ومن الأمثلة على هذا التعاون: «المركز الأوروبى لبحوث الحاسوب والمعلومات والاتصالات» الذى تشترك فيه ثلاث شركات أوربية كبرى تنتج الحواسب: "بول" الفرنسية ICL البريطانية، و"سيمنز" الألمانية. كذلك تنشئ الشركات المتنافسة فى أحوال غير قليلة شركات تابعة مشتركة. وهى تملك دائماً وسيلة التغلب على صعوبات دخول أى سوق محلية برشوة كبار المسئولين وذوى النفوذ السياسى، فضلاً عن إغراق وسائل الإعلام بإعلانات عالية الثمن. يبقى بعد ذلك أن هذه الشركات تحقق أرباحاً كبيرة من إنتاج الأسلحة، ولذلك لا يتصور أن تقر أى نزاع للسلاح على نطاق واسع. فسوق السلاح أكبر –حتى الآن على الأقل– من أن يفرط فيها منتجو الأسلحة أو من يتاجرون فيها أو رجال الدولة الذين يتوسطون فى الصفقات (انظر حكاية الأمين العام لحلف الأطلسى).

ومن ناحية أخرى يشكل الطلب العسكرى جزءاً مهماً من الطلب على المنتجات والسلع، فهو سوق رائجة ليس من المطلوب تصفيتها. وأهم من ذلك يوفر «الإنتاج الحربى» تمويلاً أساسياً لأعمال البحث والتطوير، التى تستفيد الشركات التى تجرى فيها البحوث، والتى تورد المنتج الحربى من الجديد فى التطور التكنولوچى بإنتاج سلع وخدمات مدنية. ويكفى مثالاً لذلك شبكة «إنترنت» الشهيرة. فهى ثمرة إنفاق عسكرى فى البحث والتطوير استهدف مواجهة حالة حرب تدمر واشنطون (القيادة المركزية)

بتوفير شبكة اتصال بين القوات المنتشرة فى عدة قارات دون المرور بمركز الشبكة. وقد كلف هذا التطور أكثر من عشرة مليارات دولار، واستغرق قرابة عشرين عاماً. وهو الآن فى الخدمة المدنية تستفيد منه شركات لا تحصى فى تحقيق أرباح متزايدة دون أن تتحمل أى نصيب من تكلفة البحث والتطوير.

وأخيراً، كان من الواجب بعد انتهاء الحرب الباردة تخفيض اعتمادات التسليح. وهنا برزت فكرة الجيش المحترف المكون من عدد محدود نسبيا من الأفراد المؤهلين الذين يمضون حياتهم العملية كلها فى القوات المسلحة، حيث يتلقون المزيد من التأهيل للتعامل مع أسلحة حديثة بالغة التعقيد. فالتقدم التكنولوجى يوجب تسريح أعداد كبيرة من الأفراد، كما يسرح الكثير من العمال فى المصانع ومواقع الخدمات. وتحول الانخراط فى القوات المسلحة إلى مهنة تحترف وليس تطوعاً لخدمة الوطن. وهكذا ألغت فرنسا فى ١٩٩٦ التجنيد الإجبارى الذى كان من ثمرات الثورة الفرنسية الكبرى، وما ولدته من رغبة فى أن يدافع عن الجمهورية مواطنون يَفْدُون الوطن بحياتهم، وليس مرتزقة من خدمة ملك إلى خدمة آخر وفقاً لما يحصّلون من أجر ومزايا عينية.

وفى مستوى *الأمن الداخلى* ضد الجريمة يلاحظ المرء اعتماد الشركات على نظم أمنٍ خاصةٍ تملكها أو تستأجرها من شركات متخصصة، فلم تعد فى حاجة إلى خدمات الشرطة. أما الأمن الاجتماعى والسياسى فإنه لايمثل حالياً ضرورة ملحة، فالحكومات تنسحب من التعامل مع نزاعات العمل، ويقتصر دورها فى الحالات المهمة على الوساطة بين النقابات العمالية وإدارات الشركات. فالأمر ينظر إليه الآن على أساس تعاقدى يترك لعقود العمل الجماعية. حتى مبدأ تحديد الحد الأدنى للأجور بقانون أصبح موضع جدل شديد فى الدول التى تمارسه، وهو لايطبق فعلياً فى بريطانيا والولايات المتحدة. ويبرز اتجاه إلى الاستعاضة عنه بما يسمى «دخل المواطنة»؛ أى حد أدنى لدخل المواطن يوفره المجتمع (وليس صاحب عمل) إذا لم يكن لدى المواطن دخل شخصى. ويضعف انتشار البطالة واستقرارها الحركات النقابية فى الدول الصناعية فى مواجهة شركات كبرى كثيراً ما تهدد بإغلاق المصنع الذى تتكرر فيه المنازعات بين الإدارة والعاملين. وبهذا لايلوح فى أفق الرأسمالية الكوكبية احتمال ثورة شعبية تحاول الإطاحة بها.

وفى مـجال *البريد والاتصالات*، شـاهدنا اعـتـماد رجـال الأعـمـال المتزايد على شـركات البـريد الخـاصـة التى تنقل الرسـائل «من البـاب إلى البـاب» فى أقـصـر وقت ممكن. ومن ثم فقد البريد الذى تسيّره الدولة أهميته فى نظر الشركات، ولم تعد كفاءة أدائه تعنيـهـا فى شىء، اللهم إلا فى الإعلان والبيع بالبريد. وهو مـا يـهدده الآن «سـوق الإنترنت». أما الاتصـالات السلكية والاسلكية فإنها بطبيعتها أداة كوكبة. ومن أبسط صورهـا نجد الفـاكس يغطى العـالم فى مـجـمـوعة، ويدخل حـتى المنازل وليس المكاتب وحدهـا. وهو ينجو حتى الآن من مـحـاولات التنصت أو غير ذلك من أسـاليب الرقـابة. وارتبطت خـصـخـصـة *هيـئـات الاتصـالات السلكيـة واللاسلكيـة* "تيليكوم" فى أوروبا بضرورة اندماجها فى شبكات الاتصال الدولية والتكامل مع الحاسوب، كما نرى اليوم فى البريد الإلكترونى وشبكة الإنترنت.

حتى *القضاء* لم يسلم من الاستـغناء عنه، فكل عقـود الشـركات الكبرى تنص على الالتزام بإجراءات التحكيم ضـمـانـاً لحسم أى خـلاف بين الأطراف المتـعـاقدة فى أقصر وقت ممكن. كما أن القضـايا المدنيـة تسقط قبل الحكم - فـى أحوال كثيـرة - نتيـجة لصلح بين الطرفين يتم خـارج المحكمـة، ويتنازل بمقـتضـاه المدعى عن دعواه. حتى فى الحالات التى تخضع للقانون الجنائى يجوز للمتهم والمجنى عليه فى قوانين بريطانيـا والولايات المتـحـدة ومن حـاكمـهـا أن تنهى «صـفـقـة» deal بين الطرفـين كل إجـراءات التـقـاضـى. ومن النـاحـيـة النظرية، يخـتلف القـانون الفرنسى والقوانين التى تأثرت بـه (ومنهـا القـانون المصـرى) عن القـوانين الأنجلوسـاكـسـونيـة، من حـيث إن الجريمة تعد عدوانـاً على المجتمع وليس على الضـحية وحدها. وبالتالى يمكن أن تصر النيابة العامة على استمرار الدعوى حتى لو تنازلت الضحية عن شكواها، وإن كان واقع الأحوال التخلى عن «حق المجتمع» إذا تنازلت الضحية عن الخصومة.

وأخيراً، وإن لم يكن أقل الأمور أهمية، فقدت الدولة رمزاً أساسياً لسيادتها، ألا وهو خلق النقود. فـأيام العملة المعدنية كان حق «سك العملة» بيد الملك وحده دون غيره من أمراء الإقطاع، ثم انتقل إلى يد الدول القومية وحدها لايشاركها فيه أحد ولاتتنازل عنه لأية جهة. وحين ظهرت النقود الورقية، احتفظت الدولة بحقها فى إصدارها، عن طريق بنك تمنحه *امتياز الإصدار* فى مقابل مقاسمته فى أرباح عملية الإصدار (وهو

حتى الآن الجزء الأهم فيما تحصل عليه الحكومة المصرية من البنك المركزى)، وكذلك تولى مهمة إدارة الحسابات النقدية للحكومة دون مقابل. وظلت كل حكومة حريصة على تثبيت سعر صرف عملتها. وكان ارتفاع ذلك السعر دليلاً على النجاح الاقتصادى، لأنه يعنى أن الاقتصاد الوطنى قد حقق فائضاً فى ميزان المدفوعات الدولية. وكان تثبيت أسعار الصرف الهدف الأساسى لإنشاء صندوق النقد الدولى. أما الآن فلا توجد عملة واحدة ذات سعر صرف ثابت، فكل العملات اليوم عائمة. بل إن الدولة تحرص أحياناً على انخفاض سعر صرف عملتها الوطنية بهدف زيادة الصادرات أو تقليل الواردات من بلاد معينة. وقد سبق أن أشرنا إلى انفلات أسواق الصرف العالمية وحجم المضاربات فيها وافتقاد أى دور انضباطى لبنك مركزى. ولكن أهم دليل على استقلال عالم المال والأعمال عن كل الحكومات هو التعامل ببطاقات الائتمان credit Cards، التى لا تخضع لإشراف أية جهة، اللهم إلا حرص أصحاب الاسم التجارى على ضمان سلامة إصدارها من أى بنك فى أى بلد فى العالم. فهذه نقود (أى أداة دفع حالة كما يقول أهل القانون) انتزع القطاع الخاص حق خلقها من الدول ذات السيادة. وبعبارة أخرى سقط حق خلق النقود من إطار سيادة الدولة ليصبح محكوماً بآليات السوق. وهى تزداد رواجاً بإطراد؛ إذ إنها مقبولة فى كل الأقطار المهمة ومعظم الأقل أهمية، وأيا كانت العملة التى حُسب الدَّين بها. وفى النهاية يسدد حامل البطاقة دَيْنه بعملة الدولة المقيم بها من خلال البنك الذى أصدر له البطاقة. فهى نقود «كوكبية» بمعنى الكلمة.

(جـ) القيود على السياسات الاقتصادية الكلية: ومن انعكاسات الكوكبة الصعوبات التى تحد من قدرة الحكومة على وضع وتنفيذ السياسة الاقتصادية الكلية macro-economic policies التى تراها صالحة للاقتصاد القومى، إذا لم تشاركها القوى المتمثلة فى الشركات متعدية الجنسية التى تنتمى تاريخياً لها، أو التى تعمل فى أرضها مع وجود الإدارة العليا فى بلد آخر. والاختلاف فى وجهات النظر وارد حين يفكر طرف فى مصلحة الاقتصاد القومى أولاً، فى حين يفكر الآخر فى اقتصاد العالم كله. وقد أوضحنا فيما سبق كيف لاتتقيد الشركات متعدية الجنسية بأى وطن أو جنسية فى تعبئة المدخرات وانتقاء الخبرات وتوطين وحدات الإنتاج أو التسويق.

ومازالت الصعاب تواجه الحكومات الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى حين تريد الدفاع عن سعر صرف عملتها القومية، أو تنشيط الاقتصاد القومى لامتصاص جزء من البطالة. أو على العكس تحملها خشية التضخم على رفع سعر الفائدة الذى يمكن أن يفرض بطء حركة الاستثمار والإنتاج، أو حين تواجه تعاظم حجم الدَّين العام الداخلى؛ ومازالت عقبة مهمة فى طريق استكمال السوق الموحدة واعتماد عملة أوروبية واحدة يصدرها بنك مركزى واحد. فرغم البون الشاسع الذى قطعته أوروبا الغربية فى اتجاه التكامل، تصل الأمور الآن إلى تجريد الدولة القومية من حرية تحديد السياسة الاقتصادية ومن حقها السيادى فى خلق النقود. وعلى مستوى العالم كله استقر اللقاء الدورى لرؤساء الدول الصناعية السبعة الرئيسية (الولايات المتحدة، اليابان، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، إيطاليا، كندا)، إزاء واقع أن تلك الدول تضم المقار الأساسية لأربعمائة وأربع وعشرين من الخمسمائة شركة الكبرى فى العالم. ولكنه ليس بحال «مجلس إدارة» الرأسمالية الكوكبية كما كتب البعض، وإنما هو فى الواقع لقاء لمحاولة ما يمكن من تنسيق بين السياسات الاقتصادية لتلك الدول فى المدى القصير.

ولم تجد الحكومات من سبيل لعلاج هذا العجز إلا الانتقاص من الخدمات المقدمة من هيئة التأمين الاجتماعى. وترتب على تخفيض الاعتمادات الحكومية تراجع مستوى الخدمة الصحية فى بريطانيا. وقررت الحكومة الفرنسية وضع حد على قيمة الأدوية التى يصفها الأطباء للمرضى، ومن يتجاوز منهم هذا الحد يدفع الفرق. ولما كان تأمين البطالة مقصورا على البطالة المؤقتة، عندما يفقد العامل عمله ثم ينجح فى الحصول على عمل آخر فى حدود سنة واحدة، فإن من يقع فى بطالة مستمرة (أى أكثر من سنة) يفقد حقه فى التأمين. وإذا كانت سنوات خدمته قليلة يكون معاشه غاية فى التواضع. وغنى عن الذكر أن الشبان الذين لم ينجحوا فى الحصول على عمل ليسوا مشتركين فى نظام التأمين الاجتماعى. وهكذا تصل أعداد كبيرة من المواطنين إلى وضع تهميش كامل marginalization، أو استبعاد من المجتمع، كما يقول الفرنسيون exclusion. وليس فى الأفق ما يبشر بانتعاش اقتصادى يهبط بالبطالة إلى حدود مقبولة، ولكن كل التوقعات تبين أن النمو الاقتصادى فى الدول الصناعية سيكون متواضعاً (بين ١٪ و٢٪) وأنه سيكون نمواً دون عمالة جديدة. فنحن إذن أمام بطالة

بنيوية ناتجة عن التقدم التكنولوچى الكبير والمتسارع. فكل آلة جديدة تعنى استغناء عن عمال. وتنادى الأحزاب الاشتراكية بتخفيض ساعات العمل الأسبوعى إلى ٣٢ أو ٣٥ ساعة فقط (أى أربعة أيام فى الأسبوع). وهذا ما يمكن أن نسميه إعادة توزيع البطالة. والعقبة هنا هى أن أصحاب الأعمال يريدون تخفيض الأجور بنسبة تخفيض ساعات العمل، وهذا ما يرفضه العمال.

ولهذا التهميش، وخطر الوقوع فيه، أثر مباشر فى ضعف الطلب على السلع الاستهلاكية، وبصفة خاصة المعمرة. فالمهمشون لايشترونها. وغير المهمشين يدفعهم القلق على مستقبل التأمين الاجتماعى إلى الادخار بأشكاله المختلفة، ومنها التأمين الإضافى لدى شركات التأمين، ومن ثم يؤجلون مشترواتهم لا سيما فى مجال تجديد السلع المعمرة(٦). ومن ناحية أخرى، تؤدى هذه الأوضاع إلى السخط والتذمر والإضراب والتظاهر وانتشار الجريمة. وكانت تلك المخاطر تحمل الرأسمالية القومية إلى قبول إصلاحات اجتماعية لضمان سوق محلية موسرة واستقرار اجتماعى وسياسى. ولكن الرأسمالية الكوكبية لاتعنى بأحوال سوق معينة، ولا حتى بسوق دولة المقر؛ لأنها تنشط على أساس أن اليابسة كلها سوق لها. وماذا يعنيها فى تراجع السوق الداخلية فى غرب أوروبا إذا كان فى وسعها أن تغزو سوق آسيا أو الصين، أو حتى الهند، وأحدث مثال على ذلك ما أعلن منذ أسابيع عن أن شركة ABB - التى سبقت الإشارة إليها - ١٦٦ قررت تخفيض نشاطها فى أوروبا وأمريكا (وبالتالى تسريح عشرة آلاف عامل) والتوسع فى آسيا.

ولا يلغى هذا كله بحال استدعاء الشركات متعدية الجنسية لدولة أو لعدة دول للتدخل مثلاً فى إعداد "الجات" ١٩٩٤ فى الاتجاه الذى تريده تلك الشركات (مثل تغطية التجارة فى الخدمات، وضمانات الاستثمار المباشر وحقوق الملكية الفكرية...إلخ). وحين تتنافس بعض تلك الشركات إزاء صفقة معينة يستعين كل منها بحكومة أو أكثر. وكم من رئيس جمهورية أو رئيس وزراء يزور دولة أو دولاً زيارات رسمية، وفى حافظة أوراقه طلبات شركة أو شركات متعدية الجنسية، بصدد صفقة أو صفقات تعقدها الدول التى يزورها. وهكذا تحول الحكام من رجال الدولة **statesmen** إلى بياعين **salesmen**. وعند اللزوم قد يتدخل عسكرياً، فى بعض مناطق العالم الثالث،

حلفٌ عسكرى دفاعاً عن مصالح الشركات متعدية الجنسية. ودون إسهاب فى هذا الشأن لابد من استيعاب أمرين:

الأول : أنه ليس بوسع أية دولة، حتى ولو كان ناتجها المحلى الإجمالى أكثر من خمس الناتج المحلى الإجمالى للعالم كله (الولايات المتحدة)، أن تنسحب من عملية الكوكبة لتعيش فى عزلة عنها. ومهما سمعنا عن صدام مصالح (حقيقى فى أحيان كثيرة) أو حرب تجارية بين دولتين من الدول الصناعية، فلا يجوز أن نتوهم لحظة واحدة أن عملية الكوكبة ليست العملية السائدة التى تجرف فى طريقها الكثير مما يعوقها. وتلك طريق لاعودة فيها.

الثانى: أن السلطة الاقتصادية على اقتصاد العالم لاتقابلها سلطة سياسية على المستوى نفسه. وهنا يكمن الخطر الأساسى حتى على الكوكبة ذاتها. لقد اعتمدت الرأسمالية القومية على الدولة التى كثيراً ما تدخلت لحماية الرأسمالية كطبقة من تصرفات رأسماليين محدودى الأفق أو يقدمون على تصرفات خرقاء. كذلك تتطلب الرأسمالية الكوكبية سلطة سياسية كوكبية تحميها حتى من أخطائها. ناهيك عن مواجهة قضايا مثل تدهور البيئة، وانتشار الفقر، ومخاطر الجريمة المنظمة وأعمال العنف ضد الأفراد والأموال. وفى ضوء هذا نفهم اهتمام البنك الدولى حالياً بقضية البيئة والتصدى المباشر للفقر. بل إن تهديد أمن الرأسمالية الكوكبية يمكن أن يأتى من شعوب الدول التى نبعت منها الشركات متعدية الجنسية، إذا استمر الركود الاقتصادى وتدنى مستوى المعيشة لشريحة كبيرة من السكان، وتفاقمت البطالة، وتراجعت الأجور، وانكمشت «دولة الرفاه». وربما كانت هذه الاعتبارات وراء دعوة بعض الكتّاب إلى تحلى المسئولين عن الشركات بصفات رجال الدولة.

(د) تخلى الدولة عن المرافق العامة: المقصود هنا هو السلع والخدمات الحيوية التى تشكل البنية الأساسية للمجتمع، والتى يغلب عليها طابع الاحتكار بطبيعتها أو بنص القانون، والتى يجب توفيرها حتى بدون تحقيق ربح أصلاً أو بربح محدود.

ويسميها القانون فى مصر المرافق العامة، أخذاً بالتقليد الفرنسى services publies. وهى فى أوروبا أصلاً ملك للدولة ابتداء أو بالتأميم. ولما كانت الشركات تعمل فى الولايات المتحدة فى بعض أنشطة البنية الأساسية، ميز القانون بينها وبين مطلق شركات القطاع الخاص، وسميت «المنافع العامة» public utilities لتدخل السلطة السياسية فى أعمالها، وعلى وجه الخصوص فى تحديد الأسعار. ويسوغ اختفاء المنافسة هذا التدخل فى نظر الاقتصاديين ورجال الأعمال على حد سواء. والجديد الآن هو خصخصة السكك الحديدية وبعض الطرق وشبكات التليفون وبعض خدمات البريد، إن لم يكن المرفق كله. ورأينا فى بريطانيا سجوناً أنشأها القطاع الخاص بتشجيع من مارجريت تاتشر!

(هـ) تآكل نظم التأمين الاجتماعى: انتشر فى أوروبا فى أعقاب تحريرها من النازية، وتحت ضغط الجماهير التى قاومت الاحتلال الألمانى وقدمت عشرات الألوف من الشهداء، فكرة تأمين المواطنين ضد المرض والعجز والشيخوخة والبطالة من خلال تمويل يشارك فيه العمال وأصحاب الأعمال. ولم تعترض «الرأسمالية القومية» على ذلك؛ لأن سلامة صحة المواطن وتوفير دخل منظم له يعنى إضافة كبيرة للسوق المحلية. وبالفعل ساعد هذا النظام، بالإضافة إلى ارتفاع الأجور ابتداء ثم مسايرة لمعدلات التضخم على تعميم ما سمى آنذاك «أسلوب الحياة الامريكى»، والمقصود به مجتمع الاستهلاك الواسع. وخدم هذا المجتمع الرأسمالية بالذات فى مجال السلع المعمرة، التى يحد فقر العالم الثالث من إمكان رواج سوقها فى المستعمرات السابقة. وكانت البداية التاريخية لذلك نشر «مشروع بيفريدج» فى بريطانيا قبل أن تضع الحرب أوزارها. وصاحب هذا التوجه حركة تأميم مهمة فى المواقع الحاكمة للنشاط الاقتصادى: البنوك الكبرى، شركات التأمين على الحياة، توليد وتوزيع الكهرباء..إلخ.

وقد عانت نظم التأمين الاجتماعى فى السنوات الأخيرة من عجز متزايد: عدم كفاية الموارد لتغطية كل النفقات. وساعد أمران على تفاقم هذا العجز. **الأمر الأول:** هو الزيادة المتوالية فى العمر المتوقع عند الولادة (بين ٧٥ و٨٠ سنة حاليا)، وبالتالى وجود شريحة من السكان (نسبة من إجمالى السكان تتراوح بين ١١,٥٪ فى أيرلندا و١٧,٥٪ فى السويد) تحصل على معاش وتحتاج إلى خدمات صحية كثيفة. وهذا ما

يفسر تركز معظم الزيادة فى تكاليف التأمين الاجتماعى فى مجال الصحة. **والأمر الثانى:** هو ارتفاع نسبة البطالة لسنوات متوالية وبصفة خاصة بين الشباب (تجاوز معدل البطالة ١٠٪ من قوة العمل فى فرنسا وألمانيا وأسبانيا وإيطاليا..). وهذا ما يعنى النقص فى الموارد؛ لأن العاطلين لا يسددون اشتراك التأمين.

٥) الثورة العلمية والتكنولوچية:

لقد تعلمت الرأسمالية الغربية الكبيرة - من تجربة النصف الأول من القرن العشرين - أن سياسة الأسواق المحمية فى إطار كل إمبراطورية لم تنجح فى إخراجها من انخفاض الأسعار، وما ترتب عليه من كساد، حيث اتضح أن إجمالى مؤشرات النمو الاقتصادى كمتوسط للسنوات (١٩١٣- ١٩٣٩) كانت متواضعة للغاية. ولذلك فإن حل التناقضات داخل إطار الدول الصناعية المتقدمة يقتضى نمواً اقتصادياً بمعدلات مرتفعة ولفترة طويلة. ومن ثم كان الاهتمام الواضح بحرية التجارة العالمية، وإنشاء صندوق النقد الدولى لتثبيت أسعار صرف عملات أعضائه، وتفادى التلاعب بها بهدف زيادة الصادرات أو خفض الواردات. كذلك أنشئ البنك الدولى للتعمير والتنمية لتوفير قدر من التمويل اللازم للدول الأوربية، التى كان عليها أن تعيد بناء ما دمرته الحرب الضروس التى تميزت عن سابقتها -بين أمور أخرى- بالقصف الجوى للمرافق الحيوية. وفى داخل كل من تلك الدول كانت الجماهير الكادحة تتطلع إلى أن يأتى لها الانتصار التاريخى على الفاشية بتحسين ملموس فى مستوى المعيشة. وكانت «دولة الرفاه» فى واقع الأمر عقداً اجتماعياً يرفع الأجور، ويشارك فى تمويل التأمينات الاجتماعية، ويوسع بذلك سوق الاستهلاك الداخلية، ويضمن الاستقرار الاجتماعى، ويبعد «شبح الشيوعية». وأدركت الرأسمالية الكبيرة أن عليها أن تفعل فى وقت واحد الأمور الآتية:

١- زيادة متوالية فى إنتاجية العمل مما يضمن للرأسمالية الربح المنشود رغم ارتفاع تكلفة العمل:(الأجور- المزايا العينية- أقساط التأمين).

٢- إنتاج سلع جديدة تخلق لنفسها أسواقاً جديدة. وقد تجسد هذا فى تبنى مجتمعات أوروبا الغربية ما سمى «بأسلوب الحياة الأمريكى»، والمقصود به شراء أعداد

كبيرة من السلع المعمرة: السيارة الخاصة، والثلاجة، ومكيف الهواء.. إلى آخر لوازم المنزل الحديث، ثم تطوير متسارع لأنماط هذه السلع؛ ليتكرر الشراء فى عدد قليل من السنوات.

٣- تخفيض كلفة المواد الأولية بحيث لاتتجاوز المادة الأولية عُشر ثمن المنتج النهائى، ثم تصنيع مواد جديدة أكثر تميزاً وأقل ثمناً.

٤- استخدام مساعدات التنمية الرسمية - التى تقدمها الدول الصناعية للمستعمرات السابقة التى حصلت على استقلالها - فى استمرار الترابط غير المتكافئ بين كل منها ودول متقدمة (الدولة الاستعمارية السابقة، أو هى وغيرها، أو دخول الولايات المتحدة إلى مستعمرات بريطانيا وفرنسا السابقة).

٥- استغلال أجواء الحرب الباردة فى تحقيق زيادة ضخمة ومتجددة فى الإنفاق العسكرى (وهو سوق تقليدية ممتازة). وكذلك تحمل تكاليف تطوير السلاح وتجديد مكوناته، مع استفادة الشركات المنتجة للأسلحة المتطورة من التكنولوچيا المبتدعة فى إنتاج مقابل مدنى لها دون أن تتحمل تلك الشركات أى نصيب يذكر من تكلفة البحث والتطوير. ويكفى أن نشير هنا إلى مثالين:

الأول: ما تحملته الحكومات فى أبحاث الفضاء وإطلاق الأقمار الصناعية، وتمكين الشركات الآن من استخدام أقمار صناعية لنقل الاتصال الهاتفى والإرسال التليفزيونى بالبث المباشر.

والثانى: حقيقة أن شبكة «إنترنت» موّلت البحث والتطوير من فكرة إلى أداة تستخدم على أوسع نطاق وفى شتى الأغراض بالكامل فى وزارة الدفاع الأمريكية. فقد طرح خبراؤها احتمال تدمير واشنطون فى حرب بالصواريخ عابرة القارات حاملة الرءوس النووية، فتختفى القيادة العسكرية العليا للقوات الأمريكية المنتشرة فى أنحاء متباعدة على الكرة الأرضية. واستغرق هذا البحث والتطوير قرابة العشرين عاماً وكلف الخزانة عدة مليارات من الدولارات، ثم أتيح للاستخدام المدنى بعد انتهاء الحرب الباردة.

٦- كان على الشركات الكبرى التى تهيمن على عشرات من الشركات التابعة والفروع والمكاتب والتوكيلات فى شتى القارات، أن تبحث عن أسلوب إدارة كفء حتى لا تخنقها بيروقراطية متضخمة.

الثورة الصناعية الثانية:

كان جوهر ما تحقق منذ الثورة الصناعية الأولى إحلال الآلة محل الإنسان فى الأعمال اليدوية. وكان الجديد الذى يستحق اسم الثورة الصناعية الثانية هو إحلال الآلة محل الإنسان فى عمليات ذهنية، كثيرة ومتنوعة، بكفاءة (فى حدود كل عملية) أعلى عشرات المرات من كفاءة الإنسان المؤهل. وفى تسلسل منطقى بسيط طرح وجود الحاسوب منذ البداية ضرورة استخدامه فى معالجة البيانات. وهكذا ظهر علم المعلوماتية ووضع البرمجيات المتطورة لإجراء عمليات تزداد شمولاً وتعقداً فى ضوء الممارسة العملية وما تطرحه من مشكلات.

وكان وجود الحاسوب بجزئيه الصلب والطرى أكبر العوامل التى أسهمت فى تطور علوم الفضاء كلها الذى أنتج وسائل الاتصال الحديثة.

ومن ناحية ثالثة..، أدى تصنيع أول قنبلة ذرية إلى مضاعفة أعمال البحث والتطوير، أساساً بقصد إنتاج أسلحة أكثر تدميراً، ولكن أيضاً لتوليد الكهرباء. ومكَّن تحطيم الذرة علماء الفيزياء من الاهتمام بدراسة مكوناتها. ولم يكن ذلك أمراً هيِّناً حيث لم يتمكن أحد من رصد حركات منتظمة لكل من تلك المكونات. فاجتهد بعضهم فى وضع نظرية رياضية هى اللانظام (أو الشواش) **chaos**. ولما كان البحث فى العلوم الأساسية ضرورة لتغذية أعمال البحث والتطوير، ظهر الجديد فى العلوم الطبيعية ومناهجها. ومثال ذلك نظرية التعقد **complexity**، التى وضعت لمواجهة الظواهر المركبة التى لا يمكن فهمها بالكامل، عن طريق التجريد لكل مكون على حدة واكتشاف القانون الذى يحكمه. كما أن علم الأحياء عرف آفاقاً جديدة فى دراسة الجزيئات **molecules**، ومنها دراسة الجينات المكونة للخلايا أو المدمرة لها أحياناً. وتولَّد عن علم الوراثة بحث وتطوير فى مجال التكنولوجيا الحيوية التى هى بصدد إجراء ثورة فى صناعة الدواء

بإحلال أجزاء الجينات لتكوين جينات تقاوم مسببات الأمراض محل التركيبات الكيميائية.

ومنذ نشر تقرير نادى روما الشهير «حدود النمو» فى ١٩٧٢، الذى تصادف أن وافق ظهور أول مؤتمر عالمى عن البيئة (استوكهولم) اتجه البحث والتطوير إلى إنتاج تكنولوچيات تقلل استخدام الطاقة والمواد الأولية الطبيعية، وكذلك تكنولوچيات نظيفة، أى لاتلوث البيئة إلا فى أضيق الحدود.

ولعل أحدث ما ظهر فى هذا الإطار الشامل من البحث العلمى والتكنولوچى وهو ما يسمى بالإنجليزية nanotechnology، وهو دراسة كائنات بالغة الصغر يصعب أن يراها الإنسان حتى بالميكروسكوب. والمثال الواضح فى هذا المجال هو محاولة إعادة تركيب ذرات الفحم ليكتسب صفات الماس؛ حيث إن الكربون هو المكون الرئيسى للمعدنين.

ونكرر هنا مرة أخرى ما قلناه عن الثورة الصناعية الأولى، وهو أن نشأتها المتواضعة، وعائدها المباشر على الرأسمالية لايعنى أن لها فوائد جمة يمكن أن تتحقق فى مجالات متعددة، وأن تغير حياة البشر. فالأولى أعطتنا السكك الحديدية والبواخر والسيارة والطيارة، وكثيراً من أدوات القتل والتدمير. والثانية من التعامل بالفاكس والاتصال الهاتفى المباشر وبشىء من التدريب استخدام الحاسوب. وكل هذا يؤكد ما قدمنا به هذا الحديث من أن ثمة علاقة جدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. فكل تلك الاختراعات الحديثة يسّرت عملياً الاندماج والشراء القسرى وبلوغ الشركات متعدية الجنسيات وضعاً كوكبياً.

٦) إيديولوچية السوق:

يحلو لأنصار الرأسمالية أن يسموها «اقتصاد السوق»، بما قد يوحى بأن البشر الذين عاشوا قبل انتشار الرأسمالية لم يعرفوا الأسواق، وأنها لم تلعب فى أى مجتمع سابق دوراً يذكر. وهذا ما يتنافى مع الواقع التاريخى الثابت، كما أنه يغفل حقيقة أن الرأسمالية نشأت وترعرعت وتدعمت عبر قرابة ثلاثة قرون بنشاط تجارى فى الأساس. ولا تجارة بدون أسواق. ولعل بعضهم يرى أن تعبير «الرأسمالية» مكروه؛

لأنه يعيد إلى الأذهان معانى الاستغلال وصراع الطبقات...إلخ، تماماً كما يخلط البعض بين الليبرالية والديمقراطية.

(أ) من التحليل إلى الإيديولوچية: مظاهر السوق الأولية أو المجردة بسيطة ولا يجادل فيها باحث جاد. وإنما العيب كل *العيب* هو تحويلها إلى نسق قيمى وقوة فوق إرادة الناس، وقدرة على تحقيق النمو الاقتصادى المطرد ورفع مستوى معيشة الناس فى خط متصاعد عبر بعض النكسات الوقتية. فالقول بأن زيادة الطلب مع جمود *العرض* فى سوق معينة ولخطة محددة، يؤدى *إلى ارتفاع السعر*، هو كلام بالغ التجريد إلى حد ينهى كل جدل. إنه مثل قولنا ١+١=٢ دون معرفة أى شىء عن محتوى كل واحد أو محتوى الاثنين. فالحدود -بلغة المنطق- المستخدمة تحتاج جميعاً إلى التوضيح والتعريف الجامع المانع. فحقيقة «الطلب» هنا لاتعنى، بأية حال، الحاجة إلى السلعة موضوع البيع والشراء. وإنما تعنى، بالإضافة إلى الحاجة، القدرة المالية على دفع ثمن *السلعة المحتاج إليها*. *وبالتالى يتناقض الطلب كلما ارتفع الثمن* بأن ينسحب من السوق أقل الطامعين فى الشراء دخلاً. وأكثر من هذا حاجات الإنسان كثيرة وشهوته إلى سلعة محددة تحد منها شهوته إلى أخرى. ومن ثم فإن الطلب الفعلى يفترض القدرة على الشراء، وكذلك الأولوية التى يعطيها المشترى المحتمل لسلعة معينة بين كل السلع التى يشتهيها. وقصة افتراض نجاح كل مشتر فى تعظيم منفعته محض خيال، حيث لا وسيلة كمية معروفة لقياس درجات المنفعة، فى حين أن أدوات حساب الربح وتعظيمه متاحة وممارسة بالفعل.

ولكن يبقى لآليات السوق دور بالغ الأهمية من حيث إنها مكان ممارسة المستهلك لحريته فى الاختيار (السلعة أو الخدمة) والتضحية (بالثمن الذى يدفعه). فالسوق هى الوسيلة الطبيعية لممارسة كل من المنتج والمستهلك لحريته، وكذلك تحمل نتائج تلك الممارسة الإيجابية أو السلبية بما فيها احتمال إفلاس المنتج واستدانة المستهلك فيما وراء قدرته على السداد. ولذلك فإن التخطيط الاقتصادى الرشيد لايجوز أن يلغى آليات السوق تماماً، وإنما يتعامل معها لتفادى السلبيات ما أمكن وتعظيم الإيجابيات التى تعود على المتعاملين وعلى المجتمع. ووسيلة المخطط المثلى هنا هى

توقع مسيرة الأسواق مقدما لتقدير ما يمكن أن يشوبها من سلبيات، ثم محاولة تعديل هذه المسيرة بالتأثير على العرض أو الطلب أو الثمن بأدوات اقتصادية ومالية، وليس بأوامر إدارية. والمثل الشهير في هذا الشأن فرض ضريبة استهلاك عالية على المشروبات الكحولية للحد من استهلاكها وتقليل حالات الإدمان بأضرارها المعروفة.

وبالمقابل، فإن الزعم بأن آليات السوق إذا تركت دون تدخل من الدولة ستحقق التخصيص الأمثل للموارد، لا يقوم عليه دليل واحد في كل تاريخ الرأسمالية. فهدف تعظيم الربح وحده يؤدى إلى نمو اقتصادى غير متكافئ إقليمياً وقطاعياً واجتماعياً. ولايخفف آثار هذه الظاهرة السلبية إلا تدخل الدولة. ونجد في الولايات المتحدة (المجتمع الذى نشأ رأسمالياً خالصاً) أن الصناعة بدأت فى الشمال الشرقى، وتكدست فيه، وفقاً لقانون التوطن الشهير، الذى صاغه ألفريد مارشال «الصناعة تجذب الصناعة». واستخدمت الحكومة الفيدرالية (وأعضاء مجلس الشيوخ عن الولايات التى كانت محرومة من الصناعة) توزيع التمويل العام وعقود المشتريات الحكومية لتوطين صناعة الطيارات وما يتصل بها على الساحل الغربى، بحيث غدت مدينة سياتل فى ولاية واشنطون - عاصمة هذه الصناعة - بالغة الأهمية وذات المضاعف الكبير. وكان تركيز السلاح البحرى والصناعات الإلكترونية من نصيب كاليفورنيا. ولم يكن مصادفة أن تستقر صناعة الفضاء في ولاية أريزونا شبه الصحراوية. والأمثلة كثيرة فى مجال تطوير الصناعة بتدخل من الدولة. وكان حسن توزيع النشاط الاقتصادى والصناعى بنوع خاص وراء كل ما تم فى فرنسا، وفى معظم دول الاتحاد الأوروبى، من تقسيم أرض الدولة إلى عدد من الأقاليم، ودفع التنمية فى المختلف منها حتى تستثمر أرض الدولة (أو الحيز الوطنى كما يقال) بالكامل، وتتكافأ مستويات المعيشة فى كل أرجائها. وعلى المستوى القطاعى، كان معدل الربح المحقق فى قطاع الزراعة فى الولايات المتحدة مقارناً بالربح فى النشاط الصناعى ينذر بهجرة رأس المال من الزراعة إلى الصناعة. وعالجت الحكومة الفيدرالية هذا الأمر بدعم ضخم لقطاع الزراعة تجاوز فى الثمانينيات الخمسين مليار دولار سنوياً. وأخيراً كان تحديد حد أدنى للأجور وتوفير خدمات صحية ومدارس حكومية،

وكل ما يسمى التأمين الاجتماعى، جنباً إلى جنب مع الضريبة التصاعدية، وسيلة للحد من إفقار الفئات الاجتماعية التى تظهر فى أدنى مستويات الدخل أو دون ذلك. وفى عصر الكوكبة أصبح الشعار السائد التخلص من كل قواعد السلوك التى سنتها الدولة أو ما يسمى بالإنجليزية deregulation الذى تسعى الرأسمالية الكوكبية لفرضه على بلدان العالم الثالث التى تعيش ظروف فقر مخيفة. ويعكس هذا الشعار حقيقة تدنى أهمية الأوضاع الداخلية فى نظر الشركات الكوكبية، واستغنائها المتزايد عن دولة المقر القانونى.

(ب) رأسمالية العالم الثالث: والأمر الخطير هنا هو التبشير بإيديولوجية السوق فى بلدان العالم الثالث، والزعم بأن آليات السوق وحدها والانفتاح الكامل على الشركات الكوكبية التى تملك «رأس المال والتكنولوجيا» والاستجابة لكل مطلب تقدمه، أو يدعى البعض أنه ضرورة ليكون لنا «من الحظ نايب» كما يقول التعبير الشعبى فى مصر. ويصاحب هذه الإيديولوجية بصفة خاصة إهدار «الوطنية» كقيمة، والتهوين من قدرات شعوبنا، والانبهار المطلق بكل ما هو أمريكى أساساً، أو غربى بصفة عامة، من طعام أو شراب أو زىّ، أو حتى كلمات إنجليزية تشيع فى لغة الحديث وفى الإعلانات أحياناً حتى فى المقالات. ويبدو أننا أقلعنا عن ترجمة أى مصطلح وحشرناه فى صيغته الإنجليزية حشراً فى الفم حتى اعوجّ اللسان العربى. وهلل بعض الناس فى بلادنا لما يسمى «الكوكبية» globalism، والذى يتلخص فى القول بأن العالم توحد تحت قيادة الغرب بلا منازع، وأنه يشكل قطاراً سريعاً نحو مستقبل أفضل، وأن علينا أن نقفز إلى مؤخرة القطار وإلا ضعنا «وخرجنا من التاريخ» وأصبحنا نسياً منسياً. وهذا حديث يهمل حقيقة التخلف، وأنه ليس مجرد تأخر زمنى، وإنما تنمية مشوهة صنعت لخدمة الاستعمار ومصالحه، وليس تطوير وتقدم المجتمع بأسره. أنسى بعض المصريين أن بلادنا كانت تعج بالأجانب المتمتعين بامتيازات رهيبة؛ حيث لا تفرض عليهم ضريبة إلا بموافقة اثنتى عشرة دولة أوروبية. ولا يحاكمون جنائياً إلا فى قنصلياتهم، ولا قيد على أى نشاط يقومون به. فماذا كانت النتيجة؟ عيب وخيبة أن يهدر الناس تاريخهم على هذا النحو. ومن المؤلم أن رد الفعل الأساسى إزاء هذا الانبهار والتبعية الأيديولوجية جاء من القوى السلفية التى تتصور إمكان إعادة التاريخ

إلى الوراء إلى عضور المجد والازدهار. نحن أمام مقولتين غير عقلانيتين: «السوق هو الحل»، و«الإسلام هو الحل».

عندما نجحت الثورة الروسية وظهر الاتحاد السوفيتي كقوة عظمى، كان لها الفضل الأكبر في سحق النازية الألمانية، وبدأت غزو الفضاء، جذبت «الاشتراكية» أفئدة كثير من المعذبين في الأرض، وبصفة خاصة بين شعوب العالم الثالث. وتوهم كثيرون أن «الاشتراكية هي الحل» دون تحديد لما يريدون تحت هذا الشعار. واتخذ معظمهم مرجعاً مطلقاً: نموذج الاتحاد السوفيتي. وتبنت قيادات في العالم الثالث المثل الأعلى الاشتراكي من واقع النجاح والعدالة الاجتماعية. وتفاوتت الجدية في العمل والصدق في الرؤية بين تلك القيادات. وسقطت معظم تلك التجارب بطريقة أو بأخرى. ثم كان انهيار الاتحاد السوفيتي. وقد جُبل الناس على القطيعة مع المهزوم والإعجاب بالمنتصر. وشاع القول بأن انهيار الاتحاد السوفيتي دفن الاشتراكية نهائيًا، كما أنه أثبت انتصار الرأسمالية انتصاراً مطلقًا، فلم يبق لنا إلا أن نعوض ما فاتنا بالهرولة نحو أقدام أمريكا وحلف الأطلسي! وواضح أن هذا الموقف إيديولوچي صرف، لأنه لايستند إلى دراسة موضوعية ونقدية جادة لأسباب سقوط النموذج السوفيتي وللأزمات التي تهدد المجتمعات الرأسمالية المتقدمة.

ونكرر مرة أخرى ما كتبناه عدة مرات، من أن إقامة نظام رأسمالي متقدم ديمقراطي وبرلماني في ظروف اليوم يكاد يكون مستحيلاً. فنشوء وانتشار الرأسمالية الغربية ظاهرة تاريخية جرت في ظروف تاريخية محددة، لايمكن تكرارها. ويكفي في هذا المقام أن نذكِّر بأن نجاح الرأسمالية استند بشكل جوهري، كما أوضحنا أعلاه، على نهب أراض جديدة تستوعب الفقراء من أوروبا، وتحد بذلك من خطر الأزمات الاقتصادية والقلاقل الاجتماعية والانقلابات السياسية، وكذلك استند على استنزاف الفائض الاقتصادي من شعوب المستعمرات. فلا يجوز فصل التجربة الرأسمالية الغربية عن ظاهرة استعمار الغرب لمعظم الأقطار غير الأوروبية التي سبقت الثورة الصناعية بقرنين على الأقل وواكبتها. وما زالت عملية الاستنزاف متجددة دون حاجة إلى احتلال أو قهر. فحكومات العالم الثالث تتسابق لاسترضاء واجتذاب من ناضلنا ضدهم باسم استقلال الوطن والتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي. بل إن تكوين

الرأسمالية فى معظم أقطارنا يختلف جذرياً عن تكوين الرأسمالية الغربية التاريخى، وما حكمه من قيم. وأنقل هنا المقارنة التى عقدها شيخ اقتصاديّى العالم الثالث "راؤول بريبش" فى آخر كتبه:(Raul Preblish: Perepheral Capitalism)، إذ قال: حيث قال «كانت رأسمالية القلب centre (أى الغربية) طبقة مبدعة، ورأسمالية التخوم مقلدة. وكانت رأسمالية القلب طبقة مدخرة، ورأسمالية التخوم مبددةً». وأود أن أضيف أن رأسمالية الغرب كانت متعلمة تعى قيمة الثقافة، وتساند المثقفين من علماء وأدباء وفنانين وفلاسفة، أما رأسمالية التخوم فليس لها من ذلك إلا قشور لاتعدو عادة أمور الحياة المادية.

الهوامش

(١) Our Global Neigbourhood الصادر عن The Commission on Global Governance فى ١٩٩٥.

(٢) كان الفيلسوف الانجليزى J. Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢) أول من صك تعبير القانون الدولى العام، بديلاً لتعبير Law of Nations الذى كان ترجمة لم سمى بالفرنسية أخذاً عن اللاتينية: Droit des gens، وهو يخلط بين الأمة والدولة. وكان الأولى أن يسميه interstate.

(٣) وفى عدد من المدن الأوروبية شارع يسمى شارع اللومبارديين، والمقصود هو البنوك بصفة عامة.

(٤) Villefranche فى فرنسا، وfree town فى بريطانيا، وFreiburg عند الألمان.

(٥) وعلى سبيل المثال: نشير إلى نجاح البنوك الأمريكية العاملة فى مصر فى الاقتراض من السوق المصرية بإصدار سندات بمئات الملايين من الجنيهات. وهذا عكس ما كان يتوقعه أنصار سياسة الانفتاح من أن التصريح للبنوك الأجنبية وسيلة أساسية فى جذب الاستثمارات من الخارج.

(٦) قال رئيس وزراء فرنسا أثناء أزمة شركة «رينو»: «إن دول الاتحاد الأوروبى تنتج سنوياً ١٨ مليون سيارة، وأنها تشترى فقط عشرة ملايين. فإذا دخلت المنافسة اليابانية والكورية بقوة فإن صناعة السيارات الأوروبية تواجه خطر الانهيار».

العولمة وآليات التهميش فى الثقافة العربية

أحمد مجدى حجازى

نعيش – نحن العرب – عالمين متناقضين! عالم البداوة الذى لا يقدر– فى ظل متغيرات عصرية متسارعة– على تلبية احتياجات الإنسان وتطلعاته، وعالم الحداثة التغريبى الذى يمطر هذا الإنسان بقيم ثقافية من نوع مغاير لم يخبرها من قبل، فيغترب بها عن ذاته، وينعزل عن قضاياه، ويفقد هويته. وبين العالمين المتمايزين يقف الإنسان العربى حائراً، عاجزاً عن الوصل بين ماضيه التراثى الذى يتأمله ويحن إليه أو يمجده دون تطويره، وبين حاضره العصرى الذى يسلبه المقدرة على الإبداع الذاتى المستقل.

مع تبلور شكل جديد لنظام عالمى لم تتحدد معالمه بعد، تثور قضايا وإشكاليات حول طبيعة هذا النظام وملامح تشكله، ومدى قدرته على توحيد أطرافه، ومظاهر كونيته، وأهدافه المعلنة والخفية، ومن له الحق فى إدارة شؤونه، وهل يحقق مصالح كافة الذين ينتمون إليه من الدول والأمم، وأثر تشكله على خريطة البنى التقليدية المنتشرة فى الجزء الجنوبى من العالم(١). ولعل هذه القضايا تكشف عن جدوى هذا النظام وأهدافه، ومدى اختلافه مع المراحل السابقة فى العلاقات الدولية، وهل يعد هذا النظام حلقة من حلقات الهيمنة الرأسمالية التى تطورت فى مراحل متتابعة على المستويين الداخلى والخارجى، أى إعادة تنظيم الداخل على حساب الخارج (المستعمرات..). بعبارة أخرى ما موقع الدول الأقل نمواً، أو ما اصطلح على تسميتها بالدول النامية أحياناً أو بدول العالم الثالث أو بالتابعة أو المحيطية، ما موقعها من هذا النظام المأمول؟ هل لنا أخيراً أن نتفاءل بأن العالم مقبل على مرحلة وفاق حقيقى وقرية كونية تسود فيها العدالة والمساواة وتتحول من خلالها البنى التقليدية إلى مراكز حديثة متماثلة مع النمط العصرى النموذجى للرأسمالية الخالصة بلغة «ماكس فيبر» منقذ

الرأسمالية[٢]، أم أنها ستظل على حالها أو مهمشة بناء على سيادة العلاقات غير المتكافئة كما تدعى نظرية التبعية؟[٣].

هل يمكن أن تتحقق مقولة «فوكوياما»[٤] عن نهاية التاريخ، بوصول المجتمعات إلى الليبرالية والديمقراطية والتجانس وتحقيق الوفاق والقناعة والمساواة؟

للبحث فى هذه القضايا وتلك الإشكاليات سوف نبدأ أولاً بتقديم رؤية نقدية لما يسمى بالنظام العالمى الجديد أو العولمة Globalization، على اعتبار أن هذه الدعوة تشكل المرحلة المعاصرة من مراحل الهيمنة الرأسمالية منذ القرن الخامس عشر، موضحين أنها دعم جديد لآليات التطوير والتجديد الداخلى للنظام الرأسمالى بعد انهيار النظم الأخرى المعاندة له. ثم ننتقل ثانياً إلى تحليل آليات العولمة الموجهة نحو العوالم الخارجية. ونعرج ثالثاً إلى مظاهر الاختراق الثقافى، باعتباره أحد أهم آليات الهيمنة الرأسمالية فى عصر تدفق المعلومات وإحلال الصورة محل الكلمة المكتوبة وتعميم ثقافة الاستهلاك Consumer Culture وتدفق السلع الرأسمالية كجزء من عمليات التحديث فى المجتمعات التقليدية، وذلك بهدف تحديد الوزن السياسى الذى يقوم به الاختراق الثقافى والسلعى فى تهميش البنى التقليدية وتشويه معالم الهوية الوطنية فيها وتغيير نمط القيم السائد فى إطار تدويل النظام الرأسمالى العالمى. وننتقل رابعاً إلى تحديد عناصر جذب وتقبل الثقافة الأمريكية باعتبارها ممثلة للعولمة. وننتهى خامساً إلى تحليل إشكالية الفكر العربى فى إطار عملية العولمة الثقافية أو الأمركة المنتشرة فى أجزاء العالم ككل.

أولاً: العولمة: نظام قديم فى ثوب محكم:

"جيران فى عالم واحد" Our Global Neighbourhood[٥] هو شعار توثيقى لنظام جديد آخذ فى دور التشكيل ترتسم فيه معالم طريق يقود الدول إلى تخيل بنائى كقرية كونية صغيرة تضم الأمم والشعوب، وتتأكد فيها الحاجة إلى نظام قيم مشتركة، ونظام أخلاقى مدنى عالمى، وقيادة مستنيرة تقود الشعوب إلى جوار دولى واحد.

وهكذا تصبح العولمة أو الكونية Globalization هى العملية التى يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب، والتى تنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزؤ إلى حالة الاقتراب والتوحد، ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة

التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتماثل، وهنا يتشكل وعى عالمى وقيم موحدة تقوم على مواثيق إنسانية عامة (٦).

هل يمكن أن تتحقق مقولة «فوكوياما»(٤) عن نهاية التاريخ، بوصول المجتمعات إلى الليبرالية والديمقراطية والتجانس وتحقيق الوفاق والقناعة والمساواة؟

للبحث فى هذه القضايا وتلك الإشكاليات سوف نبدأ أولاً بتقديم رؤية نقدية لما يسمى بالنظام العالمى الجديد أو العولمة **Globalization**، على اعتبار أن هذه الدعوة تشكل المرحلة المعاصرة من مراحل الهيمنة الرأسمالية منذ القرن الخامس عشر، موضحين أنها دعم جديد لآليات التطوير والتجديد الداخلى للنظام الرأسمالى بعد انهيار النظم الأخرى المعاندة له. ثم ننتقل ثانياً إلى تحليل آليات العولمة الموجهة نحو العوالم الخارجية. ونعرج ثالثاً إلى مظاهر الاختراق الثقافى، باعتباره أحد أهم آليات الهيمنة الرأسمالية فى عصر تدفق المعلومات وإحلال الصورة محل الكلمة المكتوبة وتعميم ثقافة الاستهلاك **Consumer Culture** وتدفق السلع الرأسمالية كجزء من عمليات التحديث فى المجتمعات التقليدية، وذلك بهدف تحديد الوزن السياسى الذى يقوم به الاختراق الثقافى والسلعى فى تهميش البنى التقليدية وتشويه معالم الهوية الوطنية فيها وتغيير نمط القيم السائد فى إطار تدويل النظام الرأسمالى العالمى. وننتقل رابعاً إلى تحديد عناصر جذب وتقبل الثقافة الأمريكية باعتبارها ممثلة للعولمة. وننتهى خامساً إلى تحليل إشكالية الفكر العربى فى إطار عملية العولمة الثقافية أو الأمركة المنتشرة فى أجزاء العالم ككل.

أولاً: العولمة: نظام قديم فى ثوب محكم:

"جيران فى عالم واحد" **Our Global Neighbourhood**(٥) هو شعار توثيقى لنظام جديد آخذ فى دور التشكيل ترتسم فيه معالم طريق يقود الدول إلى تخيل بنائى كقرية كونية صغيرة تضم الأمم والشعوب، وتتأكد فيها الحاجة إلى نظام قيم مشتركة، ونظام أخلاقى مدنى عالمى، وقيادة مستنيرة تقود الشعوب إلى جوار دولى واحد.

وهكذا تصبح العولمة أو الكونية **Globalization** هى العملية التى يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب، والتى تنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة

والتجزؤ إلى حالة الاقتراب والتوحد، ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتماثل، وهنا يتشكل وعى عالمى وقيم موحدة تقوم على مواثيق إنسانية عامة (٦).

ولقد عزز إلغاء القيود التنظيمية، والتفاعل مع التغيرات المتسارعة فى تكنولوچيا المعلومات والاتصالات والحاسبات، التحرك نحو سوق عالمية مشتركة، كما أسفرت الأنماط المتغيرة للنمو الاقتصادى خلال العقود القليلة الماضية عن أقطاب جديدة للدينامية. فقد أزاحت ألمانيا واليابان، اللتان هزمتا فى الحرب العالمية الثانية، كلاً من المملكة المتحدة وفرنسا من زمرة النخبة الاقتصادية، وأخذت مناطق جديدة للتذبذب الاقتصادى الباهر: "النمور" الآسيوية الأربعة، والصين، مع وجود بلدان مثل الهند وإندونسيا لا تتخلف كثيراً عنها، على نقل مركز الجاذبية الاقتصادية فى العالم (٧).

وفى ضوء مقولة العولمة وأهدافها يصبح من الضرورى ربط تدويل الاقتصاد بتدويل الثقافة، حيث إعادة النظر فى بعض المفهومات التقليدية التى كانت سائدة قبل بزوغ هذه الفكرة. فلم يعد هناك- على سبيل المثال- شرق يوضع مقابلاً للغرب، واختفى مفهوم الشيوعية، وأصبح النظام الرأسمالى هو النموذج السائد الذى يخفى أوجه التمايز فى طرق تنظيم اقتصاد السوق. وبالمثل، فإن تقسيم العالم إلى شمال وجنوب، لم يعد له مكان فى قاموس الجغرافيا، حيث تم إلغاء الحواجز والمسافات، وغابت الصراعات الحادة التى كانت تميز فترة الحرب الباردة. وترتبط عملية العولمة بتدويل النظام الاقتصادى حيث يتم توحيد الكثير من أسواق الإنتاج والاستهلاك، وترتبط مصالح الفئات الأكثر اهتماماً بالأنشطة الإنتاجية، وتتداخل فيما بينها، وتتجه نحو توحيد الثقافات، وتظهر ثقافة متبلورة عالمية تتسم بخصائص مميزة. كما تقوم تلك العملية (العولمة) بربط أجزاء العالم، على الرغم من تباعدها وانفصالها جغرافياً وسياسياً وعرقياً، بروابط عدة وإمكانات تواصل آنية.

وبرغم أنه يبدو أن العولمة هى دعوة جديدة، إلا أنها لا تختلف كثيراً من حيث أهدافها وأيديولوچيات الداعين لها عن النظام الرأسمالى الذى مر بمراحل تطورية، تحول فى كل مرحلة منها من آليات الهيمنة تبعاً لطبيعة أزمات النظام الداخلية وتبعاً

لمتغيرات العالم المتطورة، فالنظام واحد والهدف واحد ولافرق بينهما إلا فى القالب الجديد، ألا وهو الإنسانية والمساواة، وهى شعارات شهدناها فى الكلمات أكثر منها فى الأفعال. هذا بالإضافة إلى أن ما يحدث بالفعل هو "أن العالم يزداد تشرذماً بازياد وتائر توحيده"، كما يقول المفكر الفرنسى دوبريه، ويعنى بذلك أنه كلما تعمقت الكوننة الاقتصادية تشرذمت الأبنية السياسية، فتظهر النزعات القومية كرد فعل لهذه العملية، هذه النزعات التى قد تأخذ أحياناً صوراً بالغة التطرف (دفاعاً عن الانتماء سواء كان وطنياً أو قومياً أو دينياً)، بالإضافة إلى أن هذا السياق الكونى مفروض من الشمال ومن قبل الولايات المتحدة الأمريكية وبالذات على الجنوب، بل على دول الشمال أيضًا! بهدف تعميم نظم الحياة والثقافة الأمريكية. لذا فإنها عولمة مصطنعة أو زائفة "لا تبادل فيها ولا تعامل بالمثل".. إنها، كما يقول دوبريه، أشبه بتمويه الطابع المحلى بطابع شمولى جامع، وتغليف ثقافة معينة، وهى ثقافة الأشد يسراً، بطابع الحضارة الكونية(٨).

والكونية، بهذا المعنى، عملية تاريخية موجهة من دول الشمال، تحكم تفاعلاتها مجموعة من القيم لدول عظمى فى النظام العالمى من أبرزها الولايات المتحدة الأمريكية التى تسعى إلى تسيير نموذجها الحضارى فى الاقتصاد؛ حيث آلية السوق وحرية التجارة هى المبادئ الأساسية، وفى السياسة حيث تبرز شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان، وفى الثقافة حيث يتم التركيز على الفردية وحرية الإنسان، وبغض النظر على تأثير الكوننة على تهميش البنى التقليدية وتغريب الإنسان فيها، فلعل شعار "جيران فى عالم واحد" يساهم فى حل المشكلة(٩).

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا يتعلق بآليات هيمنة العولمة أو تسيير النظام الرأسمالى فى ثوبه الجديد.

ثانياً: آليات العولمة (رؤية تحليلية):

مــر النظام الرأســمــالى بمراحل وتطورات نحــو هدفــين ظلا من ثوابت إستراتيجيته، وإن تغيرت آليات تدعيمها وتجددت حسب المتغيرات الداخلية والخارجية. ولقد تركز الهدف الأول على التجديد والتطوير والإبداع فى داخل النظام الرأسمالى

بهدف تحقيق نمط نموذجي للقوة الاقتصادية والعسكرية والحضارية والسياسية يتميز به عن أى نظم أخرى يمكن أن تنافسه. وتمثل الهدف الثانى فى دعم الهيمنة الخارجية من أجل تحقيق الهدف الأول أيضاً. ومن هنا ارتبط تراكم التقدم فى النظام الرأسمالى (المركز) بتراكم التخلف فى الدول الأخرى التقليدية (التوابع أو المحيطات) بلغة أصحاب مدرسة التبعية(١٠).

ومع التطورات الحديثة خاصة فى مجالات التقنية والاتصالات والمعلومات، وفى ظل اتجاهات العولمة، تطورت آليات الهيمنة حيث بدأ التعامل مع ثقافات قومية وأوضاع اجتماعية متمايزة،، ولذلك اتجهت آليات الهيمنة نحو تدويل الاقتصاد وتدويل التنمية وتدويل رأس المال وقوة العمل والإنتاج، وكذا تدويل أنماط الاستهلاك وتدويل الثقافة.

وبتحليل عملية العولمة يمكن استخلاص توجهاتها وتأثيراتها(١١) فى التالى:

١) ربط العولمة بتدويل الاقتصاد، حيث العمل على توحيد أسواق الإنتاج والاستهلاك، وربط مصالح الفئات الأكثر اهتماماً ونشاطاً بالعملية الاقتصادية وتداخلها. وفى هذا السياق نجد على المستوى الفعلى توحد المصالح بين الفئات القادرة على قيادة العمليات الاقتصادية والموجهة للأنشطة الإنتاجية فى الدول؛ مما شكل حراكاً اجتماعياً أثر على البنى التقليدية فى المجتمعات التابعة.

٢) لما كانت عملية الاقتصاد هى المحور الأساسى للتدويل، فإنها قامت بدور مؤثر فى إزاحة العملية السياسية- خاصة فى المجتمعات التقليدية- وذلك بناء على قدرتها على توجيه مسارات الإنتاج والمال والتجارة والاستثمار. ومن هنا استطاعت التأثير على عمل ومواقف العملية السياسية وغيرها من عمليات مجتمعية أخرى. ولا جدال فى أن ذلك من شأنه تحويل النمط التقليدى الذى يعتمد على العمليات السياسية فى الحكم إلى نمط تتحكم فيه مسارات العملية الاقتصادية الموجهة من الخارج. (انظر الوضع الغذائى فى العالم العربى- النظام الشرق أوسطى- اتفاقيات الجات...إلخ)، ومعنى ذلك، كما جاء فى المؤتمر الاقتصادى الذى عقد فى الدوحة

أخيراً، أن البقاء فى ظل النظام العالمى الجديد هو للأكفأ اقتصادياً، مع أن هياكلنا الاقتصادية فى العالم العربى بكافة آلياتها لا تضعنا فى موضع الأكفأ[١٢].

٣) ربط أجزاء العالم، على الرغم من تباعدها وانفصالها جغرافياً وسياسياً وعرقياً، بروابط عدة جعلت بالإمكان القول إن العالم أصبح قرية كونية صغيرة. ونظراً لأن الدول الصغرى (الأقل نمواً وتطوراً) لا تشكل قوة إنتاجية حقيقية إلا بارتباطها بالمراكز الرأسمالية المسيطرة عليها، فإنها سوف تظل بعيدة عن دائرة السياسة وتخضع لشروط الدول الكبرى (المراكز الرأسمالية).

٤) بلورة ثقافة عالمية تتسم بسمات خاصة تستفيد منها الفئات المسيطرة على العمليات الاقتصادية والسياسية والإعلامية، حيث تحتكر التقنية والإنتاج الإعلامى على المستوى العالمى. ولا شك أن ذلك من شأنه تشكيل الوعى الثقافى وفرض النماذج والفلسفات الغربية من خلال إنتاج وتوزيع واستهلاك المواد الإعلانية والاتصالية. لقد لعبت الشركات المتعددة الجنسيات والمسيطرة على أدوات التقنية الحديثة دوراً بارزاً فى تغير اتجاهات الأفراد سواء داخل المجتمع الغربى ذاته، أو خارج المجتمع، وكان التأثير الأكبر على الفئات الشعبية فى المجتمعات التقليدية التى تتغلغل فيها الثقافات الغربية الموجهة.

٥) تراجع دور العملية الثقافية– الاجتماعية فى المجتمعات التقليدية والنامية، تلك العملية التى كانت الأكثر عراقة وتأثيراً فى تطور وإدارة هذه المجتمعات، وذلك بسبب الاختراق الكاسح للعمليات الاقتصادية والإعلامية والثقافية. إن التحديات الثقافية التى تواجهها الفئات الاجتماعية الشعبية الواسعة فى المجتمعات التقليدية، تتمثل فيما تتعرض له هذه الفئات عبر وسائل الإعلام؛ حيث تتحلل القيم الاجتماعية التى تمثل الإطار الحاكم للعلاقات الاجتماعية فى هذه المجتمعات[١٣].

٦) من الواضح أن التطورات والإفرازات المجتمعية على المستويات المختلفة المحلية والوطنية والدولية، تقود اليوم نحو بلورة نخبة عالمية سيكون بإمكانها "التحكم عن بعد" فى مجرى الأمور فى الدول الأقل قدرة على الصمود ومواجهة التحديات، وسوف تتمكن من احتكار السلطة والثورة والنفوذ فى العالم. وهذا سيجعلها أكثر

كفاءة فى التأثير فى السياسات الحكومية ومواقف الأحزاب السياسية واستراتيجيات المؤسسات الدولية واتجاهات التحول المجتمعية فى معظم أنحاء القرية الكونية. كل هذا يمكن أن يحدث تحت شعار "جيران فى عالم واحد"(١٤).

٧) تلعب التقنيات الحديثة، وبخاصة فى مجال تدفق المعلومات، دوراً أساسياً فى إعادة إحياء الثقافات المحلية (ثقافات الأقليات)، والبدء فى بلورة ثقافة عالمية، وكل ذلك على حساب الثقافات الوطنية. وسواء كان ذلك فى الدول المتقدمة مثل فرنسا وألمانيا، أو فى دول نامية كمصر وتركيا، فإن الثقافات الوطنية عموماً أصبحت تعانى من الضعف والعجز عن حماية مواقعها التقليدية. وأدى ذلك بطبيعة الحال إلى وجود ثقافتين: ثقافة الصفوة (الثقافة العالمية)، وثقافة الجماهير الشعبية بتياراتها واتجاهاتها المختلفة. ومنها من يحاول كرد فعل على هذا الهجمات الكاسحة إحياء التراث والحفاظ على خصوصيته العرقية أو الدينية أو التاريخية أو القبلية. ولاشك أن حركات التطرف بكل أشكالها، وهو ما نجده منتشراً فى أجزاء كثيرة من العالم، هى نتاج لآليات الهيمنة الرأسمالية وتشجيعها لإعادة هذه الثقافات المحلية المتعارضة.

٨) تحتاج العولمة إلى تشكيل قيادة عالمية تستحوذ على النفوذ والقوة، وتتحكم فى أهم أدوات التغيير المطلوبة لترسيخ قيم عالمية رأسمالية، وتكون قادرة على توجيه عمليات التحول الاجتماعى والتطور فى المجالات الاقتصادية ضمن محيطها وفى إطار تحقيق مصالحها، وهذه النخبة بطبيعة الحال سوف تكون من الصفوة الاقتصادية فى العالم. وإنها شبكة اقتصادية- مالية- استثمارية- تجارية واحدة ذات أهداف مشتركة، تقوم على تبادل الخدمات والمصالح. ولاشك أن هذه النخبة الآخذة فى التبلور هى خليط من كل الجنسيات، ولكن بنسب متفاوتة كثيراً، تتجاوز فى ثقافتها ومصالحها وتطلعاتها كل العقائد والدول والحواجز الاجتماعية، وتحقق النجاح من خلال تعزيز مواقع الذات وزيادة الثروات من خلال الغير، وعلى حسابهم.

وإذا افترضنا أن ما عرضناه سابقاً هو خليط متكامل من خصائص العولمة وآليات الهيمنة الموجهة إلى الدول خارج نطاق الرأسمالية بل وداخلها أيضاً، برغم

إعلانها أنها تعمل من أجل المساواة والديمقراطية وتحقيق وعى جماعى بين الشعوب ورفع مستوى التنمية والتحديث فى كل أجزاء القرية الكونية المزمع قيامها، فمن المفترض أن تؤدى هذه العولمة إلى التوحيد لا إلى التفكك. ومن الشواهد التاريخية نجد دلالات تشير إلى عكس ذلك تماماً، وذلك نظراً لأنه- كما يقول جان زيجلر- "توحيد مصطنع للعالم"؛ حيث برزت النزعات القومية كرد فعل لعملية العولمة، ودفاعاً عن الهوية والانتماء الوطنى، أو دفاعاً عن مصالح قومية، أو دفاعاً عن انتماء دينى ناتج عن الاختراق الثقافى(١٥).

ثالثاً: الاختراق الثقافى وإشكالية الهوية:

فى عصر الانهيارات الكبرى وفى ظل آليات الهيمنة العالمية، تحولت الثقافة الاستهلاكية Consumer Culture، إحدى مجالات تدويل النظام الرأسمالى، إلى آلية فاعلة لتشويه البنى التقليدية وتغريب الإنسان وعزله عن قضاياه وإدخال الضعف لديه والتشكيك فى جميع قناعاته الوطنية والقومية والأيديولوجية والدينية. وذلك بهدف إخضاعه نهائياً للقوى والنخب المسيطرة على القرية الكونية وإضعاف روح النقد والمقاومة عنده، حتى يستسلم نهائياً إلى واقع الإحباط فيقبل بالخضوع لهذه القوى أو التصالح معها(١٦).

وهكذا تعد العولمة أحد التحديات التى تقف أمام بناء المجتمعات التقليدية؛ لأنها تحطم قدرات الإنسان فيها، تجعله إنساناً مستهلكاً غير منتج، ينتظر ما يجود به الغرب ومراكز العالم من سلع جاهزة الصنع، بل تجعله يتباهى بما لا ينتجه، فهو القادر على استهلاك مالا يصنعه؛ مما يشكل لديه قيم الاتكالية والتواكل، والتطلع إلى اقتناء السلع الاستهلاكية التى تتغير يومياً لا فى سبيل التطوير فقط، بل فى سبيل زيادة حدة الاستهلاك على المستوى العالمى. ولا جدال فى أن النظام الرأسمالى المزمع تشكيله لا يختلف كثيراً من حيث أهداف تحقيق الهيمنة الخارجية، نظراً لأنها السبيل الوحيد للمحافظة على قدرة النظام الرأسمالى فى تطوير ذاته، وتوزيع منتجاته، وتأمين استقرار أوضاعه، ووصوله إلى مراحل الرفاهية داخل نطاق حدوده. إلا أن الأوضاع لا تستمر دائماً على هذا النحو بسبب أن طبيعة الدورة الاقتصادية فى النظم الليبرالية

الحرة- كما أشارت المدرسة الكينزية- تقوم على مبدأ الأزمات، حيث تمر هذه المجتمعات بأزمات متلاحقة، تكون هى القوة الدافعة للتطوير والإنتاج وتحسين الأداء وتنمية القدرات لحل هذه الأزمات التى تنتاب دورة الإنتاج وتعمل على تكاملها. ولتجنب هذه الأزمات تطورت آليات الهيمنة الخارجية نحو تغيير أساليب الاستغلال، وإن كان الهدف- كما سبق القول- واحد، والعولمة هى إحدى هذه الآليات. ففى مرحلة التقارب بين القطبين الرأسمالى والشيوعى قبل انهيار الأخير، كان الاهتمام منصباً على تدعيم الوجود والاستمرار المطرد لتفوق النظام الرأسمالى فى مواجهة النظم الشمولية. وبعد نجاح النظام الليبرالى الحر، وانفراده بالنفوذ العالمى، اتجه إلى تغيير أسلوب الهيمنة الخارجية، فأصبحت رأسمالية العلم والتقنية فى حاجة إلى توحيد النخب المدعمة لهذا النظام، وظهرت رأسمالية متعددة القوميات Multinational. ولقد أسهمت التطبيقات التى تمت إلى الآن فى مجالات تقنية المعلومات والاتصال والتقنية الحيوية وتقنية المواد فى تجديد القوى المنتجة وإتاحة فرص هائلة لإعادة هيكلة الإنتاج الرأسمالى كمًا وكيفًا، فبتغيير الهيكل الصناعى تقدمت إلى الصدارة صناعة المعلومات والمعرفة والثقافة، وبتغيير أدوات الإنتاج وفنونه، تغير هيكل قوة العمل وبنية الطبقة العاملة، تركيباً ونوعاً، واتسع نطاق الفئات والشرائح الوسطى، وهى أمور ذات أهمية فى تحقيق الاستقرار الداخلى للنظام الرأسمالى(١٧).

ويعد "تعميم ثقافة الاستهلاك" واحدا من آليات الهيمنة المفروضة على الشعوب والأمم التقليدية، وهى مجال مكمل و"متمفصل" مع أنماط أخرى من التدويل فى الإنتاج والمال والتقنية، وتشكلت مؤسسات لهذا الغرض حتى تضمن الفئات الرأسمالية، مديرة الشؤون العالمية، تصريف منتجاتها، وتوزيعها عالمياً وعلى أوسع نطاق. ولعبت الشركات متعددة الجنسيات دوراً مؤثراً فى ذلك، واهتمت بإنتاج رموز وبنود ثقافة الاستهلاك لتتكامل مع السلع المادية المنتجة، وتغيير كل منها- السلع والرموز الثقافية الاستهلاكية- إلى إنتاج آخر. ولا يختلف ذلك عن استخدام هذه المؤسسات للعلوم الاجتماعية والسلوكية وتوظيفها فى خدمة هذا الغرض.

ويمكن إيجاز أهم الأهداف التى تسعى إليها الفئات الرأسمالية الموحدة وتأثيرها على تغيير البنى التقليدية فى المجتمعات المحيطية فى التالى:

١) التحكم فى مسار تطور البنى التقليدية بالقدر الذى يسمح فقط بتصريف منتوجات هذه الدول (المركز الرأسمالى)، وبالقدر الذى يساهم فى تطوير قوى الإنتاج بالداخل. وقد لعبت آلية تعميم ثقافة الاستهلاك دوراً مؤثراً فى ذلك؛ حيث يمكن رصد مظاهر التطلعات الاستهلاكية لدى الفئات والشرائح المختلفة فى هذه الدول. ودول الخليج والعالم العربى خير مثال على ذلك؛ حيث نجد التطلع الشديد للبحث عن الجديد فى الأسواق بغض النظر على حاجة المجتمع إلى هذا الجديد من السلع. ولم يقتصر الأمر على الفئات العليا فى هذه المجتمعات، وهو ما كان هدفاً فى حد ذاته فى النظام الاستعمارى القديم؛ حيث كانت الإستراتيچية تقوم على خلق شرائح قادرة على الاستهلاك، لقد أصبح الاستهلاك - وهذا هو الجديد - معمماً على الفئات العمرية والفئوية المختلفة، فلعب الأطفال مثلاً، قد انتقلت من المرحلة التقليدية المعروفة إلى المرحلة الحديثة التى تدفعهم بصورة مبهرة نحوها (لعل انتشار هذه الألعاب فى كثير من الأماكن هو خير دليل على ذلك).

٢) العمل على تغريب الثقافات الوطنية من خلال آليات أصبحت أكثر قوة، مثل وسائل الإعلام والتقنية الحديثة واحتكارها على مستوى المعرفة وعلى مستوى التشغيل. وكان لصناعة الثقافة دور مهم فى هذا الإطار، حيث تم توجيه نمط الثقافة من منطلق ما بعد الحداثة Post- Modernity[١٨]، الذى يقوم على إعادة إنتاج وتقوية منطلق الاستهلاك. ومن يستعرض الأسواق الخليجية والعربية بوجه عام سوف يشهد أن التوكيلات التجارية الأجنبية المسيطرة على هذه الأسواق تستأثر بالنصيب الأعظم من جملة العمليات التجارية القائمة.

٣) توظيف العلم للاختراق الثقافى والهيمنة على الثقافات التقليدية بهدف طمس هوية الشعوب، وقد تعددت آليات هذه الهيمنة كماً وكيفاً بين ثقافة قومية وأخرى. ولا شك أن المتابع للبرامج التى تبثها الإذاعات المختلفة، حتى العربية منها، يلحظ بوضوح إظهار تفوق الحضارة الغربية، وتغلغل قيم الرأسمالية فى المؤسسات الوطنية ذات الصلة بالثقافة: مناهج المدارس والجامعات ومراكز البحوث، كلها تشير إلى ذلك، بالإضافة إلى ما تقدمه المؤسسات من منح ومواد إعلامية وبحوث

تجرى عن طريق المؤسسات الرأسمالية، كلها تصب فى إطار ترسيخ تفوق الغربى على ما عداه من الجنسيات الأخرى.

٤) دعم السياسات الاقتصادية والاجتماعية التى تقدمها المؤسسات الدولية (البنك الدولى، صندوق النقد الدولى، وغيرهما من المؤسسات) طالما أنها تحقق مصالح النظام الرأسمالى، وكم من قرارات تتعثر بسبب توحد مصالح المراكز الرأسمالية والوقوف ضدها؛ لأنها لا تحقق ما تصبو إليه.

٥) نقل الصناعات التقليدية من المراكز الرأسمالية إلى بعض الأجزاء الأخرى من العالم، إما لاستغلال الأيدى العاملة الرخيصة فى الدول المتلقية لهذه الصناعات، أو لتفادى تلوث البيئة فى تلك المراكز. ومع أن هذه العملية (نقل الصناعات) تدخل فى عملية تدويل الاقتصاد، إلا أن أبعادها الثقافية أهم بكثير من أبعادها الاقتصادية، فهى ترسيخ ثقافة "تخليص المجتمعات التقليدية من دائرة التخلف"، برغم أن الواقع الفعلى يثبت عكس ذلك؛ حيث تعمل الرأسمالية على استخلاص فائض إنتاج الدول المتخلفة، ويضاف لحساب الفئات الرأسمالية العالمية، ويحل من أزمة الداخل فى المراكز.

وإذا كان البعض ينقل ويردد مقولات سائدة فى "سوسيولوچيا التحديث" حول إيجابيات الاحتكاك؛ والانتشار الثقافى الناتج عن نقل ثقافة المجتمع الحديث إلى المجتمع التقليدى، مع نقل التكنولوچيا إلى داخل البنى التقليدية الذى من شأنه أن ينقل المجتمع الأخير إلى مرحلة الحداثة، ومن ثم يستطيع تخطى الفارق الزمنى الذى يفصل بين المرحلة التى يعيش فيها المجتمع التقليدى، وبين المرحلة التى وصل إليها المجتمع الحديث (الرأسمالى)، فإننا نقول: يخطئ من يتصور أن التبادل الثقافى أمر وارد بين ثقافتين غير متكافئتين، بل يخطئ أكثر من يرى أن الاحتكاك الثقافى والانتشار يساعد الأقوى، ففى كل حالات التبادل الثقافى غير المتكافئ (الاختراق أو الغزو) فإن الثقافات الأدنى (التقليدية) تفقد تدريجياً مقومات استمراريتها، وبذلك تتفكك وتنهار. وعليه نؤكد على ما توصل إليه "فريمون" فى كتابه "تلاقى الثقافات والعلاقات الدولية": إن الثقافات الأضعف لاتجد أمامها إلا التفكك والانهيار، مما

يشكل إشكالية على صعيد الهوية وعلى نمط الحياة الاجتماعية. إن فقدان الاستقرار يشكل المصدر الخفى لضياع المجتمع وتجزئته.

ونتفق أيضاً مع ما توصل إليه المفكر الفرنسى «ريجيس دوبريه» من أن تحديث الأبنية الاقتصادية أحياناً ما يحيى سلفية الذهنيات! وهو أمر لم يكن وارداً فى برنامج الاقتصادى الليبرالى آدم سميث أو حتى الألمانى المشهور كارل ماركس. وفى معرض حديثه يشير «السيد ياسين» فى مقاله "العالم بين الكونية والتفكك" (والذى أشرنا إليه من قبل) إلى آثار التحديث، فيؤكد أن موجات التحديث يمكن أن تحيى النزعات السلفية التى تحاول الدفاع عن الهوية الضائعة أو التى بسببيلها إلى الضياع لو اتسعت دائرة التحديث. فعلى المستوى الاقتصادى يعمل التحديث على تغيير خريطة الفئات الاجتماعية؛ حيث تصعد شرائح وتهبط شرائح أخرى، وعلى المستوى السياسى يعمل التحديث على زلزلة القواعد الاجتماعية التى تقوم عليها الصور المختلفة للتمثيل السياسى، وكذا على المستوى الثقافى ينتزع التحديث شرعية الفكر السلفى، ويعطى لرواد التنوير مكانه فى صدر المسرح الاجتماعى، وهذا مالا تقبله الثقافات التقليدية لعوامل ثقافية ودينية لها القوة والشرعية فى هذه المجتمعات، كل هذا يؤدى إلى التفكك والازدواجية وضياع الهوية. والسؤال، هنا، إلى أى حد تتأثر الفئات الاجتماعية فى البنى التقليدية؟ وما موقفها من العولمة الثقافية وآليات الاختراق التى تتعرض لها؟

يشكل الاختراق الثقافى صدمة من نوع ما تكون أشد وقعاً على الفئات الاجتماعية التقليدية، نظراً لأنها لا تملك مقومات التحدى، كما أنها تنطلق من إطار مرجعى تقليدى يتسم بطابع عقائدى وإيمانى يتنافى مع ما يأتى إليه من ثقافات مغايرة أقوى. ولذلك يسود بين هذه الفئات خليط من التناقضات، التقليدية والقبلية والبدائية (مركب ثقافى تقليدى) وقيم أخرى عقلانية، نفعية، عصرية (مركب ثقافى آخر)، مما يشكل ما يسميه علماء النفس "بالهذيان الثقافى"(١٩).

رابعاً: عولمة الثقافة الأمريكية: عناصر الجذب والتقبل:

من المتفق عليه بين الباحثين والمفكرين أن تيار العولمة الثقافى، أو بالأحرى الأمركة الثقافية، أو "ثقافة الاستهلاك" هى الإطار الحاكم والموجه للفكر والسلوك على

مستوى العالم ككل. فإذا اتضحت لنا نية الفكر العالمى لاتَّضحَ لنا انتشار نوعية مميزة من الثقافة المادية والمعنوية على كافة الأصعدة الاجتماعية؛ حيث سيطرة الثقافة الأمريكية الشعبية American Popular Culture على أذواق البشر، فأصبحت الموسيقى الجاكسونية (نسبة إلى مايكل جاكسون) والتلفزيون (رامبو) والسينما الدالاسية (دالاس) هى الآليات والنماذج السائدة فى مختلف أنحاء العالم. وليس هذا فقط، بل إن النمط الأمريكى فى الملبس والأطعمة السريعة وغيرها من السلع الاستهلاكية هو المنتشر على نطاق واسع بين الشرائح الاجتماعية المختلفة، وخصوصاً بين الشباب والأحداث. بالإضافة إلى ذلك أصبحت اللغة الإنجليزية ذات اللكنة الأمريكية هى اللغة العالمية[٢٠].

ولكن لماذا احتلت الثقافة الشعبية الأمريكية وحدها هذا المركز العالمى؟ لماذا اقتصرت العولمة على نموذج واحد دون غيره؟ ما عوامل تصدير الثقافة الاستهلاكية الأمريكية إلى دول العالم أجمع؟ ما مؤشرات ذلك؟ وما تأثيراته على الثقافة العربية؟

للإجابة على هذه التساؤلات وما يرتبط بها من قضايا، نعرض لعوامل تصدير الثقافة الأمريكية وتقبلها لدى الشعوب الأخرى فيما يلى:

١) سيطرة الاقتصاد الأمريكى وانفراده بالهيمنة على السوق العالمية منذ الحرب العالمية الثانية.

٢) هيمنة الشركات الأمريكية للإعلان على التسويق العالمى.

٣) التخصص فى أساليب الدعاية والتسويق على مستوى العالم.

٤) التفوق الواضح للولايات المتحدة الأمريكية على المنافسين الاقتصاديين فى المجالات الثقافية الشعبية، وعلى الأخص فى صناعتى الأفلام والموسيقى.

٥) الإبداع فى الصناعة الترفيهية وشركات الأقمار الصناعية التى أثرت فى كل تجمع عائلى وفى كل فرد، من خلال البرامج التلفزيونية التى تتفق مع حاجات الناس بمختلف شرائحهم الاجتماعية.

٦) اعتماد صناعة الإعلان والإعلام على رصد ميول الأفراد ورغباتهم، حيث اتضح من خلال الدراسات والاستطلاعات الأمريكية المنتشرة فى العالم ميل الأفراد إلى

المستوى المتدنى من الأنشطة الثقافية الأمريكية، وذلك خلافاً لما هو سائد فى أوروبا الغربية مثلاً.

٧) إدراك الولايات المتحدة الأمريكية قدرة "الثقافة الصفراء" أو الثقافة غير الراقية على منافسة الثقافة الراقية التى تحتاج إلى الدعم الهائل من قبل الدولة وأجهزتها الثقافية فى المجتمعات.

٨) إدراك الشركات المتخصصة فى صناعة الثقافة وتسويقها، أن الحضارة الرفيعة سوقها محدودة؛ لذلك أصبحت ثقافة هوليوود هى الأكثر قدرة على الانتشار والمنافسة فى السوق الثقافية العالمية.

٩) قدرة الولايات المتحدة الأمريكية على صناعة ثقافة شبابية مربحة تعتمد على نشر ثقافة الاستهلاك.

١٠) هيمنة الفكر الأمريكى من خلال التوسع فى التعليم العالى وقبول الطلاب الأجانب فى أكثر من عشرين ألف جامعة ومعهد فى الولايات المتحدة الأمريكية؛ مما يعنى قولبة الأذواق وترسيخ ثقافة الاستهلاك وطرائق التفكير ومحو ثقافة التراث لدى هؤلاء الطلاب خلال فترات الدراسة.

١١) قبول العالم- خاصة بعد انهيار النمط السوفيتى- بالليبرالية والديمقراطية باعتبارهما صيغة النظام السياسى القابل للاستمرار.

وإذا اتفقنا على أن العولمة تعنى اندماج أسواق العالم فى حقول الاقتصاد والسياسة والثقافة، فإن ذلك معناه إلغاء الحدود القومية، وانحسار دور الدولة. والسؤال المطروح هنا يتعلق بمدى قدرة الدول الأقل تطوراً، أو بالأحرى غير القادرة على التصدير أو المنافسة فى السوق العالمية على مواجهة آثار العولمة، باعتبار أنها قادمة من الأقوى ولا تعتمد على شروط التكافؤ أو التبادل. إنها لا تصبح فى هذه الحالة عولمة، وإنما أمركة لا مفر من تقبلها على الأصعدة المختلفة، وهنا تصبح نوعاً من الهيمنة أو أسلوباً جديداً فى ثوب قديم.

وربما يكون السؤال الأساسى المطروح أمامنا هو: أين تكمن فرص الإبداع والتجديد فى الثقافة العربية فى ظل تحديات العولمة؟ وما السبيل إلى إعادة تأسيس بنية العقل العربى؟ وما شروط التثاقف المتكافئ مع الآخر؟ وهل يمكن استعادة الذات العربية المفقودة أو المهدرة- بمعنى أصح- كنهج ملائم فى سبيل تشكيل مشروع حضارى عربى معتمد على الذات؟

وللإجابة على التساؤلات المتداخلة سوف نعرض لأزمة الفكر العربى (بنية ومضموناً) وذلك من خلال طرح إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، أى فى إطار ما يلخصه «جمال حمدان» بحقائق المكان، أى الموضع والموقع[٢١].

خامساً: إشكالية الفكر العربى فى إطار عملية العولمة الثقافية:

تتمثل إشكالية الثقافة العربية فى ازدواجية الفكر، الذى ورث المحافظة على التراث فى ماضيه مع السعى المستمر نحو الانفتاح المظهرى على التحديث أو تبنى الوافد والمعاصر. وما زلنا- كعرب- نعيش منذ عصر النهضة حتى اليوم فى تأرجح مستمر بين هذه المتناقضات، أى بفكر مزدوج. حيث تكمن بداخل المفكر العربى متناقضات وصراعات تتمثل فى تجميد الماضى بعيداً عن الحاضر، بل على حساب هذا الأخير. وهو، فى الوقت نفسه، يتغنى بالعصرية، فيأخذ منها نتاجها دون آليات تقدمها، فيبقى أسيراً فى داخل ماضيه على المستوى السيكولوچى وعبداً للوافد على المستوى المادى، لكنه لا يستطيع أن يفرق بين ماضيه وحاضره، بين الإرث والموروث، ومن ثم لا يستطيع أن يعيد تأسيس فكره أو إعادة إنتاج آليات العقل العربى، ولا يستطيع توجيه مضمون ثقافته فى اتجاهات ذاتية مستقلة، ولهذا أصبح الفكر العربى يعانى من هوة بين التراث ومعطيات العصر، بين الفكر والواقع.

إن اختيارات المثقفين العرب ومواقفهم من قضاياهم بعضها واضح تماماً، والبعض الآخر يكتنفه غير قليل من الغموض. ولعله من نافلة القول أن تحليل وضع العرب فى الزمان والمكان، أو فى "الموضع والموقع" يدلل على أن الانصياع نحو المضمون الأيديولوچى يطغى دائماً على آليات الفكر العلمى فى تبنى الرؤى وتفسير الواقع وقضاياه. حيث يلاحظ أن المناقشات الدائرة تتعلق بمضامين الثقافة

"الأيديولوچيا"، أكثر مما ترتبط بأبنية العقل العربى وآلياته (منهجية الفكر العلمى)، ولهذا تنفض الندوات معبرة بصورة أوضح عن ازدواجية الفكر واغتراب المتناقضات، حيث الصراع بين ما هو موقف تقليدى راسخ، وما هو موقف حديث ومعاصر، بين ما هو سلفى وما هو علمانى، بين ما هو موروث وما هو وافد، بين الموقف من الأنا، والموقف من الآخر[٢٢]، مما يشكل حالة من فقدان الذات، ومن ثم تظهر أزمة الفكر العربى سواء على مستوى آلية الفكر (العقل) أو على المستوى مضمون الثقافة (الأيديولوچيا)، وتصبح الإشكالية هنا: كيف يمكن الخروج من حالة "الأنا" التقليدية، إلى حالة "الآخر" المعاصرة؟ مع عدم الإخلال بمبدأ الاستقلالية العربية، أى عدم فقدان استقلالية الموروث وإعادة تأسيسه لصالح المجتمع العربى وتنميته[٢٣].

ولعل ما يوضح هذا الأمر أن تحليل الخطاب العربى المعبر عن ثقافة العرب يشير إلى أنه يقوم على المنهج الإسقاطى، الذى يسقط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين على معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله، والتأكد بالتالى من مدى تطابق معطياته الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم. وربما لذلك يغيب الحوار الموضوعى فى سياق الخطاب الثقافى العربى، بل ويختفى الخطاب الأكاديمى فى هذا الجزء من العالم. فإذا نظرنا- بدقة- إلى منتوجات الفكر، يمكن لنا تصنيف المفكرين والعلماء على أسس مذهبية أو ذاتية محض تبتعد إلى حد بعيد عن أسس التصنيف القائمة على العقلانية والموضوعية والعلمية؛ حيث نجد أن البعض من المثقفين العرب ينحو بوعى- أحياناً- أو بدون وعى - فى كثير من الأحيان- نحو تأويل الفكر أو تفسير النص الخطابى من منظور ذاتى، يجد فيه صاحب التأويل ما لا يجده غيره، أى أنه يقوم بتأويل النص فى ضوء أيديولوچية يتبناها أو استعارها من "الآخر"، ويرفض- بتشنج- تأويل الآخرين أو رأيهم، ويتناسى المؤولون أن الواقع الفعلى المعيش هو المحك الوحيد لصدق أو زيف النظريات والأفكار، وأن المطلق فى مجال العلم هو ضرب من الخيال، وأن الحوار الموضوعى هو أقصر الطرق إلى الحقيقة.

وهكذا يصبح المنتوج الثقافى العربى معبراً عن تشوه داخلى متشعب، ويتسم بالانقسام والتجزؤ، ويغيب فيه الحوار الموضوعى والنقد الذاتى، فهو لا يقبل الفكر الآخر، ولا يترك لذاته حرية البحث فى ثقافة الآخر من أجل الذات. وهنا تختفى حركة الإبداع المستقل، وتقف الأفكار التى يطرحها على أسس من الثوابت التى تنطلق من

الانفصال لا الاتصال، وينتاب المثقف هاجس من الخوف من الآخر ومن ثقافته التى ينظر إليها على أنها ثقافة غازية لابد من الابتعاد عنها، وعدم الدخول معها فى حوار فكرى. وكلها أمور وظواهر تعكسها تلك المناظرات الفكرية التى تشهدها الساحة الإعلامية العربية، والتى تفرد لها صفحات كثيرة تحت مسميات كثيرة مثل هموم المثقف العربى، وأزمة القيم والثقافة، وتحديات العصر. كما تعكسها آراء المثقفين العرب وغيرهم من المهمومين بالثقافة العربية، فهذا يبحث فيما يسمى بحوار الحضارات، وذلك يعرج على منعطف العلاقة بين ثنائية السلفى والحديث أو الأصولية والعلمانية.. وعلى هذا النحو تتضح إشكاليات كثيرة ومتنوعة كنتاج لتباين الأهداف والاتجاهات والرؤى والمصالح.

وفى ظل هذا تشكلت قضايا ثقافية بعضها يركز على أهمية الوعى فى تشكيل الإنسان العربى، والبعض الآخر يبحث فى تحديث الثقافة العربية أو إعادة تأسيس بنية العقل العربى من الداخل. والبعض الثالث يؤيد فكرة تكوين إطار قومى وفكر ثقافى وطنى يهتم بقضية الهوية والانتماء، وتجاوز حالة الصراعات الأيديولوچية القائمة والمستمرة بين أجزاء الوطن العربى. والبعض الرابع ينطلق من قاعدة عناصر تجميع المثقفين أو المفكرين العرب فى إطار تنظيمى أو ما يطلق عليه ميثاق شرف على غرار فكرة الضمير الجمعى أو الأخلاقى الموحد التى ظهرت فى أدبيات السوسيولوچيا الغربية(٢٤)، بالإضافة إلى بعض الأطروحات السائدة فى الساحة العربية، وهى أطروحات ذات أهمية بالغة، إلا أننا يجب أن ننطلق من منظور واقعى قبل أن نقدم المشروعات الطموحة التى ربما تكون فائدتها فى مرحلة تالية للنقد الذاتى الذى يتحول إلى واقع عملى تجريبى ليس فيه "هتاف الصامتين"، بل فيه "خيال سوسيولوچى" جديد(٢٥)، ليس بمفهوم مثالى وإنما بشكل واقعى يعمل على تحديث الوعى العربى، والعمل المستمر والجماعى من أجل لم الشمل العربى وإعادة إنتاج الوطن العربى ذاته.

ستظل الثقافة العربية فى ظل تحديات عولمة لا بديل عن قبولها- تحتل مكانة هامشية إن لم تعمل فى إطار تكتل عربى على كافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية، تأخذ فى اعتبارها أنها عولمة ذاتية لا تقوم على شروط التكافؤ والمنافسة، ولا تأخذ فى اعتبارها البعد الإنسانى الذى يبرر سيادتها على مستوى العالم.

الهوامش

(١) انظر: أسامة الغزالي حرب: تهميش العالم الثالث واحتمالات تهميش الوطن العربي في مجموعة باحثين الوطن العربي والمتغيرات العالمية، القاهرة، معهد الدراسات العربية، ١٩٩١، الفصل الرابع ص١٣٦- ١٥٧.

(٢) يمكن لنا اعتبار ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) من أكثر المنظرين للنظام الرأسمالي واقعية، حيث اهتم بدراسة أزمات النظام ورصد مكامن الضعف في إعادة إنتاجه، وركز مساعيه من خلال تحاوره بأفكاره وإيديولوجيته ذات المسحة السيكولوجية والدينية مع الاتجاه المعاند للرأسمالية (المادية التاريخية- كارل ماركس)، من أجل تطوير النظام الرأسمالي والمحافظة عليه وحل أزماته وسد ثغرات تدهوره وتجنب الصراع المأمول بين رأس المال والعمل. وبالتالي أنقذ الرأسمالية من عوامل تدهورها، وأعطى النظام دعائم جديدة لإعادة إنتاجه وتطويره. للوقوف على آراء ماكس فيبر في هذا الشأن يمكن الرجوع إلى المصدرين التاليين:

The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism BN.Y.1958 Economy and Society (Ed. by Guenther Roth and Claus Wittiche. of California Press. Berkelcy. Two Vol. 1978.

(٣) تعتمد تيارات التبعية في تجلياتها للعلاقة غير المتكافئة Unequal Relationship على افتراضية أساسية مؤداها أن نشأة وتشكيل التكوينات الاجتماعية- الاقتصادية في دول العالم الثالث (أو ما يسمى بلغة هذه المدرسة المحيطات أو الهوامش أو التوابع) ارتبط بتاريخ نشأة النظام الرأسمالي في الغرب وتطوراته اللاحقة، ومن ثم فإن فهم أوضاع هذه التكوينات لا يتم بمعزل عن فهم ميكانيزمات المركز الرأسمالي. ومن ثم فإن استنزاف فائض قيمة الدول المتخلفة (المخلفة بالأحرى) هو المدخل الرئيسي لتنمية المركز الرأسمالي؛ حيث سلب ونهب Plundering (بلغة ماراولوف) موارد وفائض قيمة المحيطات وتصديرها لتنمية هذه المراكز الرأسمالية، وذلك من خلال آليات متعددة اختلفت باختلاف المرحلة التاريخية وحسب طبيعة العلاقة بين المجتمعين غير المتكافئين، وكذلك تبعاً لطبيعة الأزمات التي يخبرها المركز الرأسمالي خلال دورته الاقتصادية.

ويعرف أحد تيارات هذه المدرسة باتجاه النظام العالمي World system، والذي تطور على يد علماء أمثال بول باران، ووالرشتاين، وسويزي وهاري ماجدوف وغيرهم.

انظر: أفكار مدرسة التبعية، وتحليلات أهم المقولات التي قدمتها، وآليات هيمنة المركز الرأسمالي على دول المحيطات على سبيل المثال في المصدرين التاليين:

Amin. S : "Die Ungleiche Entwieklung. Essay Uber die Gesellschaftsformationen des Peripheren Kapitalismus. Hamburg. 1975

Santos. D: The Ctructure of Dependency, American Economic Review, Vol. (60), No. (2) May 1970.

(٤) انظر الترجمة العربية للكتاب الذي قدمه فرانسيس فوكوياما (F. Fukuyama: The End of History)، تحت عنوان "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣م.

(٥) راجع نص التقرير الذي وضعته لجنة إدارة شؤون المجتمع العالمي، وهيو مجموعة مستقلة من ٢٨ شخصية عالمية، تتنوع خبراتهم ومسؤولياتهم، وتم نشر التقرير في كتاب يحمل العنوان التالي:

Our Global Neighbourhood. The Report of the Commission on Global Governance. Oxford. Uni. Press. 1995.

وترجم إلى اللغة العربية بعنوان "جيران فى عالم واحد"، سلسلة عام المعرفة (٢٠١) سبتمبر ايلول/ ١٩٩٥م. وقد اعتمدنا فى عرضنا على النص العربى.

(٦) حول النظام العالمى الجديد: النشأة والهوية، انظر:

Cleveland. H.: Birth of A new World. An Open Moment for International- Leader Ship, Jossey – Bass Publishers, San Francisco, Copyright. 1993.

Friedman, Jonathan: Cultural Identity and Global Process. Gage publicatons. London, 1994.

(٧) انظر: "جيران فى عالم واحد"، مرجع مشار إليه سابقا، ص٢٠.

(٨) اعتمدنا فى عرضنا لآراء المفكر الفرنسى دوبريه، وعالم الاجتماع السويسرى جان زيجلر، والمحاورات بينهما والتى نشرت فى كتاب يحمل عنوان: "لكى لا نستسلم"، على العرض التحليلى القيم الذى قدمه السيد يسين فى أوراق ثقافية، جريدة الأهرام، القاهرة فى ١٤ أغسطس/ آب ١٩٩٥م، ص١٩.

(٩) انظر المرجع السابق.

(١٠) راجع: عبدالباسط عبدالمعطى: "التبعية الثقافية فى الوطن العربى– فى الآليات والمجالات والتفسير"، فى ندوة الثقافة العربية، الواقع وآفاق المستقبل، ١٢–١٥ أبريل/ نيسان ١٩٩٣م. الدوحة، قطر، ص٢١١.

(١١) انظر التحليل الذى قدمه محمد عبدالعزيز ربيع: "تدويل الاقتصاد العالمى"، مجموعة مقالات نشرت بمجلة الخليج، راجع عدد ٥٩٤٧، فى ٢٨ أغسطس/ آب ١٩٩٥م، ص٥.

(١٢) من قراءة الأرقام حول فاتورة الغذاء فى الوطن العربى، عام ١٩٩١م. يتضح أنها وصلت إلى ٢٠ مليار دولار تقريباً، بينما لم تتجاوز حصيلة الصادرات العربية من المنتجات الزراعية ٥مليارات فقط؛ حيث إن جميع الدول العربية "مستوردة صافية للغذاء". راجع تصريحات رئيس اللجنة الاقتصادية بالشورى العمانى (د. حمد بن عبدالله الريامى)، والتى نشرت فى الخليج ٦ نوفمبر ١٩٩٥م، ص٢٠.

(١٣) انظر: على وطفة: "الثقافة وأزمة القيم فى الوطن العربى، المستقبل العربى"، بيروت، معهد دراسات الوحدة العربية، العدد ٢٠١٢، فبراير/ شباط ١٩٩٥م، ص٣٥–٦٦.

(١٤) إن المتابع للندوات والمؤتمرات الدولية حول قضايا البيئة والتلوث والطاقة، والتى انتشرت فى الفترة الأخيرة فى الأوساط الأوروبية، يستطيع أن يقف على سيناريوهات هذه الدول لتنمية مجتمعاتها على حساب الدول المنتجة للنفط. ففرض ضريبة الكربون من أجل شعار "بيئة نظيفة" فى أوروبا) من التلوث، وفرض مبالغ على البترول المصدر للخارج من أجل تمويل تجارب الطاقة والوصول مستقبلاً إلى بيئة خالية من التلوث تستخدم الطاقة الجديدة التى لا تلوث لا أجواءالدول المتقدمة، كل ذلك على حساب الدول البترولية، كل هذا يعنى إستراتيجية تدعم النظم المهيمنة فى العالم.

(١٥) السيد يسين، مرجع سبق ذكره.

للاستزادة، انظر أيضاً للمؤلف نفسه: "الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمي- تحليل ثقافي"، في: التقرير الإستراتيجي العربي لعام ١٩٩١، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام- ١٩٩٢م.

(١٦) انظر: مسعود ضاهر، "الثقافة العربية في مواجهة المتغيرات الدولية الراهنة"، بيروت، المفكر العربي المعاصر، العدد ١٠١-١١٠، ١٩٩٣م، ص٣٦.

(١٧) راجع عبدالباسط عبدالمعطي، "التبعية الثقافية"، المرجع السابق ص٢٣١-٢٣٢.

(١٨) حول مفهوم ما بعد الحداثة POST- MODERNITY التأصيل والتيارات المتمايزة، انظر: سليمان الديراني، ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد، الفكر العربي، العدد (٧٨)، السنة ١٥ (٤) خريف ١٩٩٤م، ص٦-١٥. انظر أيضاً: مجموعة دراسات، مدخل إلى ما بعد الحداثة، إعداد وترجمة أحمد حسان، كتابات نقدية، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة (٢٦) مارس/ آذار ١٩٩٤م.

(١٩) انظر: علي وطفة: "الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي"، مرجع مشار إليه سابقاً، ص٥٣-٦٦.

(٢٠) انظر مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٢٢٩، مارس/ آذار ١٩٩٨م، ملف رقم٢ عن العرب والعولمة.

(٢١) قدم جمال حمدان تحليلا موسعاً حول إشكالية العلاقة بين العوامل الخارجية وحركة التاريخ المصري وتأثير ذلك على بناء الشخصية الوطنية، وذلك في الكتاب الموسوعي، "شخصية مصر" الجزء الثاني. ولا جدال أن مقولات جمال حمدان، خاصة في الارتباط بين الاستبداد الخارجي وحركة التاريخ البيئي في المنطقة، وهو ما يطلق عليه عبقرية المكان أو حقائق المكان (الموقع والموضع) تعد من أهم المقولات التي تلقي الضوء على تشكيل بنية العقل المصري، وإن كان ينسحب أيضاً على تركيبة العقلية العربية. انظر ذلك في جمال حمدان "شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان"، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٣.

(٢٢) حول مفهوم الأنا والآخر، انظر التحليلات المهمة التي عالجها هشام شرابي في كتابه الذي يحمل عنوان "النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين" (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية) مايو ١٩٩٠، الفصل الثاني.

(٢٣) وليس معنى ذلك أننا نطالب بتبني الاتجاهات التوفيقية السائدة في الفكر العربي المعاصر؛ حيث يدعو إلى التحاور بعيداً عن التبعية. وللاستزادة في هذا الشأن يمكن الرجوع الى المصدر المهم التالي:

محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦.

في تنوير العقل العربي يمكن الاستفادة من المصدر التالي: حسن صعب، "تحديث العقل العربي، دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث"، بيروت، دار العلم للملايين، أكتوبر/ تشرين الأول، ١٩٧٢.

(٢٤) لعل هذه الأفكار تعبر عن الاتجاه المحافظ في علم الاجتماع الذي أبدعه الغرب منذ نشأة علم الاجتماع "السوسيولوجيا"، من كونت ودوركايم ثم ماكس فيبر وغيرهم، والذي استقى منه معظم الدارسين الأوائل والمعاصرين رؤاهم الأيديولوجية ومقولاتهم التحليلية. للاستزادة انظر:

Nisbt, R:The Sociological Tradition, Basic Books, 1968; Sabagh, G. & Gharalla,I: Arab Sociology Today, A view from within, Annual Review, Inc. 1986.

(٢٥) حول مفهوم الخيال السوسيولوجي في معناه الثقافي انظر:

Gouldner, A,: The Coming Crises of Westen Sociology, Heineman, London, 1971.

الوسطية وحوار الحضارات

عبدالحميد إبراهيم

أولاً

بداية لابد أن نميز بين مصطلحات ثلاثة، تطلق فى الساحة الأدبية بلا تمييز، على الرغم من أنها تختلف فيما بينها اختلاف الزائف والصحيح، والعارض والجوهر.

وقبل البداية أقول: إن تحديد المصطلح هو المدخل الحقيقى لتحديد الهوية والكشف عن أبعادها، وأقول أيضاً إن الهوية الواضحة تخلق مصطلحاتها الواضحة، وإذا تميعت الهوية وتناثرت أجزاؤها، تميع المصطلح وضاعت معالمه.

والمصطلحات الثلاثة التى أعنيها هى: التلفيقية والتوفيقية والوسطية.

- **أما التلفيقية** فهى مسك العصا من الوسط، وهى تخلو تماماً من الموقف، وهى تختلط بالجبن والنفاق، لأن صاحبها يوزع نفسه على الآخرين، ويفقد ذاته بين الذوات الأخرى.
- **والتوفيقية** هى التى تحاول أن تجمع وتوفق بين رأيين دون أن تصل إلى منتوج ثالث يتجاوز هذين الرأيين ويختلف عنهما.
- **والوسطية** هى التى تصل إلى ذلك المنتوج الثالث، الذى يتجاوز الرأيين ويختلف عنهما، ولكن بعد أن يتحاور معهما.

وهذا هو التعريف الذى أطلقه ابن الجوزية على الوسطية، وحددها بأنها تجرى وراء الحق أينما كان، حتى لو كان عند الفرقة المخالفة، ولا تترك ما عندها من حق من أجل ما عندها من باطل، ثم تجمع الحق من هنا وهناك، وتتحول إلى "شاهد" على حد

تعبيره، أى إلى نموذج بحسب التعبير المعاصر، يجد عندها كل فريق الحق الذى يفتقده، أو المثل الذى يبحث عنه.

إن فكرة الحوار مع الغير تضرب بجذور عميقة إلى بنية الوسطية وغاياتها، وقد أنتجت هذه البنية حضارة تسعى إلى الحوار مع الحضارات الأخرى دون أن تفقد ذاتها، أو تسحق الذوات الأخرى، أو بمعنى آخر إنها لا تعتنق فكرة الصراع الحضارى الذى يسعى إلى هدم الغير من أجل الوصول إلى منتوج ثالث، ينبثق من المتضادات، ويقوم على أنقاضها.

إن فكرة الصراع الحضارى أنتجت حضارة مستبدة، تمثلت من ناحية فى الرأسمالية التى أدت إلى الاستعمار والهيمنة العالمية، وانتهت من الناحية الثانية إلى الديالكتيك الماركسى الهيجلى، الذى حطم نفسه بعد أن حطم غيره.

والوسطية هى الخلاص من هذا المأزق، لأنها تقوم على فكرة الحوار، أو على فكرة الدفع التى تشير إليها الآية الكريمة (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) وغير ذلك من آيات تعنى فى مجملها أن الحوار بين الناس هو من سنة الحياة، ولكنه حوار محكوم بسنة إلهية، أو بمنطلق أخلاقى يحول دون الظلم والهيمنة، ولغة الاستعلاء والهدم. إن تحديد المصطلحات هو المدخل الحقيقى لشرح فكرة "الوسطية وحوار الحضارات"

ثانياً

علماء الحضارات يتحدثون عن حضارة للشرق قديمة فى مقابل حضارة للغرب، ويركزون بنوع خاص على الحضارة العربية الإسلامية فى مقابل الحضارة الإغريقية.

وكل هذا يعنى ضمنياً الاعتراف بكيان مستقل ومميز للحضارة الشرقية، وبنوع خاص للحضارة العربية الإسلامية، يقف فى مواجهة الحضارة الغربية، وبنوع خاص الحضارة الإغريقية. وكانت تلك حقيقة يتقبلها الأصدقاء والأعداء من كلا الطرفين. وتغيرت الصورة فى العصر الحديث.

ولم يعد العالم العربى يمثل كيانا حضارياً يكافئ الكيانات القائمة، تدحرج من الشرق إلى الجنوب، فأصبح يصنف سياسيا فى دول الجنوب، وهى تسمية مهذبة تطلق على العالم الفقير المتخلف أو العالم الثالث الذى لا يستطيع الاستقلال بأمر نفسه، ويتحتم عليه أن ينحاز إلى إحدى القوتين العظميين.

ومن هنا تغير مفهوم الشرق كحضارة فى العصر الحديث، وأصبحت الصفة لا تطلق على هذا الشرق القديم، والذى كان يمثل كياناً مستقلاً، بل أصبحت تنصرف حالما تطلق، إلى روسيا وما يدور فى محورها من كتلة تسمى- فى لغة السياسة- بالكتلة الشرقية، والتى تمثل كياناً حضارياً معاصراً فى مواجهة الكتلة الغربية.

وقد أثير فى أواخر الثلاثينيات سؤال مضمونه: "أنحن من الشرق أم من الغرب"؟

ولم تكن هذه الصيغة فى السؤال، تتضمن أى تساؤل عن إمكانية الانتماء إلى الحضارة الشرقية بالمعنى القديم، بما فيها الحضارة العربية الإسلامية. إذ يبدو أن الظروف لم تعد تسمح بمثل هذا التساؤل.

كانت تلك الصيغة من السؤال فى تحليلها الأخير، دعوة للانضمام إلى إحدى الكتلتين، وكان السؤال ينحل بوضوح إلى: "هل نحن من الكتلة الغربية التى تتزعمها أمريكا، أم من الكتلة الشرقية التى تتزعمها روسيا؟". إن الصيغة إذن تحتم أحد الخيارين، وتوقع فى شراك إجابة جاهزة. قد تكون الإجابة: نحن فى صف الكتلة الشرقية. وقد تكون: نحن فى صف الكتلة الغربية. ولا شيء غير هذين الخيارين. ولم تعد الظروف تسمح بصيغة أخرى، تتضمن خياراً ثالثاً. والواقع العربى واقع فرقة، وبصمات الإنسان العربى على الخريطة الدولية تكاد لا تبين، إنه يحس بالضآلة إزاء البنيان الحضارى المتفوق، سواء فى الشرق عند روسيا، أو فى الغرب عند أمريكا.

ومن هنا طرح السؤال بهذه الصيغة، وأصبح حتما أن يبحث عن نفسه إزاء هاتين الكتلتين أو أن يتساءل عن إمكانية انتمائه إلى هذا المعسكر أو ذاك المعسكر.

إن صيغة أخرى قد توحى بالبحث عن خيار ثالث، هى صيغة مغيبة لا ترد إلى الأذهان ولا تسمح بها الظروف.

ثالثاً

وكانت الإجابة المتوقعة من طه حسين- بحكم ثقافته الغربية- بضرورة الانتساب إلى الغرب، ممثلاً فى الحضارة الأوروبية.

ولم تكن الإجابة منصبة على مستقبل مصر وحدها، رغم ما يوحيه عنوان كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر". بل كانت تشمل أيضاً المنطقة العربية، والتى تمتد على الساحل الجنوبى من حوض البحر المتوسط.

وكانت مبررات الإجابة تحمل فى طياتها عناصر الإحساس بالضعف، فالانتساب إلى الغرب، سيجعلنا فى رأيه نحس بأننا مثل الأوروبيين، وأن لنا عقولا مثل عقولهم، وتخلصنا من إحساس التبعية.

رابعاً

أما إجابة محمود أمين العالم، فهى تلتقى فى نتائجها الأخيرة مع طه حسين، وإن كانت تختلف معه فى المسار. فهو أيضاً يجرد المنطقة من خصائصها الثقافية، وينفى أن يكون هناك جوهر للفكر العربى. إن فكرة التوفيقية- التى أحياناً يسميها التلفيقية- والتى تسرى فى الفكر قديماً وحديثاً، إنما هى تعبر عن مصالح طبقية معينة، ونتاج لأوضاع ما قبل الرأسمالية، وتخفى وراء مظهرها البنية الاستغلالية المتخلفة.

ويرى فى أسلوب حاسم ضرورة التخلص من هذه الفكرة فيقول: "على أن التوفيقية يا صاحبى ليست مجرد قضية فكرية، نعالجها بالفكر وحده، إنها قضية هيمنة سلطوية لطبقات وفئات اجتماعية تفرز وتغذى هذه التوفيقية، تكريساً لمصالحها ودعماً لسلطانها، إن القضاء على هذه التوفيقية لا يتحقق إلا بثورة ثقافية شاملة، لا سبيل إليها بغير سلطة ثورية ذات مسئولية واعية فعالة(١)".

ويستخدم "العالِم" تعبيرات مما كانت تشيع فى الفكر الماركسى، من مثل: نناضل فى قلب المعركة- إشاعة الفكر العقلانى العلمى- توعية الجماهير بأساليب

النضال ومناهجه- مصالح طبقية- سلطة ثورية- فعل جماهيرى- بورجوازية- رأسمالية- أيديولوجية- وغير ذلك من مفردات تحدد انتماء العالم.

فإذا كان "طه حسين" يرى الحل فى الانحياز إلى المعسكر الغربى، فإن "العالم" يراه فى الإنحياز إلى المعسكر الشرقى، وهما معاً يقعان فى شرك الإجابة الجاهزة التى يوحى بها السؤال فى صيغته المطروحة.

خامساً

هذا على الصعيد الفكرى، أما فى الممارسة السياسية فقد جربنا عملياً الخيارين كليهما. انحزنا إلى الرأسمالية الغربية فترة طويلة، وأخذت المؤسسات الحكومية والثقافية والإعلامية تروج لهذا الاتجاه، وتراه الخلاص من عنق الزجاجة.

وانحزنا فترة أخرى إلى الاشتراكية وأخذت المؤلفات الماركسية اللينينية تغزو الأسواق، وانطلقت أجهزة الحزب الواحد تروج لهذه الأيديولوجية، وتبشر بالجنة المدعوة.

سادساً

ولم يُجد كل هذا شيئاً لا على الصعيد الفكرى، ولا فى الممارسة السياسية، وأخذ العربى يدفع ثمن سؤاله المغلوط.

واستمر يسبح فى عنق الزجاجة دون مخرج.

واكتشف البترول، وتدفقت الأموال على المنطقة، ونشط الآخر فى تصدير كل ما يلهى ويعمى، وازدادت الحيرة.

ومع غياب المشروع وسيطرة العنصر الاستهلاكى، أصبح العربى مغيباً لا يستطيع أن يتجاوز لحظته الآنية ليبحث عن ذاته المفقودة.

سابعاً

وجاء الأدب يعكس تلك المرحلة، وقدمت القصة بنوع خاص نموذجاً لذلك الإنسان العربى، الذى يتمزق بين موروثات حضارة شرقية قديمة ومنجزات حضارة أوروبية ضاغطة.

إن "أديب" فى رواية طه حسين، و"إسماعيل" فى رواية "قنديل أم هاشم"، و"محسن" فى رواية "عصفور من الشرق"، و"مصطفى سعيد" فى رواية "موسم الهجرة إلى الشمال"، وغير ذلك من روايات وقصص قصيرة تتناظر على هذا النموذج.

إن هؤلاء وغيرهم لا يتمثلون بطلاً فردياً أو مشكلة طارئة، بقدر ما يمثلون ظاهرة اجتماعية، ويشيرون إلى لحظة تاريخية متصارعة.

إن معظم هؤلاء الأبطال قد انتهوا إلى الجنون، أو الانتحار، أو الهلوسة، أو الممارسات الاجتماعية التى تفتقد الهدف. ولم يكن هذا الموقف إلا تشخصياً للظاهرة، وفى الوقت نفسه احتجاجاً عليها ولو سلبياً.

ثامناً

وربما كانت قصة "الوطواط"(٢) لمحمود طاهر لاشين أقوى دلالة على هذه الظاهرة، وليس لأنها أكثر فنية بل لأنها أكثر مباشرة.

إن القصة تضع النقاط على الحروف، على هيئة رسالة تتركها الفتاة لأبيها بعد أن هربت مع السائق.

إن الرسالة تلخص مأساتها بصورة مباشرة لا تعرف الالتواء، فهى ضحية ظروف غير طبيعية بين أب مصرى وأم فرنسية، بين حضارة شرقية وأخرى غربية، وأصبحت بين الأمرين كذلك الوطواط لا يعرف أحيوان هو أم طائر.

إن صورة الوطواط التائه، هى رمز تلك المرحلة.

تاسعاً

وفرضت التجربة السؤال فى صيغة أخرى: إذا كنا لسنا من الشرق، وإذا كنا لسنا من الغرب، فمن نحن إذن؟

وهذه الصيغة توحى بإجابة مغايرة. فليس حتماً أن نقف عند أحد الخيارين! الشرق أو الغرب. ولكن الحتم أن نبحث عن خيار ثالث. وبدأ البحث عن هذا الخيار يقطع خطواته فى مراحل، كل مرحلة تسلم إلى الأخرى، فى خطوة تصاعدية تكتسب مواقع على الطريق الطويل:

١) بدأ فى أول أمره متردداً، تدفعه طبيعة المرحلة إلى البحث عن الطريق الآخر، ولكن تركيبته لا تؤهله للإيغال فى هذا الطريق، فنراه يلجأ إلى بعض المظاهر الخارجية، والتى هى أشبه بالحيل المسكنة، ثم يعود إلى أرض التيه من جديد.

٢) ثم أخذ يتخلص من تردده ويطل على الطريق، ولكن فى حذر، ومن خلال نظرة سعة، وكأنها لحظة الحلم تبرق ثم تختفى.

٣) لا شىء يضيع والتجارب وإن بدت متعثرة، أو سريعة، إلا أنها تومئ إلى الطريق الصحيح، إن مرحلة الوطواط التائه تأخذ تدريجياً فى التلاشى، وإن مرحلة جديدة تضع قدميها على أرض فعلية تأخذ فى الظهور، حقاً فى أول الطريق، ولكنها أبداً لن تعود إلى الوراء.

وكل هذه المراحل، أو الخطوات إن أردنا الدقة تحتاج إلى شىء من التفصيل.

عاشراً

الدكتور زكى نجيب محمود وبنوع خاص فى كتابيه "الشرق الفنان" الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٦٠م، و"تجديد الفكر العربى" الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧١م - يبحث عن الطريق الثالث، ويرى أننا لسنا من الشرق، ولسنا من الغرب، ولكن نجمع بين الشرق والغرب، وإذا كان الشرق الأقصى يتميز بالفن، وإذا كان الغرب يتميز بالعلم، فإن الشرق الأوسط يتميز بالفن والعلم معاً.

ولكن حين اقترب من التطبيق لما يسميه ثقافة الشرق الأوسط، التى تجمع بين الثقافتين، وجدها ممثلة فى الثقافة الهلينيستية التى ازدهرت فى مدينة الإسكندرية، على سواحل البحر المتوسط. وهنا نراه من حيث لا يشعر يميل إلى فكرة طه حسين عن ثقافة البحر الأبيض المتوسط، ويرتد إلى مرحلة الوطواط التائه ولو فى صورة مقنعة.

حادى عشر

والدكتور محمد جابر الأنصارى فى كتابه "تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى" والذى صدر فى طبعته الأولى سنة ١٩٨٠م، يرصد ثلاث ظواهر، تنبئ عن تحولات جذرية فى المجتمع العربى، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية:

١) تسييس الإسلام: فقد أخذ تيار العلمانية ينحسر، وفى الوقت نفسه يتقدم التيار الإسلامى ويغزو مجالات سياسية كثيرة، حتى إن بعض المسيحيين العرب، أمثال ميشيل عفلق وقسطنطين رزيق، دعوا إلى الارتكاز على الإسلام فى الحركات السياسية والفكرية المعاصرة، كبعد جوهرى فى ثقافة المنطقة، لا يمكن تجاهله.

٢) تعريب مصر: إن الأصوات الكثيرة المرتفعة، والتى كانت تنادى عقب معاهدة الاستقلال بربط مصر بالحضارة الأوروبية، وبالدعوة إلى ثقافة البحر المتوسط- إن هذه الأصوات أخذت تخفت، وظهرت أصوات أخرى من أمثال محمد على علوبة، وعبدالرحمن عزام، وأحمد حسن الزيات، تقاوم دعوة الاغتراب، وتنادى بربط مصر بالثقافة العربية، باعتبارها ممثلة لروح المنطقة.

٣) تثوير الطبقة المتوسطة الصغيرة: فبعد انتشار التعليم، ومحو الأمية، وظهور الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، ارتفعت هذه الطبقة فوق السطح، وحملت معها أفكارها والتى كان الإسلام يمثل البعد الجوهرى فى تشكيلها.

وقد تآزرت هذه الظواهر الثلاث مجتمعة، على إحداث نقلة فى حركة الفكر العربى، فلم تعد النظرة فى الأعم الأغلب خارجية، تعبر البحر لتستعير القوالب الأوروبية، بل أصبحت داخلية، تتجه صوب سيناء لتنتمى إلى ثقافة المنطقة.

ويتابع الدكتور محمد جابر الأنصارى هذا التحول بتحليل دقيق، فهو يعتبره ضرورة تاريخية، تفرضها طبيعة المرحلة. فالطبقة المتوسطة حين ارتفعت إلى السطح، حملت معها بطبيعة الحال فكرها، وهو فكر تشكله نظرة التوفيقية، التى تقاوم الاستعمار بيد وتلتمس العون من حضارته باليد الأخرى، على حد تعبيره. وجاء كتابه متابعة تاريخية لهذه التوفيقية، منذ سنة ١٩٣٠ وحتى سنة ١٩٧٠، ومن خلال فصول كالآتى:

الفصل الأول: الإحياء التوفيقى بين تصلب السلفية العلمانية.

الفصل الثانى: إخفاق الليبرالية فى الشرق العربى.

الفصل الثالث: ركائز التحولات الجديدة.

الفصل الرابع: على المفترق بين تحدى الانشطار العنفى واستجابة التغريب التوفيقى.

والمنهج التاريخي هو الذي يسيطر على هذه الفصول، فهو يبدأ مع الظاهرة منذ نشأتها، ثم يتابع تطورها من مرحلة إلى أخرى، ومن فصل إلى فصل، على الرغم من أن بعض العناوين، تبدو في الظاهر فقط وكأنها لبنة التوفيقية، إلا أنها في حقيقة الأمر هي متابعة تاريخية لحركة التوفيقية، وهي تحاول أن تبلور ذاتها، من خلال الحوار مع بقية الظواهر الفكرية الأخرى، أو بالتحديد مع السلفية مرة، ومع العلمانية مرة أخرى.

منهج الأنصاري إذن منهج تاريخي وليس تحليلياً، يتتبع الظاهرة تتبعاً تاريخياً، ولا يحاول كثيراً أن يحلل بنيتها، ومن هنا بدت "التوفيقية" غائمة في كتابه، مرة يراها مرحلة تاريخية، ونتيجة لفكر طبقة متوسطة، وجدت نفسها تحارب الاستعمار بيد، وتلتمس العون من حضارته باليد الأخرى (ص١٦٣)، وثانية يراها من طبيعة الشمولية أو التكاملية الإسلامية، التي تنظر للعقل والقلب كقوتين مترادفتين متعاونتين وقادرتين على الوصول إلى الحقيقة العليا (ص١٧٣)، وثالثة يراها فكرة تضرب نحو التراث بجذور عميقة، وحين يستعير المعاصرون هذه الفكرة، فليس حباً للتراث فحسب، ولكن لأنهم يجدونها صالحة للتعبير عن مواقفهم الجديدة (ص٢١٦)، ورابعة يراها ضرورة لازمة لفهم تاريخ العرب المعاصر وفهم دينامية المجتمع وإنتاجه الفكري والأدبي، فهي بهذا المعنى ليست نتاج مرحلة معينة (ص٢٢٤).

وأخيراً ينهي كتابه بما يفيد أن التوفيقية تعبير عن روح المنطقة، فيقول: "لذلك فإن أقصى ما يطمح إليه هذا البحث، هو لفت الانتباه إلى هذا المدخل المستمد من الطبيعة الحضارية العربية ذاتها- في فهم هذه الحضارة، أما الانتقاد الموجه إلى التوفيقية من الجانبين السلفي والعلماني، فليس غير إشارة إلى طبيعة الجدلية، القائمة بين التوفيقية ونقيضيها (السلفي والعلماني) وغير تعبير عن نوع من الدياليكتيك الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع المعاصر في هذا الشرق العربي "الأوسط" ليس جغرافياً فقط، وإنما على الأرجح فكرياً وحضارياً".

ثاني عشر

يقف كتاب الدكتور الأنصاري عند حد هذه الأسطر الأخيرة، ولم يوغل أبعد من هذه الأسطر، لأن منهجه التاريخي وصفي، يتتبع ما هو واقع خلال مراحله الزمنية من سنة ١٩٣٠ وحتى سنة ١٩٧٠، وواقعه لم يقدم شيئاً وراء هذه الأسطر الأخيرة.

وقد جاء كتاب «الوسطية» للدكتور عبدالحميد ابراهيم الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٩، ليحدد مذهباً عربياً أصيلاً سماه الوسطية، وليتنبأ من خلال هذا المذهب بوسطية معاصرة، ومن هنا كان منهجه تحليلياً قياسياً، ويحلل بنية المذهب فى الجزء الأول، ويتابع تطبيقاته فى الجزء الثانى، ثم يتحدث فى الجزء الثالث عن وسطية عربية معاصرة ومنتظرة، قياساً على الوسطية القديمة، التى تحققت وحققت حضارة شاملة، تتناول مختلف الظواهر الإنسانية، شعورية أو سلوكية، فردية أو جماعية.

وإذا قلنا إنها "منتظرة" فإن هذا يعنى أنها لم تتحقق بعد فى الواقع المعاصر، فلا تزال جنيناً فى رحم الغيب ولكنها موجودة ومنتظرة، فعدم التحقق لا يعنى عدم الوجود، هى موجودة فى ماضيها، تحاول أن تتشكل فى الحاضر، تنتظر لحظة التحقق فى المستقبل.

إن كل ما ذكره الدكتور الأنصارى عن التوفيقية يقع فى دائرة الإرهاص بالوسطية، ومن هنا كان حديثه تاريخياً، يتبع حركة التوفيقية فى حوارها مع التيارات الأخرى، ولكنه لا يستطيع أن يوغل فى تحليل بنيتها؛ يشير فى الأسطر إلى وجود، "دياليكتيك" خاص بطبيعة الشرق العربى الأوسط، ولكنه لم يكشف النقاب عن ماهية هذا الدياليكتيك الخاص. إن التوفيقية هى تاريخ يصنع الوسطية، وإن الوسطية تحاول أن تنبثق خلال هذا التاريخ.

ثالث عشر

وهنا ينبغى أن نفرق بين التوفيقية والوسطية.

التوفيقية هى مراعاة الشيئين دون الوصول إلى شىء ثالث.

وقد سيطرت هذه التوفيقية على مفكرى القرن التاسع عشر فى العالم العربى، فقد رأوا حضارة أوروبية متفوقة، لخصها لهم الطهطاوى على صفحات كتابة "تخليص الإبريز"، وحققها لهم على مبارك فى صورة واقعية؛ رأوا هذه الحضارة متفوقة لا يستطيعون أن يتجاهلوها، وفى الوقت نفسه لا يستطيعون أن يتخلصوا جملة واحدة من تراثهم القديم، فاصطنعوا صيغة توفيقية، تتيح التجاور بين الشيئين، كما هما

يتجاوران على أرض الواقع؛ فالأزهر يتجاور مع الجامعة المصرية، والأحياء الشعبية تتجاور مع الأحياء الأفرنجية.

حاولت التوفيقية أن تقوم بعملية تصالح بين شيئين هما بطبيعتهما متصارعان، ولا أقول متعارضان.

فالحضارة العربية دين + موقف خارجي في الحياة، أو بعبارة أخرى: هي ممارسة للحياة تهديها طقوس دينية.

أما الحضارة الغربية فهي حضارة عقل + صناعة إنسانية، أو بعبارة أخرى: عقل بشري يقوم بعملية الاستنباط، ويد تحول هذا الاستنباط إلى واقع.

والحضارتان تتصارعان، ونقطة البدء عند كل منهما مختلفة، وهما في الوقت نفسه لا تتعارضان، فكل منهما يمكن أن تفيد من الأخرى. إن هناك اتصالا بين الحضارتين بطريقة ما، ولكن لا يوجد بينهما تواصل، بمعنى أن كل حضارة يمكن أن تتحاور مع الأخرى، ولكن لا تصل إلى مرحلة اللقاء، التي تجعل حضارتها تذوب في خصائص الحضارة الأخرى.

وكانت النتيجة لهذا الصراع بين الشيئين المتجاورين، أن انتهت توفيقية القرن التاسع عشر، إلى انتصار الغالب، ممثلاً في النموذج الأوروبي.

نقطة البدء إذن التي ركز عليها علماء القرن التاسع عشر والتي حاولت أن تقيم تواصلاً بين شيئين هما بطبيعتهما لا يقبلان هذا التواصل- نقطة البدء هذه في ظني خاطئة.

والنقطة الصحيحة هي التي أشار إليها الأفغاني حين قاوم التوفيقية واستيراد النظريات التربوية من أوروبا ومحاولة غرسها في البيئة الشرقية، ورأى أن إنشاء المدارس على النسق الأوروبي في مصر وتركيا مثلاً، أمر يخلو من الفائدة التربوية، والأفضل أن نبدأ من واقع الحضارة العربية الإسلامية.

إن البداية من أرض الواقع سوف تحل نصف المشكلة على أقل تقدير، وهي مشكلة الماضي، فالماضي ليس شيئاً معزولاً، بل هو الحال الذي انتهى إليه الحاضر،

هو موجود فى الحاضر، لا يمكن فصله أو الاستغناء عنه، والبشر الذين يتحركون فوق أرض الواقع ليسوا مجرد آلات ميكانيكية، ركبت أجزاؤها، ثم أحكمت مساميرها، وقيل لها سيرى، فسارت، إن البشر هم نتاج الآباء يحملون الخصائص الوراثية والخبرة التاريخية.

إن التاريخ لا يعرف التقسيمات الزمنية، الماضى والحاضر، لأنه صيرورة مستمرة، كتيار النهر، والحاضر هو استمرار للماضى، أما المستقبل فلم يدخل بعد فى مجال التاريخ.

إن التقسيمات الزمنية هى من صنع البشر تسهيلاً لإدراك الخبرة البشرية، والتساول عن أهمية الماضى هو تساؤل بلا معنى، لا يعرفه التاريخ.

بقى أن نضيف إلى نقطة البدء التى اقترحها الأفغانى ذلك المنهج الذى اتبعه ابن قيم الجوزية، وهو يتحدث عن الوسطية، التى تجرى وراء الحق هنا وهناك، فتضيفه إليها، وتتحول إلى نموذج أو "شاهد" يقتدى به الناس.

نقطة البدء التى اقترحها الأفغانى، وذلك المنهج الذى تصوَّره ابن قيم الجوزية، يمكن أن يؤديا فى النهاية إلى مرحلة الوسطية.

وهى مرحلة يتجاوز فيها الماضى والحاضر، أو التراث والمعاصر، أو القديم والجديد، ثم لا يقف الأمر عند حد التجارب، بل يتعداه إلى شىء ثالث يسميه ابن قيم الجوزية مقام الكمال، وهو مقام ثالث، يجمع بين مقامى الجلال والجمال، ويختلف عنهما فى الوقت نفسه.

إن مقام الوسطية، أو مقام الكمال، شىء ثالث يأخذ الشيئين فى اعتباره ويختلف عنهما، لم يعد الماضى وحده، أو الحاضر وحده، أو هما متجاوران، لم يعد ذلك يكفى بل أصبح الأمر يتطلب مقاماً يجاور بين الاثنين من أجل صيغة ثالثة، يحتفظ الاثنان فيها بخصائصهما ولا يندمجان، ولكن يحدث بينهما ارتباط من نوع دقيق، وهو مقام غير مقام التوفيقية، الذى يكتفى بالوقوف عند الشيئين متجاورين ولا يمد عينيه إلى أبعد من ذلك.

رابع عشر

والتوفيقية هى شىء غير التلفيقية رغم اشتراكهما فى معظم الحروف إلا أنه من نوع الاشتراك الذى يتوارد فى اللغة العربية، ولا يفصل بين الشىء وضده إلا عن طريق حرف أو حركة مثل السكينة والسكون، والتوكل والتواكل، والهَوْن والهَوان.

التوفيقية تراعى الشيئين وإن كانت لم تصل بعد إلى الموقف الثالث، أما التلفيقية فهى لا تراعى شيئاً، ولا تصدر عن موقف؛ الأولى صدق وإن كان قاصراً، أما الثانية فهى كذب وجبن، والعلاقة بينهما علاقة غيرية رغم اشتراكهما فى معظم الحروف. وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا يؤدى إلى أن تكون التلفيقية غير الوسطية بطبيعة الحال، ولن تكون على أى حال ضد الوسطية، هى غيرها، لأنها ليست موقفاً، وهى ليست ضدها لأن الضد أحيانا يتبنى موقفاً وإن كان خاطئاً، هناك فرق كبير بين اللاشىء وضد الشىء.

غير الوسطية هى ضد الوسطية، وإذا كانت الوسطية تراعى الجانبين، فإن غير الوسطية تراعى جانباً وتهمل الآخر، أما التلفيقية فهى لا تراعى شيئاً على الإطلاق، لأنها ليست موقفاً.

وهنا تصبح التلفيقية مرادفة لصفة النفاق، وسمى النفاق كذلك تشبيهاً له بنافقاء اليربوع، وهو مدخل وهمى إلى الجحر، يصطنعه اليربوع خوفاً من مجابهة الخارج، وهو غير المدخل الحقيقى الذى لا يهتدى إليه أحد؛ اليربوع هنا لا شىء، فالمدخل غير واضح، والمدخل الوهمى مضلل، ويقبع اليربوع فى جحره يعلك مشاعره الذاتية.

إن استعارة أحد الأمثلة من علم الكلام قد يوضح كل هذه التجريدات، فأهل الوسط يجمعون بين الجبر والاختيار فى صيغة ثالثة شرحها أهل السنة، والجبرية يركزون على جانب، والمعتزلة يركزون على الجانب الآخر، وكل من هذه الحالات الثلاث تتبنى موقفاً، حتى وإن كان قاصراً فى الحالتين الأخيرتين، أما المنافق الذى يوزع نفسه على جميع الأدوار، فهو فى النهاية لا يقبض على شىء: "مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وأصبح نوره كلانور، وخير منه الظلمات".

كان لابد من هذا الشرح، حتى يمكن التمييز بين النور ووهم النور، بين الصحيح والزائف، بين ما هو حقيقة وما هو انحراف عن الحقيقة، ودون هذا التميز يمكن أن تختلط الأوراق، وأن يحسب الوهم فى عداد الحقيقة.

وقد وقع كثير من المعاصرين فى هذا الوهم، واختلطت عندهم الأوراق، وحسبوا الانحراف من خصائص المذهب، ورادفوا بين التلفيقية والتوفيقية والوسطية، فهاجموا الجميع دون تفريق بين الصحيح والزائف، وبين النور ووهم النور.

محمود أمين العالم يهاجم التوفيقية، ولا يفصل بينها وبين الوسطية، فكلاهما "مسك العصا من الوسط"، وكلاهما نفاق يعرقل المجتمع فى مسيرته الاقتصادية والسياسية والفكرية(٣).

والدكتور فؤاد زكريا يعتبر الوسطية ومرادفاتها نوعاً من المرض النفسى يجعل صاحبه يخشى من تحديد موقفه(٤).

والدكتور زكى نجيب محمود يتابع بعض الانحرافات عن الوسطية، ويراها "جذوراً يجب أن تقلع من جذورها، إذا أردنا للمواطن العربى أن يولد من جديد"(٥) على حد قوله.

والدكتور جمال حمدان تحت عنوان "مأساة الحل الوسط"(٦) يحدد هذه المأساة فى تلك المواقف التى تنبئ عن حسم، وتسىء إلى جوهر الشخصية المصرية.

إن الوهم الذى وقع فيه هؤلاء المفكرون وغيرهم، إنما أتى من عدم تحديد الألفاظ، فترادفت عندهم الوسطية والتوفيقية والتلفيقية، واعتبروا الجميع نفاقاً وازدواجية ومسك العصا من الوسط، واختلط عندهم المذهب بانحرافه، وحسبوه على المذهب فهاجموا الاثنين معاً دون تفريق.

خامس عشر

تعرض الباحث حتى الآن لثلاثة مصطلحات هى:

١- التوفيقية.

٢- التلفيقية.

٣- الوسطية.

فالتوفيقية تجمع بين الشيئين دون الوصول إلى موقف ثالث، وقد عرفنا نماذجها عند علماء القرن التاسع عشر، ونستطيع أن نرمز لها بالإمام محمد عبده، فى دعوته إلى المصالحة بين القديم ممثلاً فى الحضارة العربية، والجديد ممثلاً فى الحضارة الأوروبية. والتلفيقية تخلو من الموقف تماماً، وقد تواردت رموزها فى تلك النماذج التى تكاثرت فى العالم العربى، عقب الحرب العالمية الثانية، واكتشاف عنصر البترول، وهى نماذج استهلاكية، تلتصق بالواقع، وتخضع للغرائز، وتفتقد الخلفية التاريخية. أما الوسطية فهى التى تجمع بين الطرفين فى موقف واضح، وهذا يعنى أنها حوار وموقف، فهى لا تتكفئ على ذاتها ولكنها تتحاور مع الأطراف الأخرى؛ حتى ولو كانت مضادة، وهى فى الوقت نفسه لا تفقد ذاتها ولكن تتخذ موقفاً من الأطراف الأخرى.

وهذا هو السبيل الحقيقى لحل إشكالية الهوية والعالمية، فالهوية هى الخصوصية النابعة من الموقف، وهى بهذا التعريف تختلف عن التعصب، لأنها تمتلك إمكانية الانفتاح على الآخر والحوار معه، أو بمعنى آخر: إن الخصوصية الناتجة عن موقف ينتهى بها الأمر إلى العالمية. لقد تعمدت هنا فى الأسطر الأخيرة أن أقابل بين الهوية والعالمية، وأن أتجنب التعبير الشائع فى هذه الأيام الذى يقابل بين الهوية والعولمة. وهنا نجد أنفسنا فى النهاية أمام فكرة تحديد المصطلحات، التى قلنا عنها فى البداية إنها السبيل الحقيقى لتحديد الهوية، وللتمييز بين ما هو عرضى وما هو جوهر.

لقد تجنب الفكر العربى المعاصر استخدام مصطلح العالمية الذى شاع فى أوائل هذا القرن مع شيوع فكرة ثنائية الشرق والغرب، وما تحمله هذه الفكرة فى تضاعيفها من ثنائيات أخرى مثل الذات والآخر، ومثل المحلية والعالمية، ومثل الإقليمية والإنسانية.

أقول: إن الفكر العربى المعاصر تجنب مصطلح العالمية، وتبنى بديلاً عنه مصطلحاً آخر ينطلق من الجذر اللغوى نفسه، وهو مصطلح العولمة. إن إطلاق مصطلح العولمة فى نهاية هذا القرن بديلاً عن مصطلح العالمية، يحمل فى تضاعيفه قدراً خفياً

من التهكم. فالعالمية استقر مفهومها منذ أوائل هذا القرن على أساس الاعتراف بالقاسم المشترك بين الحضارات المختلفة والأطراف المتعددة، وهو قاسم لا يتنافى مع فكرة الخصوصية أو الوطنية أو الإقليمية، لأن الآخر قد استقر على أن الانطلاق من المحلية هو السبيل الحقيقى للوصول إلى الانسانية، وهذا يعنى فى مضمونه احترام ثقافات الشعوب الأخرى.

أما الصياغة الجديدة فى نهاية هذا القرن، فهى تنقل المصطلح من العالمية إلى العولمة، إشارة خفية تحمل قدراً كبيراً من التهكم كما قلت آنفاً. والعولمة على وزن الهيمنة، وهو وزن يشير إلى معنى السيطرة التى تحملها هذه الصياغة الجديدة، وهو معنى لا يعترف بالخصوصية والإقليمية ليفسح الطريق أمام النظام العالمى الجديد الذى يبتلع ثقافات الشعوب الأخرى.

إن هذه الصياغة الجديدة تحمل قدراً خفياً من التهكم من هذا النظام الجديد، وهو تهكم يستحضر فى جانب منه، الظلال التى تحملها أنظمة العوالم التى تعنى احتراف مهنة رخيصة لا تقوم على احترام الذات ومراعاة الأصول، وبهذا نجد أن المصطلحين (العالمية والعولمة) إنما يعودان إلى جذرين لغويين، على الرغم من اشتراكهما فى حروف واحدة، فأحدهما يعود إلى الإنسانية والآخر يعود إلى مهنة العوالم.

حقاً إنه منحنى خطير فى التطور الفكرى بين بداية هذا القرن ونهايته، تتمثل فى الانتقال من فكرة العالمية إلى فكرة العولمة.

ولكن السخرية الكامنة فى مصطلح "العولمة" تحمل قدراً كبيراً من الرفض لهذا الاتجاه الأخير الذى لا يصدر عن الاحترام، والذى هو أشبه بالرقص فى الصالات العامة، ولكنه رفض مستتر لا يسفر عن ذاته، أشبه بالنكتة التى يرسلها الشعب المقهور، يعبر بها عن استيائه دون أن يقع تحت طائلة المساءلة والتهديد، وهنا الأمل فى استنفار روح المقاومة فى نفوس الشعوب العريقة.

الهوامش

١- الوعى والوعى الزائف، ص٢٩١.

٢- صدرت سنة ١٩٢٥، انظر مجموعة «سخرية الناى» ص٦٧.

٣- راجع الوعى والوعى الزائف، ص٢٨٩.

٤- راجع مجلة القاهرة - أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٨م.

٥- تجديد الفكر العربى، ص٢٢٩.

٦- شخصية مصر ٥٤٧/٤.

تساؤلات كونية فى عالم بلا هوية

محيى الدين اللاذقانى

لم يكن العالم موحد الهوية فى أى يوم من تاريخه، ولن يكون، ومع ذلك، فإن هذا لم يمنع الإمبراطوريات الغالبة فى كل العصور من اقتراف طموح آثم وإنسانى فى آن واحد هو توحيد قيم البشرية وتقاليدها وثقافاتها على صورة أصحاب الحضارات الغالبة. وأن يكون ذلك الطموح آثماً فعملية لاتحتاج إلى شروحات مطولة؛ لأنك مجرد أن تقسر الآخر وتنمطه، ليكون صورة ممسوخة منك، تحرمه من أهم حقوقه الكونية، وهو حرية الاختيار. وأما أن يكون ذلك الطموح إنسانياً، فقضية لاتصعب المرافعة لصالحها أيضاً؛ لأن الحلم بإنسانية متسامحة ومتعايشة فى تفاهم ووئام، كان حلماً شعرياً مرهفاً قبل أن يصبح سياسياً مؤدلجاً؛ لذا دعونا نتفق على أن الخلاف على محتوى العولمة وشكلها، وليس العولمة ذاتها، التى تستطيع أن تجد لها مكاناً محترماً ومتعاطفاً داخل أى عقل نقدى، وفى أية مخيلة مبدعة.

وما دمنا قد بدأنا بسيرة الحضارات الغالبة، وارتباط مشاعر العولمة بها، فلا بأس من الإشارة إلى المفكر «سيرج لاتوش» الذى استنتج - بعد فرضية مقبولة عن أخلاق الغالبين، وقوة تقاليدهم على الانتشار- أنه لو كانت الهند هى التى غزت العالم واحتلته بدلاً من أوروبا، لأصبح تقديس الأبقار مادة ملازمة فى معظم دساتير العالم، ولكان إلقاء الأرامل لأنفسهن فى النار مع أزواجهن الراحلين على طريقة البراهمة قد تحول إلى جزء لايتجزأ من حقوق النساء العصريات، تذكره وسائل الإعلام بالكثير من الإطراء فى عيد المرأة العالمى والمناسبات الاجتماعية الكبرى.

ولأن الهند لم تنتصر؛ فقد تقزمت المقارنات والاستنتاجات، وصار البشر فى العالم الثالث يسألون أنفسهم، بعد نقاش نصيبهم من العولمة، أيهما أفضل: أن تموت فى قلب غابة مجهولة، أم تفارق الحياة وبجوارك تلفزيون وجهاز كمبيوتر؟

ومع الاعتراف بأن السخرية ليست نقيضاً للجدية، وأنها أكثر قدرة منها على تبسيط المعقد، وتقريب بعيد المعانى، نستطيع أن نسأل إن كنا فعلاً نجيد ترتيب أولوياتنا فى مسألة العولمة وغيرها، أم أننا كذاك الكاتب العالمثالثى، الذى لايكف عن الشكوى من ضغط التكنولوچيا الحديثة على الحياة، بالرغم من أنه يعيش منعزلاً فى قرية لم يصلها النور، وبين بشر آخر ما سمعوا به من ألوان الطاقة هو الفحم الحجرى.

لقد أسرفنا فى العالم العربى فى الهجوم على العولمة؛ قبل أن تصل، وحفرنا كافة المتاريس اللازمة للدفاع عن الهوية العربية وصد هجمة جحافل الغزو الثقافى القادم، دون أن نسأل أنفسنا إن كانت تلك الهوية موجودة فعلاً، أو نتأكد فى حال وجودها من أن العولمة قادمة لمحوها مع غيرها من الهويات المحلية فى دول الأطراف، لصالح مركز لايقبل إلا أن يكون كل من فى العالم على شاكلته. وقد حسمنا الموضوع على هذه الجبهة، دون أن نترك أى هامش لاحتمال أن تكون العولمة نصيراً للتنوع الثقافى. ولم تكن مخاوف بعضنا من هجمة العولمة أكثر من ردة فعل على المفكر الريفى المبتهج «فوكوياما» الذى رأى نهاية التاريخ وحده، وعلى مواطنه «صمويل هنتنجتون» الذى قفز إلى جانب السهل، وراهن على صراع الحضارات الآتى دون أن يلاحظ أن الوضع الجديد جعل من الصراع الحالى داخل كل هوية هو الأبرز، والأخطر، والأقوى.

إن الحلم بإنسانية شاملة لايعنى بدء التمهيد لعصر الروبوتات الكونية، ولا يتضمن القبول بتحويل البشر والحضارات الأقل فاعلية إلى نسخ كربونية متشابهة. فالعولمة، وخلافاً لما يظنه كثيرون، قد تكون أكثر حرصاً على الهويات المحلية من أصحابها؛ لأن العولمة الحالية تأتى ولأول مرة فى التاريخ محمولة على قاعدة القبول بالتميز والاختلاف، ومدججة بتقاليد راسخة من الترحيب بالتعددية وتشجيعها، والحرص على حماية التنوع الثقافى والإثنى الخلاق الذى تدين له دولة مثل الولايات المتحدة الأمريكية بأفضل ما يميزها كأقوى قطب سياسى فى العالم فى نهاية القرن.

ويستحسن أن نميز قبل أن يساء فهم هذه النقطة بين تحولات طبيعية تعانى منها المجتمعات الغربية نفسها، وبين إجراءات لها صفة القسر والإكراه، يتخذها

الغالب فى حق المغلوب. وكل من يعرف الغرب عن كثب يدرك أن ثقافاته الريفية، وفنونه الفولكلورية تنحسر باستمرار منذ الخمسينيات، دون أن يستطيع بكل مؤسساته الفاعلة إيقاف ذلك الانحسار، الذى جاء نتيجة لسطوة إعلام متطور، يغرى بالتقليد، ويخلق أساليب وشخصيات لها قدرة الجذب والاستقطاب، وهذا ما جعل شخصية بالغة النفوذ والثراء مثل «فورد» تعجز عن حماية موسيقى الريف الأمريكى، بالرغم من كافة المسابقات، والجوائز، ومؤسسات الرعاية الفنية، التى أنشأها لذلك الغرض. ومع ظاهرة من هذا النوع الذى يرتبط بتطور الفنون، وتغير الذائقة الفنية، لا يستطيع أعتى المتعصبين لنظرية المؤامرة أن يزعم أن الحواضر الأمريكية تتآمر على الريف الأمريكى؛ لاستلابه وتذويبه.

والمشكلة فى العالم العربى، ليست فى الهوية الثقافية ولا الفنية، فهما -ومقارنة بما لدينا من أنظمة سياسية واقتصادية مهلهلة- من أقوى ما نملك، لكن نقطة ضعفنا، و"كعب أخيلنا" الحقيقى فى النظام السياسى، الذى يقر أقطابه فى أكثر من مكان بالتبعية المباشرة عن طيب خاطر، فيصبحون، بما لديهم من استلاب جاهز، وعدم رغبة فى التطور والتطوير، أخطر على الشعوب العربية من أى غزو خارجى. وهل هناك أخطر من رأس يعطل الطاقات الخلاقة لمواطنيه، ويلخص كل أسباب وجوده فى التحول إلى حارس أمين لمصالح خارجية، لا تتطابق بالضرورة مع المصالح المحلية، التى يفترض أنه يمثلها ويحميها!

ويجب أن نلاحظ عند هذا المفترق أن المبالغة فى الدعاوى السيادية، والإعلاء من شأن الهوية المحلية نظرياً، لاتظهر بكثافة إلا فى مراحل وهن السيادة الوطنية، وتكريس التبعية من خلال اتفاقيات مجحفة توقعها أنظمة ليس عندها أية ذرة من الخيال السياسى ولاتملك استقلالية اتخاذ أى قرار. وقبل هذا وذاك، فإن معظمها يفتقر إلى الشرعية.

وهذه التبعية السياسية فى العالم العربى ليست جديدة، فقد لاحظ أكثر من مستشرق ومفكر مطلع على شئون المنطقة، ومنهم "برنارد لويس"، أن الانتلجنسيا العربية ونخبتها السياسية تعيش على الاعتقاد بأن القرارات الخطيرة التى تحول

مصائر الأقطار العربية، تتخذ دائماً من الخارج، فكأن الداخل ما عليه إلا القبول والتنفيذ. وهذا الشلل فى الإرادة يجعل من توقع تحولات حاسمة على يد النخبة السياسية العربية عملية فيها الكثير من مضيعة الوقت، والغفلة الفكرية.

إن النظام العالمى الجديد، الذى تتخوف شرائح كثيرة من المثقفين العرب من عولمته ونتائجها، لم يظلمنا بمقدار ما ظلمتنا أنظمتنا السياسية التى أدمنت دور التابع، وكررت ما هو شهير فى الأعراف القبلية العربية؛ لتحيل الكثير من الدول إلى نوع من "الموالى" الذين يتم ضمهم بالاستلحاق لهذا الطرف أو ذاك، وغالباً ما يتم ذلك الاستلحاق دون إكراه أو ضغط، إنما استجابة لرغبات التابع الذى يسلم سلطاته، ورموز سيادته، ويتحول إلى مجرد منفذ لسياسات خارجية، وتلك عملية يطلق عليها علماء الاجتماع الحديث اسم "الاستهواء السيادى" وهو نوع معروف يتخلى فيه أصحاب السلطة فى أنظمة التبعية عن سلطاتهم تبرعاً ودون ذرة مقاومة.

وما دمنا فى مرحلة لانحسد عليها، يتم فيها رهن طاقات الداخل لخدمة مصالح خارجية عن طريق أنظمة تمتهن، فى عهد الموالى الجدد، السمسرة السياسية أكثر مما تمارس السلطة، فإن من غير المفهوم ذلك التشكيك المبالغ فيه بالعولمة وتطبيقاتها؛ لأن مجتمعاتنا أكثر حاجة من غيرها للتدفق الحر للمعلومات، ولتوطين التكنولوچيا، وتوسيع آفاق حرية التعبير، وإيجاد ضمانات دولية لتطبيق حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، والحفاظ على التنوع الإثنى المثمر، الذى لايتحول إلى عائق وعاهة إلا فى ظروف الاستبداد السياسى وسيادة النظرة الأحادية المتعصبة، التى تجهض كل حوار إنسانى خلاق.

إن المتعصب لأية هوية يسىء لهويته أولاً؛ لأنه ينكر عليها حقها فى التطور والتفاعل والنمو والتسامق باتجاه فضاءات غير مسبوقة. وغالباً ما يكون ذلك التعصب سبباً لفقدان الحساسية الإنسانية- شرطِ الحضارة الأول. وفى هذا السياق، لا نستطيع أن ننسى أن أعرق الهويات وأكثرها مفاخرة بالتحضر تقع بأخطاء الهويات البدائية حين تتعصب وتحبس نفسها فى سجن مجموعة من الأوهام المصطنعة التى تفرضها كل هوية على أصحابها. وأقرب الأمثلة إلى خطورة التعصب للهوية يأتى من

فرنسا، وليس من العالم الثالث، فحين كانت بحيرة فكتوريا تفيض مثقلة بجثث "التوتسى") كان فى قلب باريس من يدافع عن "الهوتو" ومذابحهم فى رواندا؛ نظراً لأن بقاءهم يمثل ضمانة لانتشار اللغة الفرنسية فى ذلك الجزء من إفريقيا، كما كان يعتقد الساكتون على المذابح فى عاصمة النور.

إن هذا الخطأ التاريخى القاتل فى حق الإنسانية، الذى يأتى بعد قرنين من الثورة الفرنسية، ومن البلاد التى جاء منها "مونتسكيو" صاحب أوضح هوية كونية بين المفكرين السياسيين، يكشف إلى أى حد يمكن أن تكون الهوية عامل تضليل وأداة لإفساد الرؤية. وكأنى بمونتسكيو الذى قال: «أنا إنسان ولست فرنسياً إلا بالصدفة»، ينطق بلسان جميع الحالمين الكونيين، الذين يدركون أن الإثنى، والقومى، والطائفى، وكل ما يدعو إلى التعصب لجنس أو عرق أو دين أو لغة، سيقود بالضرورة إلى أخطاء قاتلة. وها هى "موستار" البوسنية تشهد، كما يقول "برومبرج" فى مقالة عن "العولمة والإثنية والديمقراطية"، على خطورة نيران العصبية التى تعيش لقرون طويلة تحت الرماد. فقد أقيم جسر المدينة الشهير، المعروف باسم "ستارى موست" عام ١٥٦٦م بجهود جميع طوائف المدينة فى إحدى حقب التسامح، وتم تدميره قبل سنوات فى المعارك القريبة، التى دارت باسم الحفاظ على الهوية، وانتهت دون أن يدرى أى مقاتل طبيعة الهدف الذى حمل السلاح لأجله.

ولأن معظم الصراعات السياسية والاقتصادية فى عالم اليوم تتخفى خلف الهوية، وتنطق باسمها، ازدهرت دراستها عند جميع الأمم؛ لتجدد نائم الأحقاد، وتسكب المزيد من الوقود على المستيقظ منها. وكان من الطبيعى أن يجيء الرد من الذين يتخوفون من طبيعة دراسات الهوية وفتنها، وما هذا السياق المحموم فى العالم أجمع حول العولمة ومزاياها إلا استجابة حضارية منورة، ومحاولة لقطع الطريق على المستفيدين من الهوية وأوهامها وصراعاتها. فالخوف من تعصب الهويات الإثنية، والقومية، والطائفية، هو الذى خلق هذا التيار العارم، الذى يدفع باتجاه العولمة. وتنامى الإحساس بالعولمة بهذه السرعة القياسية، هو الذى أيقظ مخاوف الهويات من جديد فى الحقبة الأخيرة، فكأننا أمام قطبين يتبادلان التأثير والتأثر والكر والفر فى معركة مفتوحة النهايات، لايمكن أن يخف أوارها إلا حين يدرك الكونيون أنه قد تمّ

تقليم المخالب المسلحة للهوية العرقية، ويدرك المدافعون عن الهوية بشكلها البدائى أن العولمة لم تأت لاستئصالهم، إنما جاءت لتؤسس لهوية أخرى أكثر رحابة وانتشاراً من جميع الهويات التى عرفناها على مدار التاريخ البشرى كله.

وينزع بعض المفكرين المعاصرين كالفرنسى "جان فرانسوا بيار" إلى الاعتقاد بأن الهوية بمفهومها العام غير موجودة، إنما الموجود مجموعة من استراتيجيات الهوية، التى تحركها نخب فاعلة ومستفيدة. وفى هذا الرأى بعض الوجاهة، إذا تعلق الأمر بالهويات الطارئة، وليس بتلك المنظمة والمنضبطة، التى أخذت قروناً طويلة من التبلور. لكن الثابت والمؤكد، والذى يمكن الحديث عنه بحزم أنه ما من هوية تستطيع أن تدعى النقاء، فالهوية الواحدة قد تكون نتيجة لاختلاط مجموعة من العوامل والهويات. وعندنا فى العالم العربى أكبر مثال على هذا الاعتقاد، فقد ولدت الهوية القومية مختلطة بالأديان وأفكار عصر التنوير، وتدعمت بتأثيرات من خلف الحدود، حملتها المرحلة الاستعمارية وموجات عصر القوميات فى أوروبا. ولم يقدر لتلك الهوية أن تعيش طويلاً؛ لأن أطرافها تآكلت بسرعة أمام هجمة الهويات المحلية ذات الطابع العشائرى.

والتحدى ذاته يمكن أن يواجه العولمة فى تطبيقاتها العربية؛ لأن العالم العربى، ونتيجة افتقاره لمؤسسات راسخة للمجتمع المدنى، يدفع مواطنيه للتمسك بالهويات البدائية التى تشكل حماية روحية، وتعتبر بمثابة حصن الدفاع الأخير، الذى يتمترس خلفه الخائفون من العالم الجديد، فالعربى حين احتدم الصراع بين الإسلامى والقومى، أخذ جانب القومى. وحين اصطدمت القومية بالقطرية تعصبت الأغلبية للقطرى. وعندما يصطدم ذلك القطر بمسقط الرأس، سيصبح الانتماء للمدينة الأولى أقوى. وداخل تلك المدينة سيعود الانتماء العشائرى ليفرض نفسه، وتلك حالة طبيعية فى مختلف المجتمعات التى تفتقر لأبسط مقومات التنظيم المدنى.

إن صحوة الهوية عنصر بارز فى كل تعبئة عامة، حيث تلجأ كل ثقافة إلى الجاهز والمشترك لمواجهة القادم المجهول، وتبدأ العملية المعروفة باسم «تصنيع الأصالة»، وهو إحياء تمويهى لشكل متحجر من أشكال الانغلاق الثقافى، يحول الهوية

إلى فولكلور، ويقمع ظواهر الإعجاب بالأفكار الجديدة، باسم الحفاظ على أصالة الموروث. وبما أن نخب كل مجتمع تعرف دائماً كيف تتلاعب بالرموز، وتوظفها لصالحها، يتم خلق أنساق وهمية للمعانى، لاتنجح فى صد التطورات الحتمية، لكنها تعيقها إلى حين.

ولعل من أكبر أخطائنا فى العالم العربى أننا نظن أن الدخول فى العولمة عملية ترف اختيارية، فهى فى الواقع ليست كذلك؛ لأن المدينة الكونية حقيقة قائمة، لا يلغيها عدم اعترافنا بها، ولا تستطيع جميع مصدات الأفكار المتطورة فى نظام تخلفنا أن توقفها.

إن كل مستخدم لشبكة الإنترنت هو كونى بالضرورة، وهؤلاء يتجاوزون حسب الإحصائيات العالمية لشهر فبراير/شباط الماضى (١٩٩٩) ١١٢مليونا -بينهم نصف مليون فى الشرق الأوسط- أى أكثر من ثلاث دول عربية كثيفة السكان. وبما أن الرقم مرشح للزيادة والمضاعفة فى كل ثانية، وفى أكثر من مكان، فإن الحديث عن الدخول أو عدم الدخول فى العولمة هلوسات مؤقتة يطلقها خائفون، وليست أفكاراً للمناقشة، وإثارة الجدال المعرفى حول ظاهرة سياسية واجتماعية وثقافية تشغل الدنيا. وهؤلاء الخائفون الذين يؤسسون لعزلة نظرية قد يكونون أول من يكتشف وَهْم القدرة على الانعزال، لكن الخوف والمكابرة سيمنعان من الاعتراف بالحقيقة، ويدفعان إلى المزيد من الازدواجية الانتمائية والتلاعب بالألفاظ.

وربما كانت التيارات الانعزالية والمتعصبة فى مجتمعاتنا أكثر خطورة من غيرها. فالفرنسيون كانوا يقامرون فى رواندا بـ "التوتسى والهوتو"، والأمريكيون عندهم من المؤسسات والقوانين ما يسمح لـ "ديفيد ديوك"، زعيم عصابة "الكوكلوكس كلان" أن يترشح ويصبح عضواً فى مجلس الشيوخ الأمريكى، ويظل تحت المراقبة والمحاسبة. لكن التيارات الانعزالية والأصولية فى العالم العربى غالباً ما تلجأ إلى العنف، وترهب المجتمع بكامله. ولا أعرف فيما إذا كان يتعين علينا أن نقدم فى فترة من فترات تطورنا التضحية ذاتها التى أقدم عليها القيصر الروسى "بطرس الأكبر" الذى ضحى باللحى الأرثوذكسية فى إمبراطوريته ثمناً للتقارب مع أوروبا، وطمعاً فى

الاستفادة من تقدمها وتحضرها. ولأنه كان يدرك -كما يبدو- أن شبهة الهيمنة الحضارية أقل ضرراً من الفوضى الطائفية.

لقد شجعت العولمة أصحاب الهويات الدينية والإثنية على القفز إلى قارب الديمقراطية، لكن الإثنيِّين والطائفيين لا يزالون الأكثر تماسكاً، ولا يزال تبنيهم للخيار التعددى من المسائل الخاضعة للمراجعة، الأمر الذى جعل التراجع عن هذا الخيار وارداً فى أية لحظة. فمن سيئات الهويات البدائية أنها، على عكس المؤسسات المدنية، غير ملتزمة بأى موقف أو قرار. وفى حال غياب آليات دولية لضبط تلك التراجعات، فإن كل حلم بدخول سلمى إلى رحاب العولمة يظل نوعاً من أحلام اليقظة.

والمحير فى التجربة العربية الإسلامية مع العولمة أن حملة رايات العقائد الجدد يتناسون أن الإسلام نفسه كان حركة عولمة متطورة، صهرت الثقافات والأعراق والأوطان فى بوتقة كونية، ما زالت تشهد على رقى ذلك التنظيم وعظمة تلك الحضارة، التى امتدت من الصين إلى قرطبة.

وأثناء تلك الحقب المبكرة من العولمة الحقيقية، كانت جميع الشعوب تتفاعل إيجابياً، وجميع الثقافات تتلاقح وتتبادل التأثير والتأثر، دون خوف من وصمة فقدان الهوية الأساسية، برغم أن التهديد بفقدانها والتلويح بخطورته كان قائماً ومنطوقاً به من قبل تيارات فى صلب الحضارة العربية الإسلامية. وقد تعرضت أكثر من حضارة قوية ومزدهرة للتشكيك بهويتها من جراء انفتاحها وتأثرها بحضارات أخرى، فقد تم اتهام الرومان فى مرحلة من مراحل ازدهارهم الحضارى بالتأغرق، بينما اتُهم اليابانيون فى عصر أسرة "ميناموتو" بأنهم يقلدون الصين، وأن حضارتهم توشك أن تفقد ملامحها وتصبح صينية. وفى هذا السياق من التبادلات الحضارية، لاينكر الأوروبيون أن معظم مظاهر حضارتهم فى بداية النهضة كانت ذات طابع أندلسى.

إن أصحاب العقل المتفتح والقرارات السياسية الشجاعة يدركون حتمية هذه التبادلات بين الحضارات، ويحاولون الاستفادة من الأكثر تطوراً، بدلاً من نقده وإغلاق الحدود على شعوبهم حتى لا تصلها رياح التغيير الكونية. وأوضح وأقرب تجربتين على هذا الصعيد، هما: التجربة اليابانية فى عهد أسرة الميجى (١٨٧٦-١٩١٢)، والتجربة

المصرية فى عهد محمد على. وقد حققت تجربة محمد على فى بداياتها نجاحاً ساحقاً، وأصبحت أمثولة، إلى درجة أن اليابانيين أنفسهم قرروا إرسال بعثات علمية لدراسة تلك التجربة، والاستفادة منها. والبعثة اليابانية التى وصلت إلى القاهرة عام ١٨٦٢ فى ذلك العهد الطموح أشهر من آن يشار إليها، وقد حرصت على ذكرها بالذات للتركيز على نتائجها: ففى الوقت الذى وئدت فيه أول تجربة عربية مصرية رائدة، واصلت اليابان نموها: لتصبح إحدى القوى العالمية العظمى.

ومن الضرورى أن يلفت ذلك الإخفاق العربى المر والمعاصر للنجاح اليابانى نظرنا إلى مسألتين: أولاهما معرفة اليابانيين فى عهد الميجى بصعوبة استيراد التكنولوجيا، دون أن تأتى أخلاقياتها معها، وقد كان عندهم الاستعداد النفسى للتخلى عن جزء من التراث والتقاليد فى سبيل التحديث. وكانوا يعرفون -على حد تعبير "فوكوزاو"، أكبر مثقفى عهد الميجى- أنهم يخرجون من الأفق الآسيوى، ليزرعوا حضارتهم فى أحشاء الغرب. أما المسألة الثانية، فهى قدرة اليابان على بناء مؤسسات، والحفاظ على وتيرة من التراكم، تحتاج إليهما أية حضارة: لذا تحول التطور عندهم إلى خط متصاعد، وعندنا إلى مجموعة من الخطوط المنكسرة، والبدايات المجهضة. وما ذاك إلا لأننا وضعنا الأوهام مكان الوقائع، والوهم لا يكون رومانسياً فى السياسة، إنما يتحول إلى دليل من أدلة نقص النضج مع العالم وقضاياه. ولعل وفرة الأوهام التى تداولناها على مدار قرن من الزمان، تفسر لماذا تتحول جميع القضايا الكبرى فى حياتنا إلى شعارات جوفاء، تُستهلك وتُرمى من حيث بدأنا. بعد أن تذهب جميع تضحيات الأجيال هباء، وهذا ما نجح اليابانيون فى تحاشيه.

وطبعاً لم يكن الثمن الذى دفعه اليابانيون مقابل نهضتهم سهلاً، لكن من قال إن التحديث ومواكبة التطورات الكونية يأتى دون ثمن وبسهولة؟

وأثناء التعرض لمقارنات من هذا النوع، الذى يفرض نفسه على كل من يريد أن يفهم آليات الإخفاق والنجاح عند أصحاب الهويات على اختلاف أعراقهم وثقافاتهم، تبرز مجموعة من الأسئلة، بعضها ذو طابع كونى شامل، والآخر خاص بالعالم العربى وبعلاقته الصعبة والملتبسة مع الهوية الكونية. فهل صحيح أن بوصلة جميع الأنظمة

تتجه فى نهايات القرن باتجاه الديمقراطية والتعددية؟ أم أن بعض الأنظمة العربية والإفريقية ستشكل الاستثناء لتلك القاعدة؟

وإذا كان اتجاه البوصلة الكونية صحيحاً، فهل النخب العربية قادرة على قيادة تحولات باتجاه ليبرالية مطلقة تفرضها الكونية الجديدة، التى تتسامح فى قضايا الفولكلور والتنوع الثقافى، ولا تقدم أية تنازلات لأى شكل من أشكال الاستبداد السياسى؟

ومن زاوية أخرى بعيدة عن السياسة والفنون، هل تلك النخب قادرة على توطين التكنولوچيا والاستجابة لتحديات التقانة؟

والتساؤل الثالث الذى يرتبط بطريقة ما بما سبقه: هل الخيال السياسى العربى يعمل بالتوازى مع النخب الفكرية العربية، أم أن القطيعة بين الاثنين مرئية وحتمية؟ وأخيراً هل نحن على استعداد نفسى – مع توافر الإمكانيات– لأن نفعل كما فعلت اليابان التى أنفقت عشرات المليارات على حركة الترجمة؛ لتضع شعبها ومؤسساتها الأكاديمية علي قدم المساواة معرفياً مع العالم الذى كانت تتطلع إلى منافسته؟

وفى صلب التساؤلات الكونية، يبرز السؤال الأصعب، وهو: هل حسم العرب مسألة الهويات المناطقية، وقرروا فيما بينهم أن الخليجيين والمتوسطيين والمغاربيين يمكن أن يعملوا معاً، ومعهم إسرائيل تحت المظلة الفضفاضة التى يطلقون عليها الاسم الاصطلاحى "الشرق أوسطية"؟

وعلى صعيد الكون الأرحب، هل الجسارة العقلية والانفتاح الفكرى المغسول من شوائب التعصب موجود عند الجميع بسوية واحدة، أم أن بعض العقليات الاستعمارية الغربية لا تزال تعمل بالتوازى مع العقليات المتخلفة فى العالم الثالث، وعلى الموجة التقليدية نفسها؟ وقبل هذا السؤال، هل النموذج الغربى نفسه قابل للتعميم، بعد اقترابه من الإفلاس، وفشل تجارب قرنين من التغريب القسرى للعالم وشعوبه؟ وفوق هذه التساؤلات جميعها: ماذا لو صحونا غداً على اكتشافات جديدة للعلوم الچينية تعيد مختلف أنواع السلوك والأفكار إلى جذور بيولوچية، وتفتح الطريق أمام عنصرية

مطلقة، يمارسها جنس جبار، تعطيه تقنيات الاستنساخ القدرة على استبدال شعوب كاملة بأخرى، يعتقد أنها الأكثر تطوراً وجدارة بالحياة؟

إن المستقبل مرعب ورائع فى الوقت ذاته، فالبشرية على أبواب تحولات عميقة، لايستطيع أحد التكهن بمداها، لكن المؤكد أننا أمام عصر جديد لايشبه غيره، ولا تمكن مقارنته بسواه. وهذه الجدة تتطلب تفكيراً جديداً وجسارة عقلية كبرى، للخروج من رماد المخاوف التقليدية، والانغماس فى غمار هوية كونية تتشكل تحت أبصارنا، وتعد طلائعها والخلفيات التعددية التى انبثقت منها بأنها لاتهدف إلى المحو والإلغاء، ولا إلى تكريس التماثل الثقافى، إنما إلى احترام الحدود والهويات والقيام بإعادة صياغة للتباينات الحضارية القائمة.

ومع الحماس للهوية الكونية، لا يستطيع الفكر النزيه إلا أن يحذر من بعض المخاطر التى سترافقها. فسطوة وسائل الإعلام، التى تعتبر الحاكم الحقيقى للعالم والمشرف على صياغة الهوية العالمية الجديدة، تستطيع أن تهمش الكثير من الثقافات، وتحد من دورها فى عمليات التحول الاجتماعى، كما تستطيع أن تتلاعب فى عواطف الرأى العام؛ لتقولبه وتعيد تشكيله استجابةً لمصالح الشركات المتعددة الجنسيات، التى كانت أقوى من الحكومات، قبل أن تأتى العولمة، وقبل أن تتوضح كامل ملامحها.

إن الثقافة العابرة للقارات، كالمدينة الكونية، حقيقة واقعة. ومع هذه الثقافة المحمولة على أجنحة أحلام نضرة، وطموحات جديدة، يعجز المحيط الضيق عن تحقيقها ولا تأخذ حجمها ومداها إلا فى الكون الأرحب، لابد أن يشعر حتى أعداء العولمة والمناهضين للهوية الكونية ببعض إيجابيات هذه الثقافة. فللمرة الأولى فى التاريخ تصبح حقوق الملكية الفكرية محمية بالقوانين الملزمة على صعيد العالم كله. وقبلها تحولت قضية حقوق الإنسان إلى شرط للممارسة السياسية المقبولة على الصعيد الدولى. والمشكلة الآن ليست فى تعداد إيجابيات العولمة، ولا فى التهديد من مخاطرها، فقد قامت وانتهى الأمر، وصار الأجدى البحث فى طرق توطينها دون عنف ولا ردات فعل تشنجية يقودها المستفيدون من التخلف والمستثمرون لآليات الاستبداد السياسى والاجتماعى شرقاً وغرباً.

إن الانتقائية التى تدفع معظم النخب العربية إلى الاستشهاد بمقولة "كبلنج": "الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا" لم تقترب أبداً من كاتب غربى أكثر شهرة ومعرفة بالشرق منه، هو "فلوبير" الذى تنبأ فى "بوفار وبيكوشيه" أن جناحى العالم بشرقه وغربه يمكن أن يلتقيا. وربما كان القرن القادم هو موعد تحقق تلك النبوءة التى ستجمع الشمال والجنوب أيضاً، فلم تكن فرص العولمة قوية فى أى وقت من التاريخ كما هى فى هذه الحقب، التى تشهد تحولات جذرية فى التفكير، وتمهد لعالم جديد، يظل شكله النهائى عصياً على الكشف؛ لأننا لانرى من تحولاته العميقة إلا سطحها.

وكتلويحة سلام عميقة وإنسانية لأولئك الذين ما زالوا يشككون بالعولمة، ويحذرون من مخاطرها على الهوية الثقافية، لابد أن نشير إلى أن هناك شعورين داخل كل إنسان، لن يتغيرا مهما تغير العالم، وهما الإحساس بالأبدية والتمسك بوهمها، والحرص على تمييز الذات عن الآخرين. ومع هذين الشعورين الكونيين يصبح التهديد من خطورة المحو والإلغاء فارغاً من مضمونه، والتلويح بالغزو الثقافى إشارة إنذار متأخرة. فقد صار الغازى الكونى المتمثل فى تكنولوچيا الاتصالات والمواصلات والإعلام داخل كل بيت، ولم يبق أمام المتخوفين منه والمتحمسين له غير البحث عن صيغة للتعايش معه بكل ما يحمله من إيجابيات وآفاق واعدة، وما ينطوى عليه من أضرار وأخطار تربك المشوشين والضائعين فى متاهات الأوهام، وتدفع العقلاء والمتنورين إلى محاولة التقليل من الأخطار واختصارها إلى الحدود الدنيا؛ وذلك لتوفير الكثير من الآلام والأحزان عن شعوب عانت بما فيه الكفاية، ومن حقها أن تنعم كغيرها، وتحلم بعالم آمن يحقق الحد الأعلى، وليس الأدنى، من الرفاه والعدالة والحرية.

صدمة العولمة
فى خطاب النخبة حول الهوية

على حرب

أولاً

١) العولمة والحديث:

منطلق هذه الورقة أن العولمة حدث كونى ندخل معه فى العصر الكوكبى، بآفاقه ومجالاته، بمستجداته وتحولاته، عرفنا ذلك أم لم نعرف، شئنا أم لم نشأ. وهذا العصر تختصره أربعة عناوين لثورات وفتوحات وابتكارات تؤثر فى حياة البشر وتهيمن على مقدراتهم ومصائرهم، هى: الإنتاج الإلكترونى، والمجتمع الإعلامى، والمجال البصرى، والفضاء السبرانى(*).

والعولمة شأنها شأن أى حدث كبير، هى مثار الجدال والاختلاف، سواء من حيث ماهيتها وحقيقتها، أو من حيث طرق التعامل معها والمواقف منها، أو من حيث مفاعيلها الهائلة ونتائجها الخطيرة.

من هنا تتألف هذه الورقة من أربعة أقسام: **الأول** هو شرح مفهوم العولمة بتحليل مكونها ورصد تجلياتها، مع تركيز على الجوانب التى تغفل عادة فى مقاربات المثقفين العرب. **الثانى** هو نقد القراءة الأيديولوچية للعولمة، مع تركيز على خطاب الهوية لدى المثقف العربى أو الغربى الذى يصدمه الحدث التقنى. **القسم الثالث** هو محاولة لتقديم قراءة مغايرة للعولمة لتسليط الضوء على أبعادها الأنطولوچية، أى على الإمكانيات التى تنفتح معها للوجود والحياة، أو للمعرفة والعمل. **القسم الرابع** والأخير يتناول مفاعيل العولمة عموماً، وأثرها على الهوية الثقافية، بنوع خاص. أما الخاتمة فهى عبارة عن خلاصة حول رهانات الفكر فى تعامله مع العولمة.

٢) تغير المشهد العالمي:

العولمة بمعناها الظاهر هي التبادل المعمم على المستوى الكوني. وبالإمكان عكس هذا التعريف للقول إن العولمة هي تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نطاق الكرة الأرضية. إنها تحريك للأشياء والأفكار والأشخاص بصورة لا سابق لها من السهولة والديمومة والشمولية.

هذه الظاهرة الكونية أو الطفرة الحضارية، قد نجمت عن ثورة المعلومات والانفجار في تقنيات الاتصال، على نحو أتاح النقل الفوري والمباشر للمعطيات اللامادية من صور ورسائل ورموز ونصوص، بسرعة الضوء وعلى مدار الساعة، وذلك عن طريق تحويلها إلى معادلاتها العددية. وقد أحدث ذلك تغييراً في مشهد العالم، تغيرت معه خارطة العلاقات بالأشياء والكائنات: بالزمان والمكان، بالاقتصاد والإنتاج، بالمجتمع والسلطة، بالذاكرة والهوية، بالمعرفة والثقافة. هذا ما تشهد به المفاهيم الجديدة المتداولة في الخطابات التي تتناول العولمة بالشرح والتفسير، أو بالدرس والتحليل، فضلاً عن النقد والتقييم. وأجدر هذه المفاهيم بالذكر: عولمة الزمان، لا محلية المكان، لا مادية العمل، عمال المعرفة، وحدة السوق التجارية الإلكترونية، الطريق السريع لوسائط الإعلام، الثورة الرقمية، الطوائف السبرانية، المدينة العالمية، سوق النظر، الميديا، عولمة الأنا، اختراق الهويات، تداخل الكوني والمحلي.

ولا شك أن الحدث الأكبر أو الأخطر هو انقلاب العلاقة بين الزمان والمكان بصورة تغيرت معها أطر الوعي وبنية الإدراك، أو وسائط الفكر ووسائل المعرفة. والمقصود بذلك سيطرة الزمان الفعلي على المكان التقليدي، عن طريق النقل الفوري للمعطيات والترجمة الرقمية للمعلومات، أي سيطرة الزمان الذي يجري بسرعة الضوء على الأزمنة المحلية الخاصة بالشعوب والثقافات، أو بالدول والمجتمعات. وهكذا فالزمن يتعولم، بتحوله إلى زمان عالمي، واحد ووحيد، هو زمان الأرض التي تتقلص وتتحول إلى مكان واحد، يشبه بالقرية الصغيرة على الصعيد الإعلامي. وهذا ما جعل الفيلسوف الفرنسي "بول فيريليو" يتحدث عن «نهاية الجغرافيا» بدلاً من نهاية التاريخ. ومعنى ذلك أنه لا هوية محصنة أو ثقافة منعزلة بعد اليوم.

هذا الانقلاب، فى العلاقة بين الزمان والمكان، يتجسد فى تشكيل فضاء جديد للتحكم والاتصال والمراقبة، هو الفضاء السبرانى الذى يخربط علاقة الإنسان بالعالم من غير وجه وعلى غير صعيد. أولاً تتغير العلاقة بالمادة التى تتحول من كونها أداة ميكانيكية أو طاقة حرارية لكى تصبح وسيلة إعلامية ذات بنية الكترونية أثيرية. ثم تتغير العلاقة بالواقع الذى يجرى تسريعه ومضاعفته من خلال الثورة الرقمية التى تحيل اللغات والنصوص والمعلومات إلى متواليات من الأرقام والأعداد لا نهاية لها. وهكذا بات لكل شىء أو معطى أو كائن، صنوه الرقمى وبديله العددى، فى العالم السبرانى الذى هو عالم وهمى افتراضى لا حدود له. إنه النص الأعظم الذى يضاعف الواقع عبر الشاشات والحواسيب بقدر ما يحل محل النصوص القديمة للحروف والكلمات.

والشاشة تتجاوز كونها مجرد آلة للبحث من الواحد إلى الكثيرين، كما هو شأن التليفزيون أو الكتاب أو الصحيفة، بل الصحف، إذ إن ربطها بسواها من الشاشات من جهة وبتقنيات الاتصال الأخرى كالحاسوب والهاتف والفاكس من جهة أخرى، يؤدى إلى فتح المجال البصرى على مدى الفضاء السبرانى، وذلك حيث يحضر العالم بين يدى المرء وهو قابع فى حجرته أمام الشاشة، وعلى نحو يتيح له التجول فى كل الأمكنة التى تفقد محليتها وتكتسب كونيتها.

ثم إن ربط الشاشة بالكاميرات الحية التى يمكن نصبها فى الأمكنة والساحات العمومية يؤدى إلى طى المسافات بقدر ما يؤدى إلى تعميم المراقبة، على نحو يتجسد فى مجال بصرى عالمى كبير، هو سوق للنظر، كلى الحضور، يجعل العالم فى غاية العرض والانكشاف عل مدار الساعة. بذلك تصبح الشاشة عيناً مركبة تشبه عين الذبابة التى هى موضع حسد الإنسان، لقدرتها على الرؤية ذات الجهات المتعددة. إنها عولمة المخيال عبر تضخيم المجال البصرى وتوسيع الأفق الاصطناعى.

وكل ذلك يعنى تغيير العلاقة بالكائن والحقيقة والفكر؛ إذ الحقيقة لا تعود ما نعرفه ونتمثله على سبيل التطابق، بل ما نخلقه ونركبه أو نتوهمه من النماذج والموديلات. كذلك تتغير العلاقة بالكائن، بقدر ما يحل الأثيرى والرمزى والمجرد

والرقمي، محل الحروف المقروءة والظواهر المحسوسة أو الأشكال الملموسة والمتشخصة.

كذلك تتغير الممارسات الفكرية مع الوسائط الجديدة. فلكل تقنية أثرها على الفكر، من هنا فالتفكير فى عصر التليفزيون ليس كالتفكير فى عصر المطبعة أو فى عصر النسخ والشفاهة. وهذا شأن التفكير اليوم، من تكنولوجيا المعلومات والتقنيات الإلكترونية المختصة بالمعطيات الأثيرية شبه المادية. فكيف إذا كانت الوسائط نفسها من حواسيب وأدمغة اصطناعية تنوب مناب العقل فى القيام ببعض العمليات الذهنية!

هذه التحولات الهائلة تترجم تغيراً فى الثقافة نفسها، إذ هى لا تعود كما كانت مع التقنيات الجديدة للمعلومات. فالشبكات تخلع الطابع الكوكبى على الإنتاج الثقافى، تماماً كما أن الحواسيب تدخل البعد الافتراضى على هذا الإنتاج، بواسطة المخيال السبرانى، القائم على التشكيلات الرقمية والتراكيب العددية غير المحدودة. وهكذا نحن مع الحواسيب والشبكات، إزاء خزانات هائلة من المعلومات هى فى الوقت نفسه عوالم شاسعة من الإمكانات على التشكيل والتركيب. بذلك تتعولم الثقافة بقدر ما تتسبرن، أى تصبح افتراضية وهمية، بقدر ما تصبح كونية عالمية.

وتغير الثقافة يعنى تغير العلاقة بالمعرفة والعمل. فالمعرفة تتغير بقدر ما يحل العرض الرقمى محل التمثل القياسى، وبقدر ما يقوم ابتكار النماذج العددية المنفتحة على عالم وهمى لا نهاية له، مكان النماذج القائمة على التمثل والقياس والبرهنة وبناء الأنساق المحكمة.

وبقدر ما تتغير المعرفة يتغير العمل نفسه، كما يتجسد ذلك فى مفهوم: عمال المعرفة. إذ مع منظومات الاتصال الجديدة، لا عمل من دون معرفة، أى من دون التصرف بالرموز والعلاقات، أو من دون القراءة الإلكترونية للمعطيات المجردة على الشاشة. إنها لا مادية العمل، أو السلطة اللامادية للتقنيات الجديدة. يستتبع ذلك تغيير العلاقة بالثروة، ذلك أنه مع التجارة الإلكترونية، يتشكل فائض جديد للقيمة، من نتائجه تركيز الثروات ومضاعفتها على نحو لا سابق له، كما تشهد على ذلك ثروة بيل جيتس التى تزداد على نحو يفوق التصور، أى بقدر سعة الحواسيب لخزن المعلومات، أو بقدر سرعة طرق الإعلام على النقل الفورى.

مقابل ذلك كله يجرى فى الوقت نفسه تغير على مستوى المدينة والمجتمع، كما يجرى على مستوى السياسة والسلطة والديمقراطية. فالمدينة هى بأمكنتها، والمكان قد تغيرت خارطته، مع التقنيات الإلكترونية، على نحو يتيح تشكيل مدينة عالمية مجردة من موقعها الإقليمى، مدينة افتراضية لا مركز لها، لأنها توجد فى كل مكان. والمجال التليفزيونى يغير العلاقة بالديمقراطية، بقدر ما أصبحت صناعة الرأى العام تعتمد على المعلومة والصورة أكثر مما تعتمد على الكتاب والصحيفة أو على الحزب والنقابة. ووحدانية السوق تتيح خلق وسط عالمى يتشكل من طوائف جديدة، موطنها الأرض وفضاؤها السبرانى، أى حيث تصل منتجاتها الرمزية من النصوص والأعداد والعلامات. إنها القوى الجديدة التى تسيطر على أسواق المال وشبكات الاتصال الخارقة للحدود بين القارات والمجتمعات، على نحو يتجاوز سلطة الدول الوطنية والمؤسسات الإقليمية. وعولمة الزمان تعيد رسم المجال السياسى لا على أساس الجغرافيا السياسية التى كانت حتى الآن تنظم العلاقات بين الدول والشعوب، بل فى ظل نظام كونى للاتصال الدائم والتبادل المعمم، تتحول فيه الأرض إلى مكان واحد، بقدر ما تنفتح الأمكنة المحلية على الخارج، لتصبح محلاً دائماً للتدفق والاتصال. بذلك يتداخل المحلى والكونى، بقدر ما تصبح السياسة الخارجية هى الوجه الآخر للسياسة الداخلية.

وهكذا يتعولم العالم على مستويين: من أعلى، على يد مجموعات الإنتاج والمسيطرين على الأسواق – ومن أسفل، بفضل صناعة السياحة وتزايد الهجرات أو بفضل التجار ورجال الأعمال والعاملين على الطرق والمشتغلين بالأعمال المتحركة. وذلك يؤدى إلى تجاوز الدول القومية من جهة، وإلى ضرب التجمعات المغلقة من جهة أخرى.

إنها عولمة الهويات والمجتمعات والأوطان، عبر الشبكات والأسواق والهجرات التى تبدو أقوى أو أولى من العقائد والأيديولوجيات. وتلك هى ثمرة الطرق السريعة للإعلام من جهة، وللسرعة فى تحرك الأشخاص وانتقالها عبر القارات من جهة أخرى: تبدل وجه الحياة على الأرض، وذلك بخلق واقع بلا حدود نهائية، وبلا هويات متميزة بصورة حاسمة. بذلك تصبح خارجية المكان الوجه الآخر لمرونة الهويات. الأمر الذى

يضع الهوية موضع التساؤل، بفتحها على تعدد الأمكنة والعوالم والانتماءات. وهكذا ينفتح الآن المجال لتشكيل هويات متعددة الانتماءات فى موازنة الشركات المتعددة الجنسيات.

نحن إزاء كون تتغير معه بنية الواقع بالذات، كما تجسد ذلك فى العولمة بمكوناتها وتجلياتها. إنه تغير فى خريطة العالم ومنطق الأشياء، يشمل محركات النمو وأنماط التنظيم، منظومات التواصل وأنساق المعلومات، نماذج التفكير ومعايير العمل، وسائل المعرفة ومصادر الثروة، جغرافية العقل وعلاقات القوة.

فى ضوء ذلك تكف العولمة عن كونها مجرد نشاط اقتصادى أو نسخة جديدة من المذهب الليبرالى أو المعتقد الرأسمالى، لكى تقرأ بوصفها عملية حضارية معقدة أو تحولاً تاريخياً ضخماً، تنبثق معه طريقة جديدة فى التعامل مع الواقع، ونمط مغاير فى ممارسة الوجود الفردى والجمعى.

من هنا أهمية العولمة وخطورتها فى آن: خطورتها فى أن تعامل بمنطق حداثى مفلول، وأهميتها فيما تفتحه من إمكانات جديدة، وذلك بالتعامل معها كحدث ينبغى تعقله وتدبره، للمساهمة فى صنعه، والمراهنة على ما يمكن أن يحدث.

ثانياً

هشاشة القراءة الأيديولوجية:

كيف تُستقبل العولمة فى الخطاب الثقافى لدى الدعاة وأصحاب المشارى؟ إنها تُقَرأ قراءة أيديولوجية نضالية، أو قراءة خلفية مثالية، من خلال ثنائية الأنا والآخر، أو الخير والشر، وذلك عبر هوامات الهوية وتهويمات الحرية أو أطياف العدالة والمساواة. هذا ما نجده بنوع خاص لدى المثقفين العرب والفرنسيين الذين يتحدثون عن العولمة والتلفزة بلغة الصدمة والإحباط أو الغضب واللعنة.

والقراءة الأيديولوجية هى قراءة وحيدة الجانب تقوم على *التبسيط والاختزال*، وذلك حيث تقرأ العولمة تعابير التمركز والهيمنة، أو السوق والسلعة، أو *الاستعمار والرأسمالية*، أو *الاختراق والاغتصاب*، أو *الغزو والاكتساح*. والمثالات كثيرة:

المثـال الأول: يقـدمـه "صـادق جـلال العظـم" الذى لا يرى من العـولمة سـوى بعـدها الاقـتـصـادى ووجـهـها الأيديولوچى الرأسـمـالى. ومع أن "العظم" يحـاول الخروج على ماركسيته بقوله: المطلوب الآن «فهم العالم وتفسيره»، بعد فشل محاولات تغييره، إلا أنه لم يستطع فهمه إلا بلغة ماركسية، من هنا لم يجد فى العولمة سوى محاولة «رسملة» للعالم على نطاق شامل وبصورة عميقة.

المثال الثانى: نجده لدى عالم الاجتماع الفرنسى "بيار بورديو" الذى يغلب على قراءته البعد السوسيولوچى، كما يتجسد ذلك فى موقفه من التلفزة والعولمة. فهو بعد مشاركته فى حلقة تليفزيونية فاشلة، خرج غاضباً محبطاً، لكى يعلن بأن التليفزيون ليس وسيلة للاتصال بقدر ما هو أداة رهيبة للهيمنة والرقابة والحجب. أما العولمة فلا يرى منها سوى «ليبرالية جديدة» شرسة ووحشية؛ إذ هى تقوم برأيه على التنافس والصراع، بمنطق دارويني اصطفائى، بقدر ما تدمر بشكل منهجى الأطر التى تحفظ التوازن وتؤمن التضـامن فى المجتمع، ممثلة بالدولة والحزب والنقابة والعائلة، وسواها من الهيئات والتجمعات التقليدية. وتلك هى المفارقة فى موقف "بورديو" من العولمة. ذلك أن قوام التحليل السوسيولوچى عنده هو أن المجتمع حقل للصراع وبنية للتفاضل، ومنحى هذا التحليل هو نقد المؤسسات الاجتماعية بمستوياتها المختلفة، بوصفها سلطات رمزية أو مادية للهيمنة. هذا ما يقوله فى الدولة التى يعتبرها مؤسسة بيروقراطية تحتكر الشأن العام، بقدر ما هى أداة للقولبة والتطبع أو الترويض والتطويع، بل هو فى موقفه النقدى من الدولة لا يتورع عن إبداء إعجابه بنص لـ"توماس برنارد" يقول فيه: إن الدولة هى مؤسسة «تدمير الكائنات». وتلك هى محصلة الموقف الأيديولوچى لدى "بيار بورديو": اختزال العولمة والتراجع إلى الوراء أى ما يحدث لإنقاذ تصوراته عن العالم.

وهذا شأن مواطنه "إينياسو رامونيه" رئيس تحرير «لوموند ديبلوماتيك»، الصحيفة الشهرية العالمية. فرامونيه يعتبر أن العولمة هى سيطرة «الفكر الأحادى»، و«هدم الاجتماعى» أو «إفساد المثال الديمقراطية»، أو «تدمير الإبداع الثقافى»، من

خلال وحدانية السوق، ومجالات تسليع الأفكار والأجساد والأشياء. وتلك هي المفارقة أيضاً: فرامونيه يقرأ العولمة بوصفها أحادية الفكر، فيما هو يتعامل معها تعاملاً أحادي الجانب أي لا يرى منها سوى سلبياتها وآفاتها. وهو ينعى إلينا موت الثقافة بتسليعها ويطالب بـ «تجريد السوق من سلاحها»، فيما هو يعمل جاهداً على تسويق صحيفته عبر الشبكات. مرة أخرى هذه هي محصلة القراءة الأيديولوجية: التبسيط والخداع والحجب.

المثال الثالث: أنتقل من ذلك الى النموذج الأخير الذى يقدمه لنا "محمد عابد الجابرى" فى قراءته للعولمة، كما تتمثل فى محاضرته: "عشر أطروحات حول العولمة والهوية الثقافية". فى هذه المحاضرة نصطدم بخطاب حافل بالتعابير التى تتعامل مع العولمة على سبيل الاختزال والنفى والإقصاء، بوصفها ظاهرة سلبية ذات نتائج خطيرة على الأمة والهوية أو على الوطن والدولة. من هذه التعابير: الهيمنة والسيطرة، الاستتباع الحضارى، الاختراق والتطبيع، الاختطاف والتوجيه، التعطيل والتشويش، الاصطفاء والانقراض، الغزو والاكتساح.. وتجسد قراءة "الجابرى" نموذج القراءة الأيديولوجية التى يهيمن عليها البعد الانتروبولوچى، أى التعاطى مع العولمة من منطلق الدفاع عن الهوية الثقافية.

بالطبع يتحدث "الجابرى" عن الإمكانات اللامحدودة للعولمة، المتمثلة برأيه فى استخدام العلم والثقافة. ولكن هذه ليست ميزة العولمة وحدها، وإنما هى ميزة المجتمع الحديث بشكل عام. وهى دعوة نسمعها فى العالم العربى منذ زمن "سلامة موسى". وهكذا لا يقول لنا "الجابرى" ما هى هذه الإمكانات التى تسفر عنها هذه الظاهرة الكونية الحضارية، لأن الغالب على تفكيره هو إرادة المدافعة والمقاومة لا إرادة الفتح والكشف. وبما أن الفرنسيين أصبحوا يشبهوننا فى موقفهم من العولمة التى يرون فيها مجرد غزو للنموذج الأمريكى، فإن "الجابرى" يدعو إلى قيام شراكة أوروبية عربية فى مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة، لخلق عولمة أخرى فى مواجهة العولمة الكبرى أى "الأمركة"، على أن تكون هذه الشراكة مستندة إلى الديمقراطية والعقلانية.

ما الجديد فى ذلك؟ لا شىء سوى ترداد الشعارات التى تتعثر على الأرض من غير أن تتحول إلى إمكانات خصبة وفعالة للتفكير والعمل. والأهم أن قراءة العولمة بلغة الهوية ومنطق الغزو، لا تخلو من الخداع والسذاجة. ذلك أن الذين يحدثوننا عن الغزو الثقافى، يتغافلون عن كون الثقافة الحية والمتجددة، المزدهرة والفعالة، إنما هى فى قدرتها على الانتشار والتوسع والاختراق، على سبيل الخلق والإنتاج أو الإبداع والابتكار. هذا شأن الثقافات الخلاقة والمنتجة على ما نعرف: إنها فتوحات وكشوفات، تتجلى فى ابتكارات ومنجزات تقنية وفنية، أو علمية ومعرفية، أو قانونية ومؤسسية، أو اجتماعية وسياسية.

نحن هنا إزاء قراءة "طوباوية" للعولمة، تقوم على نفى الحدث والتنكر للإنجازات. ومن ينفى الوقائع تسبقه الأحداث وتصدمه، بقدر ما تهمشه أو تكتسحه. هذا شأن المثقف فى تعامله الأيديولوچى والطوباوى مع الحدث: ينتقل من صدمة إلى صدمة ومن حصار إلى حصار. من صدمة الحداثة إلى صدمة ما بعد الحداثة ومن صدمة الأصولية إلى صدمة العولمة.

والقراءة الأيديولوچية هى قراءة رجعية، لأن أهلها يحكمون على ظاهرة العولمة بما قبلها. فهم مع المجتمع الصناعى ضد المجتمع الإعلامى، ومع الكتاب ضد التليفزيون، ومع الدولة ضد الشركات المتعددة الجنسيات. باختصار إنهم يطالبون بالعودة إلى العالمية لمواجهة العولمة. هذا مأزق المثقف التقدمى فى هذه الأيام. إنه يريد التقدم ولكنه لا يحسن سوى التراجع؛ إذ هو يقفز دوماً فوق الأحداث، ولا يأخذ بعين الاعتبار التطورات والمستجدات. هذا دأبه: كان من قبل مع الاشتراكية ضد الرأسمالية، أما الآن فهو مع الاشتراكية والرأسمالية معاً، لكى يلعن العولمة التى أصبحت الشيطان الجديد، لأنها برأيه تريد القضاء على الأيديولوچيا، وهو لا يحسن التفكير إلا على نحو أيديولوچى. ولذا فهو سيقف فى المستقبل مع العولمة، أى ضد ما يمكن أن يحدث من التحولات أو يتشكل من الإمكانات.

وبالإجمال إن القراءة الأيديولوچية هى قراءة هشة، تشهد على عجز أصحابها عن مواجهة العولمة، بقدر ما يستخدمون فى قراءة العالم مفاهيم قديمة باتت شعارات

خاوية ومطلقات هشة لا تنتج سوى ألغامها على الأرض. كما هو شأن المصطلحات المتداولة فى الخطاب الثقافى حول العقلانية والديمقراطية أو حول الحرية والعدالة أو حول الهوية والثقافة. إنها محاولات المثقف النخبوى قولبة الواقع على مقاس مثله ونماذجه أو بحسب قوالبه ومعاييره. والمحصلة هى الارتداد والشعور بالمفاجأة والصدمة، على ما يقرأ "إينياسو رامونيه" مفاعيل الثورة الإعلامية على السياسة والثقافة والهوية المجتمعية. هذا فضلاً عن الفشل فى مقاومة الغزو والاختراق. لأنه لو كانت الثقافة التى يدافعون عنها فى مواجهة العولمة والأمركة قوية، لما حصل الغزو الذى يتحدثون عنه. وبشكل أكثر تخصيصاً، لو كانت الثقافة العربية هى الجبهة الأخيرة للدفاع، عن الهوية والذاكرة والأمة والأرض، كما يقولون، لما جرى كل هذا الاختراق الذى يلعنونه ويشكون منه فى خطاباتهم وبياناتهم.

ثالثاً

إمكانات العولمة ومفاعيلها:

العولمة كواقع يومى معيش، يتغير معه نمط الحياة، تحتاج إلى من يقرؤها بلغة المفهوم. فإذا كانت تقنيات الاتصال وتكنولوجيا المعلومات تغير علاقتنا بالهوية والثقافة والمعرفة والتربية والسياسة، فالأجدى إعادة النظر فى شبكة المفاهيم التى نستخدمها فى قراءة العالم وفهم الواقع. بهذا المعنى ليست العولمة مجرد أدلجة يمكن نقضها، ولا هى مجرد مظهر للأمركة تنبغى مقاومته، وإنما هى معطى وجودى يمكن تحويله بالاشتغال على الأفكار والعمل على تغييرها أو على إعادة ابتكارها لنسج علاقات جديدة مع الحقيقة، بذلك نتغير عما نحن عليه ونغير الواقع، بقدر ما نسهم فى إنتاج الحقائق وخلق الوقائع. وحده ذلك يتيح لنا المساهمة فى صنع الحدث، عبر صياغته بلغة مفهومية جديدة ومغايرة، خلاقة ومبدعة. بعبارة أخرى: إن العولمة بكينونتها الحديثة وأبعادها الوجودية، تفتح آفاقاً ومجالات وتسهم فى تشكيل مساحات وفضاءات، تنتظر من يحولها إلى إمكانيات فعلية فى ميادين الممارسة.

فالسوق تخلق الإمكان لممارسة عمل وحدوى عربى، حيث فشل دعاة الوحدة وحماتها والمنظرون لها فى ممارستها أو حمايتها. ولا يغضبن حماة الهوية والخائفون

على القيم الثقافية. فالحضارة العربية كانت حضارة سوق، وهذا ما جعلها تتصدر واجهة العمل الحضارى طوال قرون، بمعنى أنها فتحت مجالات جديدة أمام البشر للتواصل والتعارف أو للتفاعل والتبادل. وعمال المعرفة، هذا المفهوم الجديد، يفضح احتكار النخبة للمعرفة ووصايتها على الحقيقة، ويكسر ثنائية النخبة والجماهير، وعلى نحو يفتح المجال لتحرر الناس من سلطة النخب الواعية والمستنيرة، وذلك بالكف عن التعامل معهم كجماهير تحتاج إلى الوعى والاستنارة، أى كقطعان، للتعامل معهم بوصفهم ينتمون إلى قطاعات منتجة وفعالة. من جهة أخرى إن عولمة الإنسان، عبر الشبكات وطرقات الإعلام تفتح المنافذ للتحرر من معسكرات العقائد وسجون الهويات المغلقة. ووسائط الإعلام تحدث تحولاً فى ممارسة السلطة بالحد من طابعها العامودى والتراتبى والقمعى، لتزيد من طابعها الأفقى والتعاونى والتشاورى. وبالإجمال، إن ثورة المعلومات والأعداد، التى تسهم فى عولمة العالم، تقدم إمكانيات هائلة لتغيير الحياة بقدر ما تجعل مختلف أنواع الاتصال ممكنة بين الناس. بهذا المعنى فهى حدث خطير له مفاعيل الزلزلة على مصائر البشر، على نحو ما كان اختراع الطباعة، أو قيام الصناعة، أو اختراع الطائرة. والذين لا يرون ذلك، كأنهم يقولون ما كان أغنانا عن كل تلك الانجازات والابتكارات. لا شك أن للعولمة أخطارها وسلبياتها. فهى، ككل حدث كبير وانقلاب خطير، لها حوادثها واختلالاتها وسلبياتها. وما الانهيار الذى حصل مؤخراً فى الأسواق المالية فى بعض البلدان من الشرق الآسيوى، سوى دليل على ما يتمتع به الاقتصاد الناعم من الطابع العابر والهش. ثم هناك البطالة التى تزداد مع العولمة على قدر تركيز الثروة، إلى حد جعل "ڤيريليو" يقول: مع النظام الحالى للأشياء لا تعود البطالة مشكلة، بل تصبح الحل لمأزق هذا النظام، أى هى مشكلة المشاكل.

وهذا شأن كل ابتكار تقنى أو تطور حضارى أو كشف علمى. فالتطور فى الهندسة الوراثية يفتح المجال أمام الاستنساخ ونتائجه المرعبة. والعالم الصناعى الذى يخشون، حتى فى أمريكا، على تفككه وانهياره، قد أنتج التلوث وكوارثه المحققة. والعالمية التى يحن إليها الفرنسيون وبعض العرب، لم تكن سوى غزوات عسكرية وفتوحات فكرية، أنا وأبناء جيلى من اللبنانيين ثمرة من ثمارها فى ثقافتنا. وأنا – شخصياً – لست ضد ذلك، بل إنى أشكر الصدف التى جعلتنى أتعلم الفرنسية

لكى أتغذى بواسطتها معرفة وثقافة. والحداثة التى يطالب المثقف العربى بإنجازها، والتى يخشى عليها مما بعد الحداثة، بسذاجة وغفلة، لا نزال نحن على هامشها أو فى مؤخرتها، فلعلنا نساهم فى صناعة العالم ورسم المستقبل بنقد عالم الحداثة والصناعة. أما الدول التى يدافع عنها "بورديو"، فقد أمست بيروقراطيات هرمة أو ديكتاتوريات عسكرية. ومن الأفضل أن يتحول قادة الأوطان إلى زعماء أسواق ومجمعات اقتصادية من أن يكونوا زعماء أحلاف وقادة حروب. وإنه لمن حسنات العولمة أن تحرر عملية نشر المعرفة وتعميم المعلومة من قبضة الدولة الاستبدادية التى لم يعد بإمكانها الآن أن تمارس على شعوبها الحجر والتعليب والتعتيم. أعرف أن الأمور ليست مثالية. فاصطراع الهويات والصراع على الأوطان والأرض على قدم وساق. وثمة إسرائيليون يقاتلون من أجل نفق تحت مسجد. ولكن مثل هذه العقليات المغلقة والهويات العنصرية، لا تجر سوى الحروب والويلات والدمار. أما الصراع الأيديولوچى الذى يخشى عليه "الجابرى" من العولمة والأمركة، فلا أظن أنه حقق الشىء الكثير من أجل نهوض العالم العربى وتقدمه أو تحديثه. بل إن الأوضاع تراجعت إلى الوراء على يد الدعاة وأصحاب المشاريع الأيديولوچية.

رابعاً

الهوية الثقافية ومأزقها:

أصل من ذلك كله إلى الهوية الثقافية التى هى محور الكلام: هل العولمة تشكل خطراً على هذه الهوية، كما يقولون؟

هذا السؤال يستدعى السؤال الأولى والأهم حول ماهية الهوية الثقافية. فى هذا الخصوص لا أقول مع بعض علماء الثقافة والإنسان إن الثقافة هى نظام مغلق من المعتقدات، بل أقول إنها مؤسسة لإنتاج المعنى تقوم على حجب ما تأسس عليه من اللامعنى. ولا أتعامل معها بمنطق أصولى صورى بوصفها ماهية صافية أو أصلاً ثابتاً، وإنما أتعامل معها بوصفها أصلاً مكوناته هى فروعه، أو تركيبة يعاد تشكيلها على سبيل التطعيم والتهجين، أو معنى يجرى انتهاكه على سبيل الصرف والتحويل. وأخيراً لا أتعامل معها على طريقة "الجابرى" بوصفها مركباً متجانساً من القيم

والرموز والصور والذكريات والتعبيرات أو التطلعات، وإنما أرى إليها كعالم من الرؤى والنماذج أو من القيم والمواقف أو من المفاهيم والمعايير. وهذا العالم من المعانى والدلالات والعلاقات ليس متجانساً، بل هو منسوج من الفرق والاختلاف، قائم على الوصل والفصل، ينتج التفاوت والتفاضل ولا يخلو من التعدد والتعارض، فى المرجعيات والمشروعات، كالتناقض قديماً بين "المأمون" و"ابن حنبل"، أو بين "الفارابى" و"الغزالى"، أو بين "ابن رشد" وفقهاء عصره أو بينه وبين "ابن عربى".. أو كالتناقض حديثاً بين "محمد عبده" وعمائم عصره، أو بين "طه حسين" ومشايخ الأزهر، أو بين "حسن حنفى" و"يحيى إسماعيل"، أو بين "جلال أمين" و"جابر عصفور"، أو بين "محمود أمين العالم" و"السيد ياسين"، أو بين "حكمتيار" وحركة "طالبان".

وحتى لا نغرق فى التهويمات حول معنى الثقافة، أرى أن الثقافة تتجلى فى النهاية فى النصوص والخطابات، أو فى المؤسسات والمشروعات، أو فى التصرفات والممارسات. فإذا كان المقصود بها النصوص فإننى لا أخشى عليها من شىء، إذ هى روائع وآثار باقية، لا أحد سينتزعها منى، وإنما هى تشكل رأسمالاً رمزياً على أن أحسن صرفه وتحويله إلى قيم معرفية وجمالية، فى ضوء خبراتى الوجودية ورهاناتى على أن أساهم فى صناعة الأحداث والأفكار على الساحة الدولية.

أما إذا كان المقصود بالهوية الثقافية تلك المنظومات العقائدية للأحزاب والفرق الدينية التى تمارس وصايتها على الحقيقة والشريعة، إرهاباً واستئصالاً للبشر، أو إعادة النساء إلى الحجرات والحجاب بعد مائة عام من السفور والحرية، أو رفع المصاحف والتهديد بسلاح الردة لمنع الزواج المدنى بين الذكر والأنثى.. إذا كان المقصود ذلك، فإن أنفع وأفضل ما تفعله العولمة، حيث سيادة السوق ومعايير الانتقال للنقود والأفكار والمعلومات والناس، هو فسح المجال لتفكيك تلك الهويات المتحجرة، وعلى نحو يسهم فى كسر النرجسية الثقافية وتبديد الأوهام المتعلقة بنقاء الأصل وصفاء الهوية ووحدانية العقيدة. وإذا كانت تقانة المعلومات تتيح الاتصال بين البشر على أسس جديدة، يتداخل فيها المحلى والكونى، فالأمل أن ينشأ مجال عالمى، تتكسر فيه ثنائية الأنا والآخر، ويعاد النظر فى مفاهيم «النحن» و «الهم»، وتتصدع الحدود الثابتة بين الهويات المغلقة، بحيث يرى المختلف فى كل مكان، بقدر ما يصبح المكان

عالمياً والزمن كوكبياً، أى بقدر ما تصبح الأمكنة المحلية موضعاً للانكشاف ونقطة للاتصال فى كل وقت وفى كل آن. وتلك هى فضيلة العولمة: تحول الهويات عن كونها معسكرات عقائدية أو متاريس عنصرية أو حروباً أصولية مقدسة، لتصبح موضعاً للتغير والتبدل، أو بيئة للتلاقح والتفاعل، أو مجالاً لالتقاء الغريب والمختلف. وحده الفرد المبدع المتفرد فى أحديته هو الكونى. وحده المختلف يلتقى مع المختلف بصورة خلاقة. وأما المتماثلان تمام التماثل، فإنهما يستبعدان بعضهما البعض، بقدر ما يريد الواحد للآخر أن يكون نسخة عنه أو آلة له.

وأما إذا كان المقصود بالهوية الثقافية، الاتجاهات الأيديولوجية المسيطرة فى الثقافة العربية، من قومية وماركسية وليبرالية فضلاً عن الإسلامية، فإن هذه التيارات قد وصلت إلى مأزقها، بعد انهيار مشروعاتها الفكرية فى مهامها المتعددة: المعرفية، والنضالية، والتغييرية. أولاً: من حيث المهمة المعرفية، لأنها لم تفلح فى إنتاج معرفة بالعالم والمجتمع، بل هى لا تحسن سوى أن تفاجأ بما يحدث ويتشكل على أرض الواقع. ثانياً: من حيث المهمة النضالية، إذ هى أثبتت عجزها عن المدافعة عن الهوية والأمة والذاكرة، كما يشهد حديثها المتكاثر عن الغزو الثقافى بلغة الشكوى والندب. ثالثاً: من حيث المهمة التغييرية، إذ هى فشلت فى تغيير الواقع العربى، لأن المجتمعات العربية قد تغيرت وتتغير الآن وفقاً للنماذج والسيناريوهات التى نجدها لدى القوميين أو الإسلاميين أو الماركسيين، مما يعنى أن مفاهيمهم عن العالم، وعلى رأسها مفهوم التغيير نفسه، هى بحاجة إلى تغيير، لأنها فقدت مصداقيتها وفاعليتها، وباتت هشة، عقيمة، رجعية، ذات نتائج سلبية. ومعنى ذلك أن أزمة المجتمعات العربية تكمن فى ثقافتها الأيديولوجية بالذات، وأن أزمة هذه الثقافة تكمن بالتحديد، فى العقل وفى الفكر، لا فى عقول الماضين والسابقين الذين كانوا خلاقين مبدعين، بل فى عقولنا نحن المعاصرين. ومعنى المعنى أن ما نحتاج إليه الآن، ليس الدفاع عن ثقافتنا ضد الاختراق، بل إقامة علاقة نقدية مع هويتنا الثقافية، بتفكيك عدتنا المعرفية وتغيير سياستنا الفكرية، على النحو الذى يتيح لنا إعادة ابتكار المفاهيم القديمة المتداولة، كما يتيح لنا ابتكار مفاهيم جديدة نطرحها فى سوق التداول، لكى نسهم من خلالها فى ورشة الفكر العالمى. فهذه هى اليابان، إنها لا تندب حظها فى مواجهة ثورة التقنيات

وظاهرة العولمة، وإنما هى لها قسطها فى بناء العالم عبر مجتمع المعلومات.

إن العالم يتغير الآن بأفكار وآليات وفاعليات جديدة يعاد معها ترتيب العلاقة بين عناصر القوة الثلاثة: المعرفة والثروة والسلطة، وعلى نحو يتجاوز عصر الصناعة والحداثة والعقلانية الكلاسيكية. والفكر الحى هو صلة المنتج بالحقيقة، بقدر ما هو قدرته الفعالة على قراءة الحدث وصوغه. إنه اعتراف بقوة الحقائق من أجل المساهمة فى صنع الأحداث.

نعم إن العولمة تصدم الهوية بقدر ما تحدث خلخلة أو خربطة فى الرؤية والعقيدة أو فى القيمة والوجهة. ولكن لا يمكن مجابهة ذلك بنفى ما يحدث للدفاع عن مقولات فقدت قدرتها على الفعل والتأثير، ولم تعد تصمد فى مواجهة التحولات فى الأحداث والأفكار. فلم تعد تفى بقراءة العالم وتدبر مشكلاته عقلانية ديكارت أو ليبرالية فولتير أو تنويرية كانط أو تقدمية ماركس أو استراتيجيات كلاوزفيتز أو اقتصاديات كينز أو ديمقراطية تشرشل وديجول، فضلاً عن قومية القوميين وإسلامية الإسلاميين وماركسية الماركسيين عندنا. الأمر يحتاج إلى شبكة جديدة من المفاهيم أو إلى أنظمة مختلفة من المعايير. من هنا ليست المشكلة فى الواقع، بل فى تصوراتنا وأوهامنا. أعنى فى كوننا نحيل الواقع إلى مثل مستحيلة التحقيق.

خامساً

رهانات الفكر:

ومع ذلك لست متشائماً فى قضية الهوية الثقافية، لا على المستوى العالمى ولا على المستوى العربى.

على المستوى العالمى، لأنه إذا كانت العولمة تعمل على توحيد العالم، من حيث النموذج الحضارى، أى من حيث أسباب العيش وتقنيات الاتصال وأسواق المال، فإنه لا يمكن للعالم أن يصبح واحداً من حيث هوياته الثقافية، أى من حيث أنظمة المعنى ونظام القيم، لأنه ما دام الإنسان يفكر ويبدع، فإنه متفرد لا محالة. حتى داخل الولايات المتحدة، لا يمكن للعولمة أن تقضى على التنوع الثقافى والعرقى. ثم إن

الثقافة الأمريكية، ليست ثقافة متجانسة بالكلية. فهناك حركات وفرق ضد منطق العولمة. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الثقافة، شأنها شأن سواها، يمكن أن تتغذى وتتجدد، سواء من هوامشها ومنافيها فى الداخل، أو من تفاعلها مع المختلف في الخارج. وهى ليست جداراً حديدياً لا يمكن اختراقه. والدليل أن مقطوعات لجلال الدين الرومى، ترجمت إلى الإنجليزية، لاقت رواجاً كبيراً على الساحة الأمريكية، مما يدل على حاجة القارئ الأمريكى الذى يستحوذ عليه مجتمع المعلومات، إلى أجواء التصوف وإلى لغة البوح والوجد والعشق.

كذلك لست متشائماً على الصعيد العربى، لأن المجتمعات العربية تساهم فى صناعة الحياة فى قطاعاتها المختلفة مستفيدة من الإنجازات والتحولات التى يشهدها العالم فى المعلومات والتقنيات، كما يتجلى ذلك فى ميادين المصارف والتجارة والصناعة والصحافة والعمارة والتلفزة والرياضة.

هذا ما يحدث الآن وعلى نحو تبدو معه النخب الثقافية التى مارست وصايتها على الأمة والهوية والحقيقة، متخلفة عن بقية القطاعات فى أفكارها ومعاييرها. هذا شأن مفهوم النخبة الواعية، المستنيرة والمتقدمة. إنه بات مفهوماً رجعياً قياساً على مفهوم "عمال المعرفة". وهو خادع، لأن أهله يزعمون بأنهم يدافعون عن أوهامهم وتهويماتهم التى باتت أعجز من أن تدافع عما تدعى الدفاع عنه. الأمر الذى يحمل المثقف على نقد ذاته ومهمته بعد أن استنفد دوره وبلغ نهايته، وذلك هو معنى «موت المثقف» عند من يحسن القراءة: تغيير صورته عن نفسه لإعادة ابتكار دوره من جديد، حتى لا تتحول قضايا الأمة ومشكلات المجتمع وهموم الناس الى أرغفة أيديولوجية يتغذى منها المثقفون فى نضالاتهم الفاشلة. هذا هو الرهان: أن لا نتحدث عن الاختراق الثقافى بلغة الصدمة، بل أن نمارس علاقتنا بهويتنا الثقافية، بصورة خارقة للحدود الثقافية، أو أن نحول أوطاننا إلى أرض للابتكارات والإنجازات.

إن ظاهرة العولمة تتوقف على طريقة التعامل مع الحدث وعلى كيفية إدارة الفكرة، أى هى رهن لقراءتها الخصبة والفعالة، بفكر تركيبى أو بعقل تواصلى تبادلى، أو بمنطق تحويلى توليدى يتيح المساهمة فى تكوين المشهد والحضور على المسرح.

فهذا هو الرهان: أن نفكر لكى نحضر وننخرط فى صناعة المستقبل على سبيل الخلق والإنتاج، أو على سبيل الفيض والازدهار.

ختام القول: إن العولمة ليست ملك الأمريكيين ولا هى من ابتكارهم وحدهم، وإنما هى وقائع وإنجازات وإمكانات موضوعة للبشر أجمعين. ولا شك أنه مع العولمة لن تعود الهويات الثقافية كما كانت عليه من قبل. بل إن حياة الإنسان بالذات هى التى طرأ عليها التغير، سواء من حيث سلم القيم ومعايير الجمال، أو من حيث وسائل المعرفة ومصادر الثروة، أو من حيث نظام المعنى وعلاقات السيطرة. ولن تجدى المحافظة هنا، سوى فقدان ما نريد المحافظة عليه أو حصد الأوهام والمفارقات والفضائح. الأجدى أن نفكر بلغة الفهم ومنطق الخلق والإنتاج، لإعادة ابتكار هويتنا من جديد، وعلى نحو نعيد فيه تشكيل إنسانيتنا. فالأنسية الكلاسيكية، القديمة أو الحديثة، باتت عاجزة عن قراءة التحولات ومواجهة التحديات. وهو ما يعنى الحاجة الى شكل أنسى جديد، تقترح معه إمكانيات جديدة، سواء لمواجهة الأخطار والحد من النزاعات، أو لتحسين شروط الحياة، أو لتوسيع مجالات التواصل والتضامن بين البشر. وتلك مهمة العاملين فى ميادين الفكر والمعرفة: ليس اللعن أو الرجم، ولا التسبيح أو التعظيم، بل إعادة التفكير فى نظام الفكر وقيمه ونتاجاته، بغية تركيب العالم من جديد. وهى مهمة تحتاج إلى سياسة فكرية جديدة، تتعامل مع الأفكار لا كأصول ونماذج، ولا كأقانيم أو مقدسات، بل بوصفها «شبكات تحويلية» نتغير بها ونغيرها، بقدر ما ننسج علاقات مغايرة مع الواقع والحدث. وما يحدث على مستوى العالم الذى يتعولم، اليوم، ليس جحيماً ولا فردوساً، وإنما هو إعادة خلق للأشياء التى لن تعود كما كانت عليه، مع ظاهرة العولمة. فلنقرأ الحدث، لكى نساهم فى عملية الخلق وبما يؤدى إلى توسيع آفاق الوجود وإثراء إمكانات الحياة.

الهوامش

(١) محمد عابد الجابرى: "العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات"، مجلة «المستقبل العربى»، فبراير/ شباط ١٩٩٨.

(٢) السيد ياسين: "فى مفهوم العولمة"، مجلة «المستقبل العربى»، المرجع السابق.

(٣) صادق جلال العظم: "ما هى العولمة"؟، مجلة «الطريق»، العدد الرابع، ١٩٩٧.

(٤) على حرب:

(أ)- "الثقافة والعولمة": مساهمة فى ندوة عقدت حول «مستقبل البشرية.. عالم واحد وحضارات متعددة»، مهرجان الجنادرية، الرياض، مارس/ آذار ١٩٩٧.

(ب)- "الثقافة/ الوسائط/ الفكر": مساهمة فى ندوة عقدت حول «مستقبل الثقافة العربية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مايو/أيار ١٩٩٧.

(٥) ريجيس دوبريه: محاضرات فى علم الإعلام العام، (الميديولوجيا)، ترجمة فؤاد شاهين وجورجيت حداد، دار الطليعة، بيروت،١٩٩٦.

(٦) جابر عصفور: آفاق العصر، دار المدى، دمشق،١٩٩٧.

(٧) بيل جيتس، المعلوماتية بعد الإنترنت.. طريق المستقبل، ترجمة عبدالسلام رضوان، عالم المعرفة، العدد ٢٣١، مارس/ آذار ١٩٩٨.

(٨) بيار بورديو:

(أ)- "عقول عملية: القسم الرابع، ولادة الحقل البيروقراطى"، منشورات سوى، باريس، ١٩٩٤.

(ب)- "ماهية الليبرالية الجديدة"، صحيفة «لومند ديبلوماتيك»، مارس/ آذار ١٩٩٨.

(٩) بول فيريليو:

(أ)- "السرعة والحرب والفيديو"، المجلة الأدبية الفرنسية Magazine Litteraire العدد ٣٢٧، تشرين الثانى ١٩٩٥.

(ب)- "عالم فى غاية الانكشاف"، «لوموند ديبلوماتيك»، أغسطس/آب ١٩٩٧.

(ج)- "العين للعين: أو انهيار الصور"، «لوموند ديبلوماتيك»، مارس/آذار ١٩٩٨.

(١٠) جويل دى روسناى: "فرنسا والعالم السبرانى"، «لوموند ديبلوماتيك»،أغسطس/ آب ١٩٩٧.

(١١) إيناسيو رامونيه:

(أ)- جغرافية الفوضى، منشورات غاليليه، ١٩٩٧- وهو كتاب حول العولمة والثقافة السبرانية والقوى الديمقراطية.

(ب)- "تحولات العالم"، افتتاحية «لوموند ديبلوماتيك»، أكتوبر/ تشرين الأول، ١٩٩٧.

(ج)- "فساد المثال الديمقراطية"، «لوموند ديبلوماتيك»، مايو/أيار ١٩٩٧.

(١٢) ميخائيل وولزر: "ما بعد الحداثة"؟، المجلة الأدبية الفرنسية، العدد ٣٦٣، مارس/آذار ١٩٩٨.

(١٣) إيف ميشو: "الهويات المرنة"، مجلة «الثقافة العالمية»، أغسطس/ آب ١٩٩٧.

حوار الثقافات والهوية المصرية

أنور لوقا

ليست العولمة – كما توحى هذه اللفظة – انفتاحا على الدنيا بما وسعت. فالحدود التى توهمنا هذه "العولمة" أننا نتخطاها جغرافيا، إنما تحجب وراءها حدودا أخرى جديدة رسمها مخطط رأس المال الذى أدت تراكماته– حسب دورة الصناعة فالانتاج فالاستهلاك – إلى تكتلات للثروة أقوى من ميزانيات الحكومات المحلية على انفراد كل منها. أى أننا نواجه تكتلات اقتصادية أضخم من حجم الدول التى نقرأ أسماءها وحدودها على الخرائط الجغرافية. فالحدود التى مازالت تصورها كتب الجغرافيا المدرسية لتلاميذنا ليست سوى خطوة أولى فقط فى مسيرة الانمحاء الحدودى الذى يلوح به مفهوم العولمة– فهو يفترض انتماءنا الاقتصادى إلى عالم شامل نندمج فيه، عالم ينسق ويوظف ويستوعب جميع مقدراتنا. من حقنا هنا أن نردد مع الشاعر محمود درويش سؤاله الفاجع رغم سذاجته: هل ذهب المكان من المكان ؟

وللمكان عبقرية – توفر على دراستها بالنسبة لمصر جمال حمدان. إن الخرائط إذا دلت على الدول، فهى تثبت وحدة أراضيها، إطارا لشخصية وطنية، وتعبيرا عن استقلال أثمره النضال فى استئناس البيئة، وفى إرساء علاقات الجوار الإنسانى. ومهما تفاوتت درجات ذلك الاستقلال، فالعبقرية المكانية مجموعة من مشخصات الأمة كامنة مستديمة.

إلى أى مدى تتوقف الهوية الثقافية على الاستقلال، أو يتوقف الاستقلال على الهوية الثقافية ؟ فى التاريخ – قديمه وحديثه – كثيرا ما تطاولت الإمبراطوريات العظمى على حدود الأمم ومواطنها: فمصر على سبيل المثال كانت جزءا من الإمبراطورية الرومانية ثم البيزنطية، وجزءا من الامبراطورية العربية التى انتحلت هيكلها الإمبراطورية العثمانية منذ القرن السادس عشر لتنهب موارد المنطقة تحت

ستار خلافة تركية مزعومة. وبعد ذلك احتوتنا الإمبراطورية البريطانية على طريق الهند، ثم أبدعنا سياسة الحياد الإيجابى وعدم الانحياز، لكى نستكشف الآن حبائل عولمة ضافية تشدنا إلى اقتصاديات السوق المتمركزة فى الدولار الأمريكى.

لمصر إذن عبر تلك الإمبراطوريات المتعاقبة تجربة عميقة فى الوجود التاريخى، علينا أن نستضىء بمغزاها إزاء ظاهرة العولمة.

حجر من أحجار مصر حفظ ذلك المغزى. إن «حجر رشيد» وثيقة دامغة خرقت هيمنة الدول واللغات التى سيطرت تباعا على أرض النيل، والتى فعلت فى ثقافتنا فعل عوامل التعرية فى الطبيعة، من يونانية البطالمة والبيزنطيين إلى عربية الولاة، إلى تركية العثمانيين والمماليك. لقد أدت تلك الطبقات اللغوية العازلة- وكل منها عولمة ما فى عصر ما- إلى طمس قسماتنا الأصلية. هكذا بدا أن هوية مصر الثقافية ضاعت حينما ملك اليونان ثم الرومان ناصية العالم المعروف فى عهدهم. كانت حضارتنا منارة ساطعة للإنسان فيما سبق، فحجبتها عولمة القرون الأخيرة قبل الميلاد والأولى بعده. ولكن هل اختفت نهائيا رسالة مصر باختفاء لغتها القديمة تحت قناع يونانى تبعته أقنعة أخرى ؟ لقد استمر تغرب الهيروغليفية فى وطنها خمسة عشر قرنا، حتى تصدى علماء العصر الحديث لهذا الحاجز الحاجب. ولم تكن المعجزة إلا نتيجة حوار بين الثقافات.

لقد أصاخ الفتى شامبليون الفرنسى إلى همس تحت الركام راجعه على علامات مراحل الكتابة المحفورة فى الحجر الأصم. واستوضح ذلك الهمس بتحقيق صوتيات اللغة القبطية- آخر طور مقروء من أطوار اللغة المصرية القديمة. كان يحذر المرور بمضمونات الفكر اليونانى الأجنبى، ويقاوم أشكال الحروف اليونانية التى أسرت أصوات المصريين، ويتلهف إلى الانتهال من المورد. وحالف التوفيق شامبليون؛ إذ استطاع أن يلتقط التلفظ الصحيح بالقبطية من أفواه مصريين- نكرات- حرص على مجاورتهم فى باريس، حيث حطوا بعد جلاء حملة بونابرت، كما استعان بكتبهم العربية التى ألفها لهم نحاة اللغة القبطية منذ العصور الوسطى بطريقة مباشرة خالصة من الشوائب اليونانية. وبالحوار الذى بلغ حد الإرهاف فى تتلمذ شامبليون على الراهب المصرى يوحنا سنة ١٨٠٩، وهو فى معمعة تنقيبه، استطاع أن يستشف

من ألغاز الهيروغليفية أطرافا متينة- ضمن أسماء قبطية- تجاذبها إلى أن استقامت له معالم الرقعة الكاملة المفقودة سنة ١٨٢٢ . بالحوار المتعمق إذن عادت الروح إلى حضارة أولى. غير أن الهيمنة السياسية الغربية فى القرن التاسع عشر كادت تمحى من سيرة شامبليون قصة اندماجه تلك الجوهرية بالمصريين فى صدر شبابه، وتلقيه عنهم إجابات شافيةعلى أسئلته العلمية. وقد أتيح لنا أخيراً أن نستدرك هذه الحلقة وأن نسجلها فى دراسة موثقة (Champollion entre Barthaldi et Chiftichi, in Rivages et deserts, Hommage a Jacques Berque, Paris, Sindbad, 1988, pp. 209-225).

خلاصة القول إن ظاهرة العولمة قد تؤدى إلى تقنيع وجه حضارة قائمة أو تدجينها، ولكن الهوية الثقافية الحقيقية من شأنها أن تقاوم الفناء بفضل حيوية الحوار الذى ينطوى عليه مفهوم الثقافة نفسه كما عرفه الجاحظ بأنه «عقل غيرك تضيفه إلى عقلك».

والمصرى الأول الذى تلقف عودة الروح هو رفاعة الطهطاوى.. كان فى باريس يطلب العلم عندما افتتح شامبليون القسم المصرى بمتحف اللوفر سنة ١٨٢٧ . ويقدم لنا الطهطاوى أبلغ جواب على «مسألة الثقافة الوطنية والنقلة المعرفية» التى يطرحها مؤتمرنا. فقد دفعه الوعى بهويته الثقافية إلى الانقلاب على ما يسميه «أوهام» المؤرخين العرب الذين ألحقوا الآثار المصرية بدنيا السحر والأصنام. بل احتج على الباشا محمد على لأنه أهدى فرنسا المسلة التى نصبت فى ميدان الكونكورد بباريس، ووضع مشروعا لحماية الآثار صدر فى «الوقائع المصرية» سنة ١٨٣٥، ونص على تسليم الآثار التى يجدها الأفراد لمدير مدرسة الألسن، فكان أن تأسس أول متحف مصرى بالقاهرة فى فناء تلك المدرسة.

وتتجلى ثمار حوار الثقافات فى ردود الفعل من جانب رفاعة الطهطاوى عندما التقى بالمستشرق الفرنسى سيلفستر دى ساسى واستمع إلى دروسه فى البيضاوى، وقرأ كتبه، ومنها «شرح مقامات الحريرى» و «التحفة السنية فى علم العربية»، ثم ناقشه فى موضوعات رحلته «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» وعلق على ملاحظاته ونقده.

تحرر رفاعة أولا من خطأ استقر فى تفكير زملائه الأزهريين، فاستهل حديثه عن ذلك المستشرق بهذا التصريح: «ومع ما يتراءى أن الأعجام لا تفهم لغة العرب إذا

لم تحسن التكلم بها كالعرب فهذا لا أصل له، ومما يدلك على ذلك أنى اجتمعت فى باريس بفاضل من فضلاء الفرنساوية شهير فى بلاد الأفرنج بمعرفة اللغات المشرقية خصوصا اللغة العربية والفارسية يسمى البارون سيلفستر دى ساسى». ويدرك رفاعة سبب التفوق المعرفى لهذا الرجل: «وسبب ذلك تمكنه من لغته بالكلية ثم تفرغه بعد ذلك لمعرفة اللغات».

وهنا يخرج الأزهرى من تقوقعه على «علوم العربية»، أى على ما شاع من امتياز لغة العرب- دون سواها- باثنى عشر علما جعلتها أسمى ثقافات الدنيا -وهى العلوم التى يحصيها شيخه حسن العطار فى قوله: «نحو وصرف عروض بعده لغة ثم اشتقاق قريض الشعر إنشاء (كذا المعانى بيان الخط) قافيه تاريخ هذا لعلم العرب إحصاء».

لقد تلاشى ذلك التصور من ذهن رفاعة الذى كشفت له دراسة اللغة الفرنسية أن فيها كل تلك المباحث: «فحينئذ ليست اللغة العربية هى المقصورة على ذلك بل كل لغة من اللغات يوجد فيها ذلك». إنه ينتقل من المعرفة النسبية الضيقة إلى المعرفة العامة المطلقة فيؤكد أن : «العالم باللغة اللاطينية يعرف سائر ما يتعلق بها فله إدراك فى النحو فى حد ذاته وفى غيره كالصرف. فمن الجهل أن يقال إنه لا يعرف شيئا بديل جهله باللغة العربية. وإذا تبحر الإنسان فى لغة من اللغات، وكان عالما باللغة الأخرى بالقوة، يعنى أنه لو ترجم له ما فى اللغة الأخرى وعبر له عنه كان قابلاً لتلقيه ومقابلته بلغته، بل ربما كان يعرفه من قبل ويعرف زيادة عليه، ويبحث فيه ويبطل منه ما لا يقبله العقل. كيف والعلم هو الملكة».

والملكة هى الذكاء. فهكذا أفضى بالطهطاوى حوار الثقافات الذى خاض غماره فى باريس إلى تفتح على المعرفة من حيث هى معرفة، أى على كل إمكانيات التجديد الفكرى.

لذا انصرف رفاعة فورا إلى الترجمة. وقارئ «تخليص الإبريز» يلمس كيف نشأ لدى طالب العلم فى باريس ذلك البرنامج الثقافى الشامل الذى يملأ حياته ويملأ حياة مصر. لقد بادر منذ ولوجه اللغة الفرنسية إلى تعريب كتاب صغير الحجم غزير المادة وضعه بين يديه *العالم الجغرافى* جومار **Gomard** *الذى* أشرف على دراسته، كتاب

موسوعى مبسط عن عوائد الأمم وتقاليد المجتمعات المختلفة (et les coutymes des na- Depping, tions Apercu Historique sur les moeurs). التهم رفاعة فصول ذلك الكتاب إشباعاً لرغبته العارمة فى اللحاق بركب الإنسانية، وهو سعيد لانطلاقه من العزلة الفكرية التى فرضتها على العقول اختناقات الركود العثمانى. وجاء تعامله مع تلك «العولمة» التلقائية تعاملا نموذجيا. أبدع عنوانا عربيا يتذوقه معاصروه: «قلائد المفاخر فى غريب عوائد الأوائل والأواخر». وقدم للنص الذى لا يتجاوز مائة صفحة بمائة صفحة أخرى رتب فيها على حروف المعجم شرح الكلمات الغريبة، ودعا فى تمهيده بعنوان «سابقة» إلى منهج كفيل باستيعاب المفاهيم الأجنبية تأسيساً للحوار الحضارى المفقود. يقول:

«ولما كانت هذه الألفاظ فى الأغلب أعجمية، فلم ترتب إلى الآن فى كتب اللغة العربية، وكان يتوقف فهم هذا الكتاب عليها، عربناها بأسهل ما يمكن التلفظ به، حتى أنه يمكن أن تصير على مدى الأيام دخيلة فى لغتنا، كغيرها من الألفاظ المعربة، عن الفارسية واليونانية. ولو قد وضع المترجمون نظير ذلك فى كل كتاب ترجم لانتهى الأمر بالتقاط سائر الألفاظ المستحدثة».

لقد صدق فى تعريفه بالشعوب على تنوع أساليب معيشتها فى بقاع الأرض، تعريفا يحتضنها فى ألفاظ العربية، دون أن يتغاضى عن أى من غراباتها غير المتداولة فى مصطلحاتنا. ولو قد طبقنا هذا المنهج بانتظام، فى كل مجالات المعرفة، لما وجدنا أنفسنا اليوم أمام نقص يكاد ينحينا عن شبكات التواصل المعلوماتى التى تقوم على تسارع تجاوباتها امتيازات العولمة.

«أما بعد، فيقول المرتجى أن يكون لوطنه خير نافع، رفاعة بدوى رافع، ناظر قلم الترجمة بديوان المدارس: قد تقلدت بوظيفة تربية التلاميذ مدة مديدة، نظارة وتعليما، وتعديلا وتقويما، وترتيبا وتنظيما. وتخرج من نظارات تعليمى من المثقفين رجال، لهم فى مضمار السبق وميدان المعارف وسيع مجال، وفى صناعة النثر والنظم أبهر بديهة وأبهى روية وأزهى ارتجال، عربت لتعليمهم من الفرنساوية المؤلفات الجمة وصممت لهم مترجمات الكتب المهمة، وتوفق حسن تمثيلها فى مطبعة الحكومة وطبعها...».

هكذا يوجز الطهطاوى فى ديباجة ترجمته لرواية «تليماك» مجهوده العملاقى، وكأنه يسلط الضوء على محور من أنفع محاور مؤتمرنا يدور حول «وسائط الاتصال ووسائل التثقيف»: إنها الترجمة والتأليف والنشر والتعليم بعد الرحلة والاطلاع والتعلم. وكلها اغتذاء بحوار الثقافات ومشاركة حيوية فيه. لذلك أصبح اسم رفاعة الطهطاوى فى تاريخنا الحديث مرادفا لمضمون «النهضة».

وتتواصل هذه النهضة بوصفها حوارنا مع الثقافات الأجنبية ومع التراث، لتحمل فى القرن العشرين اسم طه حسين، الذى خرج كالطهطاوى من الأزهر إلى باريس. لقد بدأ فى الجامعة أستاذا للحضارية اليونانية قبل أن يفرغ لتدريس الأدب العربى وتجديده. وتعرفون كيف استوحى الأدب اللاتينى فى «جنة الشوك»، والأدب الفرنسى فى عديد من أعماله النقدية والإنشائية، فضلاً عن إصلاحاته الاجتماعية وتنظيره المتوسطى. والتوسط- كما حلله حمدان فى «الموضع والموقع»- معناه إحداق الجيران بنا من كل جانب ومعناه كذلك الاعتدال. ورفاعة يستخدم كلمة «الميزان» صدورا عن ضميره الإنسانى المرهف فى جميع أبحاثه، وهى كلمة قرآنية، وصورة من أعرق الصور المصرية تمثل مفهوم «الحقيقة» فى كتاب الموتى- وعنوانه الصحيح «كتاب الخروج إلى النور»، أى البعث بعد استعادة الاسم والكلمة وهما جوهر الهوية.

هذه الهوية التى انتهت تجربة طه حسين إلى حكمة تعريفها بثلاثة عناصر: العنصر المصرى الخالص «الذى ورثناه عن قدماء المصريين» والذى نستمده من الأرض وسمائها، ومن نيل مصر وصحرائها»، والثانى هو العنصر العربى الذى تمصر «فليست اللغة العربية فينا لغة أجنبية»، والثالث هو العنصر الأجنبى «الذى تقتضيه طبيعة مصر الجغرافية» ويأتيها دائما من «اتصالها بالأمم المتحضرة فى الشرق والغرب» منذ اليونان قديما، والعرب فى العصور الوسطى إلى الغرب الأوروبى والأمريكى الآن. «فشخصيتنا المصرية العربية أقوى من أن تمحى أو تزول، والحضارة الأوروبية أقوى وألزم من أن نعرض عنها أو نقصر فى الأخذ بحظنا منها».

إن الهوية المصرية باستمراريتها الحضارية منذ فجر التاريخ حتى اليوم مضرب المثل على انتصار حوار الثقافات.

حوار الثقافات أم صراعها؟

ملاحظات منهجية: الحوار كشكل من أشكال الصراع

فوزى منصور

ليس التساؤل المعاصر عن حوار الثقافات أم صراعها، فيما يبدو لى، سوى رجع الصدى لتساؤل آخر عن صراع الحضارات أم حوارها، الذى أثير فى السنوات الأخيرة لأسباب سياسية معروفة مرتبطة بخطط الولايات المتحدة؛ لاستبقاء هيمنتها على ما تسميه النظام العالمى الجديد، والإعداد الأيديولوچى لمختلف الصراعات، وتكثيف التسلح ونقاط الارتكاز العسكرية والتحالفات التى تقتضيها هذه الهيمنة. ذلك الارتباط بين التساؤل الأصيل عن صراع الحضارات، وبين صداه فى المجال الثقافى يتطلب أن أعرض لمفهومى الحضارة والثقافة وأوجه الارتباط بينهما.

وبوجه عام، فإننى زاهد أشد الزهد فى التعريفات المحكمة، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالمفاهيم أو الظواهر الإنسانية الخاضعة بطبيعتها للتحول أكثر مما تخضع للثبات. ومن جهة أخرى، فشرط التعريف المحكم أن يكون قصيراً، وفى تصورى أن كل تقرير قصير فهو بالضرورة قاصر. لكن كلمتىْ الحضارة والثقافة كانتا محلاً لتفسيرات كثيرة، وخلافات أكثر، خصوصاً بين العلماء المنتمين لتخصصات متباينة كالأنثربولوچيا والتاريخ والاجتماع. من هنا ضرورة البدء ببعض التحديدات.

وبوجه عام، فإننى أتصور أن كلمة الحضارة، خصوصاً إذا قصدنا بها الحضارة الإنسانية بوجه عام لا أية حضارة بذاتها، تنصرف إلى إنجازات الإنسان عبر تاريخه الطويل للارتقاء من حالته الحيوانية الأولى، أو -لمن يفضل هذا التعبير- من حالته البدائية الأولى: فى مجال القدرة المتزايدة على إشباع حاجاته المادية وتوفير الوسائل المادية لإشباع حاجاته المعنوية؛ وفى مجال أساليب التنظيم الاقتصادى والاجتماعى والسياسى التى طورها وتطورت معه لتحقيق المزيد من الإشباع، وما يرتبط بذلك من أنماط توزيع الثروة أو السلطة أو الاستئثار بهما؛ وفى مجال المعرفة

التجريبية أو العلمية المتزايدة بأحوال البيئة التى يعيش فيها، وأساليب التأقلم معها والإفادة منها، ثم بأسرار الكون الذى تكون هذه البيئة جزءاً متزايد الصغر منه؛ وفى مجال المعتقدات والأساطير والقيم التى اعتنقها وابتدعها لتفسير أو تنظيم علاقته بهذا الكون أو بأصناف الحياة الأخرى التى تحيط به، أو على الأخص -بغيره من بنى الإنسان؛ أو فى مجال الفنون والآداب التى ابتدعها لتحقيق المزيد من التواصل مع بنى جنسه، أو التعبير عن عواطفه وآماله وإحباطاته، وما يروعه أو يدخل السكينة إلى قلبه.

والثقافة تتقاطع فى نقاط متعددة مع الحضارة بالمعنى الواسع المتقدم؛ حتى لتكاد تكون شريحة كاملة، متكاملة ومتداخلة معها. فهى تجمع، كما أشرت فى مؤتمر العام الماضى عن «مستقبل الثقافة العربية»، بين معنى عام ينصرف إلى المعتقدات والقيم والعادات والتقاليد وأساليب التفكير العلمى، أو الخرافى، والخيال والأساطير التى أسهمت على مدى التاريخ فى صياغة فكر الإنسانية على اختلاف أنماط تجمعها، وفى تشكيل وجدانها وقواعد سلوكها وتحديد مؤسساتها وكيفية إدارتها لشئونها؛ ومعنى آخر خاص ينصرف إلى ما يسمو بالعقل أو الذوق أو الوجدان أو ينميها.

هذه التعريفات غير المحكمة بطبيعتها تنصرف إلى كل من الحضارة الإنسانية والثقافة الإنسانية بوجه عام. وبوجه عام أيضاً، وكتكملة لما تقدم، يمكن أن أضيف أن الحضارة، وبوجه أقل الثقافة، هما عمليتان تراكميتان. وهما عمليتان تراكميتان بمعنيين: أحدهما زمانى، والثانى مكانى.

والمعنى الأول، فإن الحضارات التى تتحقق فى أية مرحلة من مراحل التطور الإنسانى تنبنى فى العادة على الإنجازات التى تحققت فى المراحل السابقة، حتى وإن حدثت بعض الانقطاعات أو التقهقرات على الطريق الزمنى المتصل لمسيرة الحضارة.

أما التراكم المكانى، فيعنى أن التقدم الحضارى لايطَّرد سيره فى منطقة معينة بذاتها، أو من داخل حضارة محددة بعينها، وإنما يعتمد على ما تحقق -على سبيل التعاقب أو التعاصر الزمنى- فى مناطق أخرى من العالم؛ لايستثنى من ذلك الحضارة الغربية المعاصرة التى تستمد جذورها القريبة والبعيدة -على خلاف دعاوى الغرب الغالبة التى لاتعترف بالفضل إلا للإغريق والرومان- من إنجازات الحضارة العربية

الإسلامية والفارسية والهندوكية والصينية والفرعونية والإفريقية وحضارات الأمريكتين القديمة وغير ذلك.

التواصل بين الحضارات هو، إذن، سمة أساسية من سمات الحضارة الإنسانية بوجه عام، بل هو يكون مجموع الإنجازات التى نسميها الحضارة الإنسانية. ذلك التواصل قد تحقق تاريخيا عبر أساليب مختلفة، منها التبادل التجارى، والانتشار التدريجى الطبيعى للمعرفة العملية والنظرية، والهجرات الجماعية والفردية، والغزو لمناطق أعلى أو أدنى حضارة، وغير ذلك.

والنظرة العابرة لهذه الأساليب المختلفة للتواصل الحضارى تكفى للدلالة على أن كلاً من «الحوار» و«الصراع» قد لعب دوره التاريخى فى تطور الحضارة الإنسانية بوجه عام، والحضارات الإقليمية بوجه خاص، لايستثنى من ذلك إلا بعض الحضارات التى نشأت وتطورت بشكل يكاد يكون كامل العزلة فى الأمريكتين وبعض الجزر المحيطية، قبل أن تعيدها الاكتشافات الأوروبية إلى مجرى التطور الحضارى العام. وما يسرى على الحضارات من قبل إلى التواصل والتأثير المتبادلين عبر أساليب مختلفة يسرى أيضاً على الثقافة، وإن يكن ذلك -لأسباب يبدو أنها لم تلق بعد حظها الكافى من الدراسة العلمية -بدرجة أقل. الحوار والصراع بين الحضارات والثقافات، إذن، يكونان معاً أحد أهم الروافد التى تفسر تطور الحضارة والثقافة الإنسانيتين. وبيان الدور النسبى لكل من الحوار والصراع بوجه عام، أو فى أية لحظة تاريخية أو حضارية معينة يكوّن، أو ينبغى أن يكوّن، فيما أتصور، جزءاً أساسياً فى الدراسة التحليلية لتاريخ الحضارة والثقافة. وأظن أن العديد من الدراسات التاريخية قد تبنت -بنجاح نسبى- هذا المنهج.

وقد يبدو أن هذا المنهج يثير بدوره تساؤلاً آخر: ما الظروف التى جعلت الحوار هو الطريق المفضل لتواصل الحضارات؟ ومتى كان الصراع هو العامل الحاسم فى هذا التواصل؟ وفى تصورى أن طرح الموضوع على هذا النحو يوحى بشكل أو بآخر بأن الصراع والحوار ضدان متقابلان، والحقيقة أنهما قطبان متلازمان، قد يتبادلان المراكز فى هذه اللحظة التاريخية أو تلك: أحدهما يلعب الدور الأساسى والآخر يلعب

دوراً مسانداً له أو العكس. لكنهما لايفترقان، وأظن أن بيان الظروف التاريخية التى تجعل هذا أو ذاك يلعب الدور الأساسى لم يلق بعد حظه الكافى من الدراسة المنهجية، ربما لأن الظروف التاريخية التى تدعو إلى طرح هذا الموضوع بشكل واضح صريح لم تكن قد تحققت بعد بشكل عاجل ملح، على نحو ما تبدو الآن فى عالمنا المعاصر.

على أية حال، فلسنا هنا فى مجال البحث فى موضوع «الحضارة الإنسانية بوجه عام» أو «الثقافة الإنسانية بوجه عام»، أو مجال تحليل علاقات التواصل بينهما وبين الآخر على مدى التاريخ أو فى مختلف المجتمعات المعاصرة. إننا الآن فى مجال البحث عما حدث، أو يمكن أن يحدث فى عصرنا الراهن.

والأمر *الذى* لاشك فيه أن مبدأ *الرشاد*، وأقصد به هنا مزيداً من العقلانية ومن القيم الإنسانية الإيجابية، يلعب دوراً متزايد الأهمية فى تسيير شئون الإنسان، وبوجه خاص فى البلدان المتقدمة التى تسيِّر شئون هذا العالم. وقد يتوقع البعض من ذلك أن يلعب الحوار، بالمعنى العام الذى أشرت إليه من قبل، والذى يشمل كافة أنواع الاتصال والتبادل السلميين، الدور الأهم فى تحقيق التواصل بين الحضارات، ومن ثم فى بناء الحضارة الإنسانية بوجه عام. لكن هل تصادق الأحداث على سلامة هذا التوقع؟ هل هناك تلازم بين ارتقاء المستوى الحضارى وبين تغليب جانب الحوار على جانب الصراع؟ لنأخذ، للإجابة عن هذا التساؤل، مثالين فى مجالين مختلفين كل الاختلاف.

إن بعض الحضارات الإنسانية التى تتوقف بسبب عزلتها عند مستوى علمى وتكنولوچى منخفض، مثل الهنود الحمر قبل غزو الغرب لأمريكا وبعض مجتمعات إفريقيا الغربية حتى الآن –وقد شاهدت بنفسى أمثلة حية من هذه الأخيرة– قد استطاعت أن تحقق مستويات بالغة الارتفاع فى العديد من الجوانب الحضارية الأخرى، مثل التسامح فى المعتقدات السائدة حول الكون وطبيعته، وابتداع أشكال متعددة فى توزيع السلطة وحدود معتبرة لممارستها، والاحتكام إلى القيم العامة للجماعة، وبمشاركة ديمقراطية من أعضائها، لحل المنازعات الفردية بشكل سلمى، والاحترام الكامل للبيئة الذى يكاد يبلغ حد التقديس؛ كل ذلك داخل الجماعة الواحدة.

لكن هذا الرشاد فى تدبير الشئون الداخلية لم يحل دون نشوب الصراعات الدموية بين الجماعات حول مسائل كان يبدو أن من اليسير حلها بالطرق السلمية، وللصالح المشترك للجماعات الداخلة فى تلك الصراعات.

من جهة أخرى، فإن بعض المجتمعات الأخرى التى يفترض فيها الوصول إلى أقصى درجات الرشاد بسبب ما حققته من تقدم فى ميادين الفلسفة ومناهج البحث والدراسة العلمية للطبيعة والمجتمع والإنسان والتأمل المجرد فى الأساس الخلقى للسلوك، كانت من أكثر المجتمعات تعرضاً للصراع الدموى، فى داخلها، وفيما بينها، وفيما بينها وبين المجتمعات الأقل تحضراً منها. والمثل البارز على ذلك أوروبا الغربية فى القرن العشرين. إن أكثر الصراعات دموية فى هذا القرن، وربما فى التاريخ الإنسانى كله، هى الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. كلاهما قد بدأ كحرب بين بلدان تنتمى إلى حضارة واحدة، وإلى حد كبير أيضاً إلى ثقافة واحدة؛ إذ لا يوجد فارق ثقافى كبير فى حقيقة الأمر بين الفلسفة النازية الصريحة، والممارسات والخلفيات الفكرية العنصرية السائدة فى البلدان الغربية بوجه عام.

هذان المثلان يستبعدان، فيما أظن، فكرة الاحتكام إلى مبدأ تزايد الرشاد فى تدبير شئون الإنسان؛ بوصفه مرجحاً فى عصرنا الراهن لجانب الحوار على جانب الصراع فى عملية التواصل الدائمة التى تدور بين الحضارات والثقافات.

ولهذا الاستنتاج أهمية ذات جانب عملى، أخلص منه سريعاً رغم أهميته، وآخر نظرى منهجى أتوقف عنده قليلاً؛ والأهمية العملية لهذا الاستنتاج تتمثل فى ضرورة الحد من الميل المتزايد لدى بعض الشعوب المستضعفة، وبوجه خاص الشعوب العربية (أم ربما كان الأصح أن أقول حكامها؟) إلى تصور أن ما يصيبهم من هوان أو ضرر فى هذه القضية أو تلك على أيدى الحضارات الأقوى والأرشد فى تدبير شئونها، يرجع إلى سوء الفهم لقضاياهم، الذى يمكن أن يعالج بالمزيد من الحوار: من الشرح والإقناع، من بيان عدالة قضاياهم وبيان أحكام القانون الدولى ومواثيق الأمم المتحدة فيها، من وضع البلدان المعتدية المعادية، شعوباً وحكاماً، «أمام مسئولياتها»، من توضيح أن الحل العادل لقضاياهم هو وحده الذى يحقق السلام الدولى أو الاستقرار

أو حتى مصالح البلدان المعتدية أو المساندَة للعدوان، دون أن يرتبط ذلك بأية إشارة ولو بعيدة إلى الكيفية التى سوف يؤدى فيها تجاهل الحقوق المشروعة إلى الإضرار بالسلام الدولى أو الاستقرار أو المصالح الغربية، ناهيك عن اتخاذ التدابير الاجتماعية التى تعطى لمثل هذا التدبير أى قدر من المصداقية.

ذلك لايعنى الدعوة إلى إغفال الحوار الذى يدور حول توضيح أنفسنا وشرح قضايانا، لكن ينبغى النظر إلى هذا الحوار على أنه شكل من أشكال العلاج -لايغنى بأية حال عن الأشكال الأخرى الأكثر فعالية- نتخذه لمواجهة أجهزة الإعلام الجهنمية التى أصبحت فى يد الغرب الأداة المفضلة- والأقوى فى كثير من الأحوال من المدافع أو الحرب الاقتصادية -لإدارة الصراع بهدف السيطرة العدوانية على البلدان المستضعفة، واستغلال عمل شعوبها وثرواتها الطبيعية.

أما الأهمية النظرية فتتمثل فى ضرورة الاحتكام إلى مفهوم آخر غير مفهوم الرشاد، متزايد الأهمية عبر الزمن، لتفسير سبل التواصل بين الحضارات، وكذلك بين الثقافات المختلفة. مفهوم يفسر اجتماع النقيضين فى الحضارة والثقافة الغربيتين، وعلى أعلى مستوى شهده التاريخ لهذا الاجتماع: من جهة قيام تلك الحضارة على أرقى ما توصلت إليه الإنسانية فى مناهج البحث العلمى المجرد والتجريبى، وما يترتب عليهما من تقدم تكنولوچى، وإخضاع شئون المجتمع والإنسان -بقدر ما يمكن التحرر من التحيزات الطبقية أو العرقية- لهذه المناهج، ومحاولة بناء سلم للقيم الإنسانية على أساس من النظر العقلى، وغير ذلك مما هو معروف للمتخصصين وغير المتخصصين، ومن جهة أخرى تميز هذه الحضارة وتلك الثقافة فى الواقع والممارسة الفعلية بالعدوانية غير المسبوقة فى مدى عنفها داخل المجتمع الواحد، وبين المجتمعات التى تنتمى إلى حضارة واحدة، وبوجه أخص فى عصرنا الحالى، إزاء الحضارات الأخرى الأقل تقدماً، وبدون وجود تهديد حقيقى من هذه الحضارات الأخيرة لمنجزات الحضارة المتسيدة أو مكتسباتها، وإن كان ينبغى التأكيد على أن هذه العبارة الأخيرة التى لم تطلق على عواهنها لها من الأسس المنهجية والتحليلية التى تساندها ما لايتسع المجال الحالى لبسطه.

هذا المبدأ أو المفهوم المفسر الذى تمتد جذوره فى الوراء إلى القرن التاسع عشر، هو مفهوم التنظيم الاقتصادى الاجتماعى، بكل ما يتفرع عنه من تصنيف للمجتمعات وفقاً لأنماط الإنتاج السائدة فيها، وبيان التركيب الطبقى لهذه المجتمعات وطبيعة العلاقات المترتبة على هذا التركيب الذى يؤدى بطبيعته إلى تغليب مبدأ الصراع -بأشكاله الشديدة التباين- على مبدأ الحوار، وبيان أهمية السلطة وتجلياتها وعلاقاتها بالبناء الاقتصادى ووظائفها المتعددة. وأخيراً دور الثقافة بوجه خاص فى تحقيق قدر من التماسك داخل هذا المجتمع المتعدد التناقضات، وأحياناً المساهمة فى تطويره أو التقدم به نحو شكل تنظيمى أعلى.

والمجال الحالى لن يتسع لكى أستطرد إلى شرح هذا المفهوم، أو حتى بيان الارتباطات الحوارية أو الصراعية بين الكيانات الاجتماعية التى يتجسد فيها، وبوجه خاص إذا كانت هذه الكيانات تنتمى إلى مراحل متباينة من التطور الاقتصادى الاجتماعى؛ أى إلى تنظيمات اقتصادية اجتماعية مختلفة، فكل ذلك مطروق، متاحة معرفته من مصادره الأصلية لمن يشاء؛ وإنما أكتفى هنا بالإشارة إلى أمرين أظنهما لم يلقيا بعد حظهما الكافى من الدراسة.

الأمر الأول: إن الاعتماد على مفهوم التنظيم الاقتصادى الاجتماعى كمفهوم مركزى يمكن أن يفسر الأشكال المختلفة للصراع أو الحوار بين الحضارات أو الثقافات لايعنى أن ذلك المفهوم كامل القدرة على تفسير كل شىء، فالكثير من الصراعات يرجع إلى أسباب لاشأن لها، أو لا شأن مباشراً لها، بطبيعة التشكيلات الاجتماعية السائدة؛ أشرت فيما تقدم إلى بعض منها، مثل الضغط السكانى المؤدى للهجرات الجماعية أو التصحر بسبب تغير الظروف الجوية. ويمكن أن أضيف هنا الاستقلال النسبى الذى يمكن أن تلعبه الثقافات المختلفة -أو المتضادة- فى إثارة الصراعات بين الشعوب، على الأقل فى تأجيج أوارها إذا نشبت لأسباب أخرى.

الأمر الثانى: هو أن التنظيم الاقتصادى الاجتماعى أو التشكيلة الاجتماعية الذى اعتمده كمفسر رئيسى للصراعات الداخلية، أو الصراعات بين الحضارات والثقافات المتماثلة، أو الصراعات بين الحضارات والثقافات المتباينة، لم يعد فى

العصر الحديث هو التنظيم الاقتصادى الاجتماعى على المستوى القومى، ولكن على المستوى العالمى.

لقد أصبحت الوحدة الأساسية للتحليل الاجتماعى، بما فى ذلك تحليل الصراعات، وبيان مدى جدوى الحوارات هى النظام الاقتصادى الاجتماعى العالمى ككل. هذا النظام يتشابه فى الكثير من قسماته مع التنظيمات الاقتصادية الاجتماعية القومية التى كانت حتى وقت قريب - وربما لاتزال عند الكثيرين - تتخذ أساساً للتحليل. وهو يتشابه على وجه التحديد مع التنظيم الاقتصادى الاجتماعى الرأسمالى القومى؛ فهو تنظيم طبقى مركزه أو الطبقة العليا فيه هى البلدان الرأسمالية المتقدمة، وإن شئنا تحديداً أدق -وإن لم يكن كامل الدقة- فهى الطبقات الرأسمالية السائدة فى البلدان الرأسمالية المتقدمة وأعوانها من البلدان التابعة، وقاعدته هى البلدان التابعة المسماة عادة، بالبلدان النامية؛ أو على وجه الدقة الطبقات الشعبية فى هذه البلدان. وهو تنظيم رأسمالى؛ لأنه يقوم على استغلال البلدان الأولى للبلدان الثانية: مواردها وعمل شعوبها، حتى وإن اقترن ذلك باستغلال الطبقات الرأسمالية فى البلدان المتقدمة لشعوبها، وحتى لو تعايشت إلى جوار نمط الإنتاج الرأسمالى السائد، وخضعت له أنماط إنتاج أخرى -تنتشر بوجه خاص فى البلدان النامية- سابقة على الرأسمالية، وحتى لو صعدت بعض البلدان النامية إلى مصاف البلدان المتقدمة، وهبطت بعض البلدان المتقدمة (وبريطانيا مثلاً كانت مرشحة لذلك لو لم يسعفها انضمامها للاتحاد الأوروبى) إلى مصاف البلدان النامية. فالتنظيم الرأسمالى -قومياً أو عالمياً- يسمح بهذا التنوع المحدود من الحراك الاجتماعى؛ وهو تنظيم رأسمالى لأن السلطة السياسية والقوة العسكرية فيه تحتكرها فى الأساس الطبقات الرأسمالية المسيطرة، حتى لو اضطرت إلى التنازل فى بعض صورها أو تجلياتها لشعوبها وللشعوب الأخرى المستضعفة. ثم هو تنظيم رأسمالى لأن الثقافة السائدة فيه هى الثقافة الرأسمالية بخيرها وشرها، وإن بقى للطبقات الشعبية والبلدان المستضعفة ثقافاتها الخاصة التى تحفظ لها كيانها المتميز أو هويتها، أو التى تتلمس منها العزاء عن أوضاعها المتدنية.

فى مثل هذا التنظيم الذى بدأ فى الحقيقة يتشكل منذ بدايات التطور الرأسمالى المتكامل فى القرن السادس عشر، ببطء فى أول الأمر، ثم بسرعة متزايدة

الآن فيما يسمى بظاهرة العولمة، فإن الظاهرة الأساسية لاتزال هى الصراع. والصراع الأساسى كان دائماً ولايزال بين البلدان الرأسمالية المتقدمة وحلفائها فى بلدان الأطراف، وبين شعوب البلدان والمناطق المستضعفة. وأصبح الغزو الثقافى، وبوجه خاص ذلك القائم على إشاعة الفهم للثروة والاستهلاك كفاية لحياة الإنسان ونشر أنماط معينة فى الاستهلاك والسلوك مصدرها البلدان المتقدمة، شكلاً من أشكال الصراع والسيطرة.

وفى الجهة المقابلة يغدو التمسك بالهويات القومية أو الدينية والمعرفية أشكالاً متقدمة أو مختلفة من ردود الفعل فى البلدان التابعة، أشكالاً أكثر تخلفاً كلما زاد التخلف على مستوى التنظيم الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، ويتقلص دور الرشاد فى تسيير شئون الإنسان والمجتمع. بعبارة أخرى، فلأن الثقافة عنصر لايتجزأ من الحضارة السائدة، ولأن الحضارة الغربية السائدة تقوم على الاستبعاد والاستعباد والاستغلال للشعوب التى تمارس عليها سيطرتها الاقتصادية والسياسية والثقافية، فإن «حوار» الثقافات يأخذ أكثر ما يأخذ أشكالاً صراعية تتغذى على التطرف المتبادل فى الجانبين، الأمر الذى لن يجد حلاً جذرياً له، يرجح جوانب العقلانية والرشاد، إلا إذا حسم الصراع الأصيل الدائر فى الأعماق لصالح قضايا التحرر السياسى والاقتصادى والقضاء على الاستغلال على المستويين العالمى والمحلى.

العولمة ذريعة الحضارات للتطرف..
ثم هى سبيلها للاعتدال

ميلاد حنا

الأديان الأكثر انتشاراً ونفوذاً فى العالم هما: المسيحية والإسلام، وهما يتشابهان فى رحلتهما الثقافية منذ النشأة حتى «العولمة». فالمسيحية -ومنذ أقل قليلا من ألفى عام- انتشرت أول الأمر حيث كانت أحداثها الأولى، وكان الانتشار بطيئاً رتيباً وغالباً شفاهة عبر تلاميذ السيد المسيح ثم الحواريين، وبعدها خرج الدين الجديد عبر رحلات البحر إلى دول وأقطار وشعوب أخرى. وعندما أقبل الناس (المنتمون إلى اليهودية أو الوثنية) على هذا الدين الجديد، ظهرت أسئلة مشروعة، طرحوها على الرسل، فكانت الإجابات فى شكل ما صار يعرف بـ«الرسائل»، وهى تكون الجزء الأكبر من «العهد الجديد». وقد بلغت فى مجملها ٢٠ رسالة، اختص بولس الرسول وحده بثلاث عشرة منها وهى الأكثر فلسفة وفكراً ولاهوتاً. وقد سجل التاريخ أن الرسائل أسبق على الأناجيل، فقد كتبت الرسائل من نحو عام ٧٠ إلى عام ١٠٠ ميلادية، وبعدها سجل أصحاب الأناجيل، ما صار يعرف بـ«الأناجيل الأربعة»: متى، ومرقص، ولوقا، ويوحنا.

وهكذا انتشرت المسيحية انتشار النار فى الهشيم فيما لايزيد على قرنين من الزمان؛ إذ عمت معظم بلدان حوض بحر الروم (والمسمى الآن بالبحر المتوسط). ذلك أن الديانة الجديدة قد ولدت أصولية نقية لالبس فيها، بأن يكون كل إنسان هو «ابن الإنسان» لأنكم «أبناء الله تدعون» (متى ٥:٩) وحتى السيد المسيح كان يشار إليه بانه «ابن الإنسان». كذلك دعت المسيحية لتحرير العبيد من خلال عبارة بولس الرسول فى إحدى رسائله: «ليس يونانى ويهودى، ختان وغرلة، بربرى وسكيثى، عبد وحر، بل المسيح الكل فى الكل» (أفسس ٦:٨).

وقامت الإمبراطورية الرومانية القديمة بحملة قتل وتشريد وتعذيب واسعة النطاق فى القرون الأولى للمسيحية، وشهدت بلادنا مصر -كنموذج تاريخى فج- أكبر حملة من «الاستشهاد» في أواخر القرن الثالث الميلادى خلال حكم أحد الأباطرة الرومانيين «دقلديانوس»، ولذلك اتخذ المسيحيون المصريون (والذين يشار إليهم حالياً -ومنذ قرون- بعبارة قبط مصر) من عام ٢٨٤م (وهو بداية لحكم دقلديانوس) بداية لتقويمهم القبطى، وقد أطلقوا عليه بالفعل عبارة «تقويم الشهداء» إلى يومنا هذا.

وعندما زاد انتشار المسيحية أصدر الإمبراطور قسطنطين عام ٣١٣م مرسوماً يقضى بأن المسيحية مقبولة كإحدى الديانات المعترف بها فى الإمبراطورية، ومع الزمن انتشرت المسيحية على نطاق واسع مما اضطر ثيودوسيوس الإمبراطور البيزنطى، أن يعلن عام ٣٨٧م أن إمبراطوريته قد صارت بأكملها مسيحية. وخلال تلك الفترة الانتقالية (أى طوال القرن الرابع الميلادى) دبت الخلافات المذهبية (والمسماة بـ«اللاهوتية»)، وعقدت لذلك مجامع مسكونية متعددة لفحص «الهرطقات والبدع»، وهذه المجامع تناظر ما يمكن أن نطلق عليها بلغة زماننا الآن «مؤتمرات دولية». وكانت هذه المجامع (جمع مجمع) تحت الرئاسة الشرفية للإمبراطور، حيث يتبارى رجال الدين (والذين يطلق عليهم عبارة «الإكليروس» بكافة مستوياتهم ورتبهم) وكانت البداية عام ٣٢٥م بمدينة نيقية (قرب القسطنطينية) حيث استقروا وقتها على أسس العقيدة المسيحية التى صاغها القديس أثناسيوس السكندرى، فاستحق لقب «الرسولى»، ولذا سميت هذه الوثيقة حتى الآن بـ«قانون الإيمان». ثم سرعان ما اختلفوا حول قضايا لاهوتية جديدة، اضطرتهم لعقد مجامع مسكونية أخرى لم تزد الأمر إلا تعقيداً، فظهر مزيد من بدع جديدة وزادت الخلافات حدة، وصارت المسيحية فرقاً ومذاهب نذكر منها فى الألفية الميلادية الأولى وحدها: اليعاقبة، والنساطرة، والملكانيون، والروم، والأرثوذكس، والكلدانيون وغيرهم- وذلك بالنسبة لكنائس المشرق العربى، وهو أمر متخصص يخرج عن هدف هذه الورقة، ولكنه موثق فى مؤلف الأمير "حسن بن طلال" (ولى عهد المملكة الأردنية الهاشمية) بعنوان «المسيحية فى العالم العربى»، وهى أمور جديرة بالتأمل لأنها مرتبطة ومتأثرة بما نحن فيه الآن من ضغوط العولمة!

وهكذا وعبر عشرين قرناً من الزمان انتشرت المسيحية فى أربعة أركان الأرض شرقاً وغرباً ثم شمالاً وجنوباً، فى مسيرة حروب وصراعات شديدة كان أكثرها شراسة فى منتصف القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت فى أوروبا، فضلاً عن الحروب الصليبية بين الكاثوليك والمسلمين فى أوائل الألفية الثانية.

وهناك إذن مئات وربما آلاف من الوثائق المحققة، وغيرها منقول ومتوارث يمكن أن يشار إليها إجمالاً بعبارة «الحضارة المسيحية». وهذا التاريخ ليس كله براقاً أو مضيئاً كما يحلو للبعض أن يوهم الناس؛ لأنه بالفعل يحتوى على تراث وأحداث -ربما كانت مقبولة فى وقتها ولكنها صارت وفق مفاهيم وقيم عصرنا الآن موضع نقد شديد حتى من بعض رجال الدين المستنيرين، نذكر منها -على سبيل المثال- «عصمة البابا» أى حتمية الطاعة العمياء له وكأنه فوق مستوى البشر وإلا فهناك عقوبة «الحرمان»، ثم قضية «صكوك الغفران» التى كان من خلالها يتم شراء ملكوت السموات أو ما صار يعرف بعبارة «الجنة» فى الحضارة الإسلامية، ثم ما جرى فى العصور الوسطى عندما قامت الكنيسة الكاثوليكية بمحاكمة العلماء والحكم عليهم بالإعدام أحياناً بسبب نشرهم بحوثاً علمية متعارضة مع نصوص أو مفاهيم الدين، وكان المثال الفج هو محاكمة "جاليليو" لأنه «زعم» أن الأرض كروية. وهناك تاريخ طويل منشور لأمور يندى لها الجبين من أحداث شهدتها العصور الوسطى فى أوروبا وأدت إلى عصر النهضة فيما بعد.

وفى السنوات الأخيرة -بعد تفكك الاتحاد السوفيتى- عاد الدين قوة ثقافية لها أهميتها، وفى المقابل سيطر قطب سياسى واحد فرض عبارة «العولمة». وشعر بعض المنتمين إلى الحضارة الغربية المسيحية -وفى أوروبا وفرنسا خاصة- بأنه لاسبيل لمقاومة حالة الضياع - فى دنيا العولمة- إلا بالعودة إلى «الأصولية»، وبالفعل فتشوا فى التراث الضخم للحضارة المسيحية، فوجدوا قصصاً ونصوصاً وأحداثا تاريخية مضيئة، استرجعوها فصارت «أصولية»، وأحياناً طوّعوها فى إطار ما وصل إليه العالم من إنجازات علمية وتكنولوچية.

وفى العالم الغربى أمكن عمل تحالف بين الأصولية اليهودية والأصولية المسيحية حتى فرضت نفسها على الساحة الثقافية عبارة «الحضارة المسيحية-

اليهودية»، وقد صار تياراً مؤثراً يغذى الكراهية للإسلام. وانتشرت فرق جديدة ذات جذور أصولية، وأفرزت كل جماعة رموزها وقياداتها حاملة شعارات براقة مثل «التمسك بالقيم الأسرية الأصلية»، وهى حركة أمريكية أخذت شهرة واسعة بين الرجال باعتبارهم «حافظى العهد» Promise Keepers، وقد انتشرت انتشاراً واسعاً فى أمريكا الشمالية إلى أن استطاعت أن ترتب مسيرة فى حدائق واشنطن ضمت ما يزيد على مليون نسمة، وكان ذلك يوم ٤ أكتوبر عام ١٩٩٧. كذلك نشطت -من جديد- حركة «شهود يهوه»، وهى حركة قديمة يعتقد أن مفكريها مطعمون بفكرة الصهيونية وربطها بالمسيحية، ولذلك تفاصيل يعرفها أهل الاختصاص فى الدين المسيحى، ولكن ما رغبت فى أن أؤكده هو أن الأصولية الدينية ليست مقصورة على بلادنا وحدها ولكنها موجودة وفعالة فى الغرب بصور مختلفة.

وقد انعكس كل ذلك على الأقليات المسيحية فى العالم العربى، فزاد التمسك بالتراث الدينى. وفى الكنيسة القبطية (أى المصرية) -على سبيل المثال- ظهرت كتب ومطبوعات تحمل عبارة «من تعاليم الآباء»، ثم أعيد طبع «الدسقولية» وهى قوانين الكنيسة فى القرون الأولى، وانتشرت بين المثقفين نزعة تصوفية بالانخراط فى سلك الرهبنة بعد أن كانت الأديرة شبه مهجورة إلى منتصف القرن، وضمر دور العلمانيين المسيحيين داخل الكنيسة، (ولفظ العلمانيين- وفق الأعراف الكنسية المتوارثة- لايعنى إلا الشخص المسيحى المؤمن والمتدين غير أنه لايحمل رتبة كنسية)، وصارت الزعامة هى للعمامة السوداء وحدها- وهو شكل من أشكال الغلو المتأثر بالمناخ الثقافى العام فى مصر لفترة زمنية موقوتة.

ومع العولمة، زاد عدد من هاجروا من مصر إلى أمريكا وكندا وأوروبا وأستراليا، وبدلاً من أن يكون الانتماء الوطنى سابق على الانتماء الدينى، وفق أعراف وشعارات ثورة عام ١٩١٩، إذ بالانتماء الدينى يتفوق على الانتماء الوطنى، فالمواطن المصرى الذى هاجر إلى حضارات غربية جديدة عليه ويشعر بالاغتراب -فى السنوات الأولى على الأقل- يجد الراحة والدفء فى المسجد إن كان مسلماً، وفى الكنيسة إن كان مسيحياً، فتقدم الانتماء إلى الدين وصار سابقاً على الانتماء الوطنى. وفى السنوات الأخيرة حدثت هجرة ثقافية معاكسة؛ إذ انتقل هذا التوجه الثقافى «المتخلف»

إلى مصر فظهر فى شكل ما يسمى تأدباً بـ«الفتنة الطائفية»، واضطرت قيادة الكنيسة لإنشاء أديرة جديدة فى أماكن مختلفة من بلاد المهجر حتى تكون «المفرخة» لفكر جديد هو مزيج من التراث الدينى القديم وقيم غربية فى إطار العولمة، لكى يناسب الجيل الأول من مهاجرى هذه المجموعات البشرية التى فقدت توازن «الهوية الثقافية»، فكان الحل الممكن هو الانتماء الوطنى للدولة التى هاجر إليها وحصل على جنسيتها بالفعل، ثم الدفء الروحى والوجدانى بالارتباط بالكنيسة أو المسجد الذى يتطور لمواجهة الأوضاع الثقافية التى استجدت فى الأحقاب الأخيرة.

أما الجيل الثانى الذى ولد فى دول المهجر، فإن انتماءه الثقافى سيكون متأثراً بحضارة وقيم المجتمع الذى ولد وتربى ودرس وتعلم فيه، ومن ثم فإن العولمة قد أدت وستؤدى إلى ضمور كل من الانتماء الوطنى الأصلى فضلاً عن ضمور الانتماء الدينى للوالدين (أو أحدهما).

ومن كل ذلك يتضح أن الأوضاع العالمية الجديدة من سرعة التنقل وثورة الاتصالات وإمكانيات الهجرة من دولة إلى أخرى -وهى جزء من ونتيجة لنظام العولمة- قد أثرت بالفعل على الهوية الثقافية لكثرة من أفراد لديهم طموحات لم تتحقق فى أوطانهم الأصلية، فأوجد ذلك خللاً فى «الهوية الثقافية». وتبدو حالة مصر واضحة لنا ولكنها لاتختلف كثيرا عما حدث فى الهند والصين واليابان وغيرها، فهكذا هزت العولمة الهوية الثقافية لشعوب لها حضارات عريقة كانت راسخة ومستقرة لقرون.

وإذا تدارسنا رحلة «الحضارة الإسلامية» منذ «البعث» حتى «العولمة»، نجد أن هناك قواسم ثقافية مشتركة كثيرة حسب ما ذكرنا فى السابق بالنسبة للمسيحية، وقد تصل لأن تتحول إلى «منظومة فكرية». فقد نشأ الإسلام نقياً واضحاً يلتف ببساطة حول الشهادتين، ولذا وجد قبولاً عاماً من «الصحابة»، ثم زاد القبول فأصبحوا فى مجموعهم «أنصاراً»، وعندما اضطهدوا بسبب الدعوة الجديدة لجأوا إلى «الجهاد» فقد صار «فريضة»، ثم الهجرة وكتب عليهم القتال. وكانت حقبة حكم «الخلفاء الراشدين» ثرية الأحداث والمواقف والمقولات الإنسانية رفيعة المستوى، ولكن قبل أن يتحول الدين إلى «إمبراطورية» مترامية الأطراف مع حكم الأمويين، كان الشقاق والخلاف قد نشب،

واستمرت هذه الفرقة حتى الآن بين أهل السنة وأهل الشيعة وما تفرع عن كل منهما بخلاف الفرق التى تآكلت خلال الصراعات.

وتوالت على الحضارة الإسلامية عدة عصور من خلافات معروفة ومسجلة فى التاريخ، ومن متابعتها نلمس -وكما ذكرنا سابقا فى المسيحية- أن بها ومضات وأحقاب مضيئة وبراقة تركت بصمتها على التاريخ الإنسانى كله، كما كانت هناك أحقاب وعهود اتسمت بالبطش والعنف وسير ليست مضيئة، إلى أن كانت الخلافة العثمانية عام ١٥١٦م فصارت الأمة الإسلامية محكومة بدولة غير عربية. وساد الظلام لقرون طويلة انتهت بها إلى ما كان يسمى بـ«الرجل المريض»، إلى أن أعلن مصطفى كمال أتاتورك قيام دولة علمانية أى غير دينية عام ١٩٢٤.

ومن كل ذلك يتأكد أن الحضارة الإسلامية مثالها مثل حضارات أخرى كثيرة تحتوى تراثا طويلا به المضىء وبه غير المضىء، وبالتالى فإنه يمكن أن نستخرج منه أحداثاً ونصوصاً تتجه إلى الأصولية وصولا إلى كراهية الآخر، كما يمكن طرح أحداث ونصوص تدعو لقبول الآخر، وهو ما سوف نشير إليه فيما بعد.

شهد القرن العشرون حركات التحرر الوطنى، معظمها كان ضد الاستعمار الغربى الأحدث، والبعض الآخر (كما فى بلاد الشام والسودان ومصر وغيرها) كان أيضا ضد «التتريك» أى التبعية للباب العالى فى الآستانة. ويتميز هذا القرن بأن الصراع بين النمو الوطنى والاستعمار اختلطت فيه الأوراق حيث كان الخلط بين التحرر الوطنى والتحرر الدينى، كما فى حركة المهدى فى السودان فى القرن الماضى أو حركة تحرير الجزائر فى هذا القرن وحتى الآن.

ولما طغت «العولمة» منذ مطلع التسعينيات حاولت الولايات المتحدة باعتبارها القطب الأقوى أن تصيغها لتكون «أمركة»، أى بسيادة نمط الحياة الأمريكية المتمثلة فى مظاهره الخارجية: الملابس البلوجينز، الهامبورجر، الكوكاكولا، السيارات الفارهة، الشذوذ الجنسى، الحريات لغير المألوف، العلاقات الأسرية المبنية على المصالح...إلخ.

كل ذلك أوجد حالة من الاستنفار لدى حضارات أخرى كثيرة بما فيها الحضارة الإسلامية، فصارت «العولمة» -فى شكلها الظاهرى الفج- سبيلا أو ذريعة للعودة إلى الجذور النقية الأولى بإحيائها أى بإلقاء الضوء عليها من جديد، وهو الأمر الذى يشار إليه إجمالاً بعبارة «الأصولية»، فنشأت حركات سياسية تدعو إلى إمكانية عودة مجتمعاتها إلى هذا النمط المضىء السلفى، فكان ذلك بالفعل ما أسماه صمويل هنتنجتون فى كتابه المشهور بذات التسمية «صراع الحضارات».

ونتيجة نمو هذا التيار الفكرى الجديد والذى تطورت تسميته من «الصحوة الإسلامية» إلى «الإسلام السياسى»، ظهرت كافة ألوان الطيف التى تتضمن الغلو والتطرف، وقد يوصل كل ذلك إلى الإرهاب والقتل من جانب، وهناك من يدعو إلى تطبيق أحكام الشريعة أو يطبقها بالفعل من خلال القنوات الدستورية المتاحة من جانب آخر.

وفى بلد مثل مصر، حيث كانت الشعارات ليبرالية فى دستور عام ١٩٢٣، إذ بالمناخ الثقافى العام ينحاز ويتقارب مع وجهة نظر الفكر الدينى (لكل من المسيحية والإسلام) بعد أن كان التطور الطبيعى هو سيادة الانتماء الوطنى أى المواطنة الدستورية الصريحة، كما كان متوقعاً أن يصاحب ذلك الضمور التدريجى للانتماء الدينى. ولكن تأتى الرياح بما لاتشتهى السفن، ويتحرك التاريخ كثيراً فى اتجاهات لم تكن متوقعة، وصارت قضية العولمة والهوية الثقافية قضية مهمة، لا تقتصر على الجانب *الفكرى المجرد بل لها آثارها على التوازن السياسى المحلى والعالمى.*

فالعولمة قد أطلقت الطاقات الكامنة فى الحضارات الدينية، كجزء من المحافظة على الهوية الثقافية، حتى صار هذا الأمر موضع فحص فكرى وثقافى على كل مستوى، إلى أن صار «قبول الآخر»، مسألة ليست باليسر الذى كان متصوراً فى عصر سادت فيه الأفكار الليبرالية أو الأفكار اليسارية... وهنا المعضلة!

إن الانتماء الدينى يوفر لصاحبه الأمان الوجدانى والروحى، وهو أمر مطلوب ومهم كحاجة أساسية للإنسان فى هذه الحقبة الحرجة الانتقالية، ولكنه فوق ذلك يقوى

لدى المتدين الاعتزاز به بل الحماس له وصولاً إلى «الجهاد»، وذلك بدرجات متفاوتة (بين إنسان وآخر)، على أن الجانب الآخر من العملة هو أن «جوهر» الأديان -على تباينها والاختلاف بين بعضها البعض- لابد وأن يحتوى على قيم ومفاهيم مقبولة من الإنسانية جمعاء، ولولا هذا الجانب الآخر، لاستمرت البشرية فى حروب متوالية شبه متصلة إلى أن يحسم الصراع لمصلحة دين دون آخر، ولما استمرت الأديان قادرة على تطوير مفاهيمها من عصر إلى عصر لتناسب الاحتياجات الوجدانية والروحية لدى البشر والتى تتغير حسب الزمان والمكان.

فى هذا الإطار أمكن فى الماضى -وسيمكن فى المستقبل- خلق مناخ ثقافى للمعايشة بين الأديان، باكتشاف الأرضية المشتركة للقيم والمفاهيم وحتى بعض المعتقدات الموجودة فى الأديان على تنويعاتها. وكلما نمت وارتقت التوجهات الثقافية بشكل عام فى أى مجتمع، اكتشف الإنسان الثراء المترتب على هذا التنوع، وقبل أن يرى الجوانب الإيجابية التى تعود عليه من «قبول الإنسان الآخر»، ومن ثم يقبل عقيدته أو مذهبه أو عرقه أو سلالته، أو على الأقل يقبل التعايش معها.

وربما كان هذا المفهوم هو محور التقرير المهم الذى أعدته مجموعة متميزة من مفكرى العالم بقيادة بيريز دى كويبار السكرتير العام الأسبق للأمم المتحدة عن «الثقافة والتنمية»، بعنوان «التنوع البشرى الخلاق»، والذى صدر فى أواخر عام ١٩٩٥، وقد قام المجلس الأعلى للثقافة فى مصر بترجمته ونشره كاملاً. وفى ضوء هذا التقرير عقد مؤتمر دولى فى استكهولم تحت عنوان «سلطة الثقافة» Power of Culture، فى الفترة من ٣٠ مارس ١٩٩٨ حتى ٢ إبريل ١٩٩٨. وقد انتهى المؤتمر إلى إقرار خطة عمل Action Plan تلتزم بها الحكومات عند وضع سياستها فى مجال الثقافة، وهو أمر لن يتحقق فى عالمنا العربى، ما لم يتبنَّ المثقفون -على كافة توجهاتهم- الأفكار التى تطرحها هذه الوثيقة المهمة.

كلمة ختام:

إن العالم كله - وليس شرقنا العربى وحده - فى مفترق الطرق، و«العولمة» ماضية فى طريقها بنفوذها واقتصادها وجيوشها ووسائلها الإعلامية وثقافتها وكل

أدواتها وآلياتها. ومن العبث توهم أن هذا التيار يمكن وقفه، ومن ثم فإن العولمة قد أدت بالفعل إلى ظهور الأصولية كرد فعل طبيعي ضد الضياع بين طيات وأمواج العولمة. ولكن العولمة ذاتها ستوجد الحل من خلال المعلوماتية، لأن الحضارات ستتعرف على بعضها البعض، ليس بهدف الصراع، ولكن للبحث عن الأرضية المشتركة والاستمتاع، ذلك أن الجمال والثراء هو فى التنوع الذى يبعث على الإبداع والتجديد وصولاً إلى مجتمع أفضل يقصّر الحقبة الحرجة القادمة، ويوفق بين الهوية الثقافية «الوطنية والدينية» دون تعارض مع العالمية.

الثقافة الوطنية- الإنسانية
فى مواجهة العولمة والتفاعل مع منجزاتها

محمد دكروب

١) متى يتكاثر الكلام على «الهوية» بالنسبة للأمة أو القوم؟ وتتصاعد نبرة التأكيد على عراقتها، وتعداد مميزاتها، والذهاب عميقاً فى التاريخ لاستجلاب هذه المميزات كما أنها وجدت هكذا: جوهراً متبلوراً، منذ قديم الأزمان؟

قد يصبح القول: إن توالى الهزائم، وتفاقم الأزمات، وتصاعد الأخطار التى تهدد الأمة فى خارجها، مع تنامى نزعات التفتيت القطرى والإثنى والطائفى فى داخلها.. هذه كلها تدفع بالأكثرين من مثقفى الأمة، ومختلف الذين يكتبون، أن يفرعوا إلى ترسيمات «هوية» مرسومة لنا سلفاً، فى صدر تاريخنا القديم، فليس إلا أن ينفضوا عنها غبار الزمان، ويستجلبونها إلى زماننا، متراساً أصلياً جاهزاً تتحصن به الأمة فى زمانها الراهن!

طبعاً يصبح القول، هنا: إن فى خصوصية تكوين كل أمة - أو إذا شئتم: فى العناصر المكونة لـ «هوية» الأمة أو القوم أو الشعب - عناصر فى الثقافة والمعالم والصفات تكونت وتتكون عبر تاريخ طويل. وما دامت هذه المعالم والصفات فى حركة من التكوّن الدائم، فهى إذن ليست كلها فى حالة من الثبات والتقولب، بل فى حركة تفاعل مع جديد الأوضاع والأزمان والتحولات.

انطلاقاً من هذا، يمكننا القول: إن «الهوية»، كما يطيب لى أن أفهمها، ليست جوهراً قديماً متكوناً ثابتاً قد تحدر إلينا من الماضى السحيق.. رغم أن عناصر من ثقافات ومعالم وتكوينات هذا الماضى، لها حضورها الفاعل أيضاً، فى زماننا الراهن.. الهوية تنتج.. يصار إلى إنتاجها باستمرار.. الهوية لها صفة تاريخية تتفاعل مع

علاقات زمانها.. تستمد العديد من عناصرها المكونة، من تاريخ مسيرتها فى الشعب الذى يتصف بها. ولكن العامل الأكثر حسماً فى تحديد هذه «الهوية» هو ما يصار إلى إنتاجه الآن، فى زماننا الراهن، فى فكر وثقافة وفنون ومنجزات تكتسب تميزها بمدى ارتباطها بمسارنا التاريخى، وبضرورات زماننا الراهن، وباستهدافاتنا المستقبلية.

فالهوية- فى الثقافة خصوصاً- ترتبط أساساً بالواقع الاجتماعى الراهن، بمدى الارتباط العميق بهذا الواقع المحلى الوطنى، القومى، ومدى التعبير الإبداعى عن حركة هذا الواقع.

والإبداع- فى الفكر والفلسفة كما فى الثقافة وأنواع السرد والفنون عامة- ليس فى استعادة ثقافات الماضى وتقليد أشكال فنونها، وتكرار الأفكار القديمة نفسها، بل بمدى ما يضيفه الفعل الإبداعى الراهن إلى هذا التراث كله، وبمدى ما يتمايز عنه أيضاً، وكذلك بما نضيفه- فعلاً- إلى الثقافة الكونية المعاصرة، ونتمايز عنها فى الآن نفسه، نتفاعل ونتخالف، تتعدد الألوان وتتمازج فى التيار النغمى للسيمفونية العامة لهذه الثقافة الكونية المعاصرة.

فأين مكان الثقافة الوطنية فى هذا السياق من حديث الهوية؟ وماذا نعنى بهذا التعبير (الثقافة الوطنية) الذى يبدو أنه يحمل مفهوماً محدداً للثقافة من حيث هى: ثقافة وطنية؟

٢) فى أوائل الثمانينيات، أثير فى الوسط الثقافى فى لبنان نقاش واسع، اتخذ أحياناً طابع الحدة، حول مفهوم «الثقافة الوطنية». ومن التساؤلات الأساسية التى طرحت: هل صفة «الوطنية» فى «الثقافة الوطنية» تعود إلى المكان الجغرافى لـ «الوطن»، أم هى صفة للموقف الوطنى المندرج فى إطار حركة التحرر الوطنى، مع ما يستلزمه هذا الموقف؟

ومن التساؤلات أيضاً: هل يصح إبقاء هذه الصيغة (الثقافة الوطنية) كما هى، أم الأصح إضافة صفة «الديمقراطية» إليها- كما تقتضى ضرورات الزمان وحاجات الفرد العربى والمجتمع؟ فإذا أخذ بالمعنى الجغرافى لصفة «الوطنية»، فهذا يفضى، بداهة إلى القول: إن كل ما ينتج، داخل «الوطن»، من أنواع وأشكال ثقافية، على

اختلاف مواقع منتجيها ومواقفهم الأيديولوجية والطبقية (أى: التقدمية والرجعية، مثلاً، والعلمانية والسلفية.. والبين بين..) يدخل فى الإطار الواحد الموحد للثقافة الوطنية!

فى هذه الحال: ما جدوى شعار التقدميين فى الدفاع عن الثقافة الوطنية وتطويرها وتعميق مضمونها الديمقراطى التحريرى، طالما أن «الثقافة الوطنية» هذه هى الثقافة الرجعية والتقدمية عموماً، وعلى السواء؟

وإذا أخذنا المعنى التحررى المعاصر لصفة «الوطنية» كموقف ضد السيطرة الأجنبية، وضد القوى المحلية المرتبطة مصالحها بالمصالح الأجنبية والرأسمال العالمى.. ألا نكون، بهذا، قد أغفلنا (أو غفلنا عن) الجوانب المعرفية والإبداعية فى النتاج الثقافى عموماً، بما فى ذلك الثقافات التى تضخها أو تنتجها هذه القوى الرأسمالية والطبقات المسيطرة؟

أجدنى أميل إلى القول بأننا نأخذ الجانب التحررى الديمقراطى والمعرفى فى مجمل النتاج الثقافى فى بلادنا، فنرى فيه صفة الوطنية باعتبار أن الثقافة الوطنية، أولاً، هى مختلف ألوان الثقافة والإبداع المنتجة فى الإطار العام لحركة التحرر العربية، الهادفة إلى التحرر من الهيمنة المطلقة لدول الرأسمالية العالمية، وإلى ترسيخ الديمقراطية، والتفاعل مع حضارات الشعوب الأخرى ومنجزاتها الحديثة، والخروج من واقع التخلف إلى أفق التقدم والعدالة الاجتماعية.

ففى داخل الوطن هناك- إذن- ثقافة وطنية ديمقراطية تحررية، ولكن هناك أيضاً، وبالتمازج مع هذه الثقافة الوطنية، وفى موقع الهيمنة غالباً، ثقافة تعبر عن مطامح ومصالح البرجوازيات المحلية، المرتبطة بمراكز رأس المال العالمى، وتروج لقيم الرأسمالية وخلودها، كنظام عالمى، كما تروج بالأخص، للجوانب الرجعية والنخبوية فى ثقافة بلدان المركز، وتتماهى بها، وتتغاضى عن واقع الشراسة والوحشية فى السيطرة والاستثمار الرأسمالى المعولم، وتبرره باسم التقدم وبدعوى الدخول فى عصر ما بعد الحداثة هذا.. فهى إذن، ليست ثقافة وطنية، وبالأخص ليست ديمقراطية، من حيث إنها تسعى- عبر السلطة- وتعمل، على قمع النتاجات الثقافية الوطنية المغايرة لها، وتستعين بمختلف أنواع الأجهزة- داخل الدولة وخارجها- لتهميش هذه الثقافة المغايرة، وتنفيها.

معنى هذا أننا لا نميل إلى اعتبار الثقافة الوطنية هى كل نتاج ثقافى، بإطلاق، فى بلد معين.. فلا نميل إلى إطلاق مفهوم الثقافة الوطنية على مجمل تلك الثقافات التى تضخمها الطبقة البرجوازية التابعة والسائدة.

ولكن، لابد من التأكيد، هنا، على أن حقل الثقافة الوطنية يأخذ، بالضرورة، وعلى أن يستوعب، كل ما هو معرفى وعلمى وإبداعى من النتاج الثقافى لجميع طبقات الأمة وفئاتها على اختلاف المواقع والمواقف الأيديولوچية، ويدرجه فى السياق العام لتطور هذه الثقافة الوطنية ولحركة التحرر الوطنى والتوحيد القومى والتقدم الاجتماعى.

٣) الثقافة الوطنية الديمقراطية، إذن، ليست ولن تكون شيئاً ما، متخفياً، متجمداً، متقوقعاً؛ إذ لا تتأكد صفتها، كثقافة ديمقراطية، (أى: فاعليتها وراهنيتها وحياتها فى زمانها) إلا بالتفاعل الإبداعى مع ثقافات الإنسانية عموماً.

الفعل الإبداعى هو حياة الثقافة الوطنية الديمقراطية، وفعل تناميها واتساع حقلها، وهو الذى يشكل إضافة معاصرة إلى موروثنا الثقافى عامة، وإسهامنا العربى فى الثقافة العالمية.

على أننا نشهد، فى أنواع النتاج الثقافى العربى، أنواعاً من التقليد الذى لا يعبر إلا عن تكاسل العقل أن يفكر، وخمول الذات أن تعطى ما عندها هى فعلاً، وأن تصوغ رؤيتها هى للعالم وموقفها منه.

ولا تظنوا أن التقليد هذا يقتصر على السلفية الماضوية فقط، التى تستكين لما يروقها فى ثقافة الماضى، بل إن نزعة التقليد المفجعة هذه، والاستعارة الفجة والفظة من الآخر، يمارسها أيضاً مثقفون عصريون حداثيون يندرجون ضمن ما يمكن تسميته «السلفية المستقبلية»، أى الذين يستعيرون الأفكار والمواقف والمفاهيم والمصطلحات مما أنتجته وتنتجه تيارات الحداثة وما بعد الحداثة فى العالم، سواء فى ميادين المستقبليات، خصوصاً، أم العلوم الاجتماعية أم حتى النقد الأدبى.. يستعيرونها كما هى- يكزونها كزاً- دون إعمال فكر خاص أو جهد إبداعى له تميزه. فيظل هذا النتاج مفصولاً عن واقع تكويناتنا الاجتماعية/ الاقتصادية/ والثقافية، ليس

بإمكانه أن يتفاعل مع تيار الحياة الفعلية لمجتمعاتنا.. فهو تقليد بقدر ما هو استعارة ونقل، يتكئ على ويستكين إلى نتاج الآخرين، بما يتوافق- وقد يتساوى- مع الفكر السلفي الماضوي نفسه.. فالاستعارة، في الحالين، هي هروب من واقع اجتماعي ثقافي راهن، إلى وراء، كما السلفية الماضوية، وإلى أمام جداً، كما السلفية المستقبلية المزهوة إعجاباً وتيهاً بمنجزات الآخر، والمسبحة - سراً وجهراً- بجزيل عطاياه !

٤) وبين هؤلاء من انبهرت عيونهم- وعقولهم- بأضواء العولمة فرأوا فيها جنة الأرض الموعودة !! والحل السحرى لكل قضايا البشر بعد أن ودع البشر عصر الأيديولوجيا (كما يقال)، وما على الشعوب إلا أن تدخل عالم العولمة: ثورة المعلوماتية والاتصالات وعجائب الانترنت، وتحول العاملين إلى علماء والاتساع الهائل لوسائل الإعلام الجماهيرى، عبر مختلف أنواع الشاشات الصغيرة والمتوسطة والكبيرة، تخترق حدود الدول جميعاً، ولا تحدها حواجز الرقابة. وترى الشركات المتعددة الجنسية، والتى هى فوق الدول القومية وأقوى منها جميعها، تؤسس لعصر الرخاء، والازدهار الذى يخيل- إذ تقرأ كلام بعض المنبهرين- أنه سيعم البلاد، والعباد، ويقضى على فقر الفقراء وبؤس البائسين!

لا تظنوا أن فى هذا الكلام إنكاراً للعولمة، أو وقوفًا مطلقًا ضدها.. فالعولمة موجودة على استدارة الكرة الأرضية، تتفشى وتحتل يومياً مواقع جديدة.. بل أنكر على المنبهرين- عندنا- بالعولمة نزعة التجهيل بها وعدم الدخول المعرفى إلى فهمها والتعرف على الواقع والوقائع والمؤسسات، أى: عدم رؤيتها كما هى بمنجزاتها وتناقضاتها على السواء.

فالذين ينبهرون بالإنجازات الهائلة التى تتحقق، فى إطار العولمة، لا يرون- أو هم يتغافلون- عن الجانب الهيمنى التدميرى فيها.. جانب تحطيم كل الحدود القومية، وتشديد السيطرة على الكرة الأرضية، باستخدام القدرات الهائلة للشركات المتعددة الجنسية، بأكثر من استخدام الجيوش، وتعميق استثمار شعوب الأرض، ليس فقط بتصدير السلع ورءوس الأموال، بل بالأخص- فى عصر هذه العولمة- بالاستثمار الإنتاجى المباشر، حيث اليد العاملة الأرخص والمواد الطبيعية الأوفر والاستهلاك

السكانى الأكثف، وعبر تحطيم الصناعات المحلية، وإقامة مراكز إنتاجية مملوكة ومدارة بالكامل لهذه الشركات، حيث السيطرة الحاسمة للممالك الأكبر: الشركات الأمريكية.

هذا التشديد الهائل للاستثمار الإنتاجى المباشر، عبر مراكز تجتاح الكرة الأرضية كلها، إذا كان من نتائجه التنويع الهائل فى ملايين السلع الجديدة، وربط العالم كله بشبكة اتصالات ومعلومات لا حد لتطوراتها المتسارعة (هى فى واقعها نتاج هذه الصناعات والشركات أساساً، وأداتها الكونية، وعامل تطوير مستقبلى لها، فى الوقت نفسه)، فإن من نتائج هذه الثورات التكنولوچية المتلاحقة، وما نتعرف عليه عبر وسائل الاتصالات هذه نفسها: ليس الازدهار العام، بل التضخم الهائل لحجوم الشركات وقدراتها الكونية.. يقابله تزايد أكثر هولاً للبطالة والفقر وأعداد الفقراء فى البلدان المراكز نفسها، وتزايد الهوة بين هذه البلدان وبلدان العالم الثالث التى تشكل المنجم الأهم والأكبر للاستثمار أى للاستغلال وتعميق تبعيتها، وتأييد تخلفها، فى عالم يبدو سطحه مشعشعاً بالأنوار، وما تحت السطح سعار الجحيم.

أما ثورة المعلوماتية والاتصالات والتطور المبهر الهائل فى الوسائل البعدية/ السمعية والإعلام الجماهيرية، من التليفزيون والفضائيات إلى السينما، وعجائب استخدام الكمبيوتر فى الأفلام الضخمة وصولاً إلى الإنترنت.. فهى تستخدم أساساً من قبل صانعيها والمسيطرين على أوسع وأعقد شبكاتها، فى اتجاه تأييد وتشديد الهيمنة الثقافية/ الاقتصادية، ليس فقط عبر توجيه أذواق البشر، بل كذلك عبر توحيد هذه الأذواق والنزعات، وتسوقها إلى تحت المظلة الأمريكية، إلى سلع الشركات الأضخم القابضة على الكرة الأرضية، وفى اتجاه نفى التعدد- عملياً- باسم الليبرالية والحرية الفردية، دعائياً..

وهذا هو الأمر البديهى.

٥) ولكن هذه الثورات التكنولوچية، تحمل فى مسارها نقاط ضعف لمالكيها، تصير هى نقاط قوة وإمكانات تقدم للقوى البشرية الإنسانية النقيض، وللمعرفة عموماً. ففى حين تضخ هذه الأجهزة الثقافات التى تريد قوى الرأسمال الكبير المسيطر

إشاعتها، فهى لا تستطيع إلا أن تصنع كذلك وتوصل إلى فئات واسعة جداً من الناس الثقافة الإنسانية، قديمها وجديدها، سواء عبر التليفزيون أو الانترنت وأنواع الـ(C.D)، حيث الـ(C.D) الواحد الذى لا يزن أكثر من بضع جرامات، يحتوى عشرات ألوف الصفحات من الموسوعات ومنجزات الثقافة البشرية فى مختلف عصورها، فيصل إليها من يقصد أن يطلبها، ومن يحسن- وعليه أن يحسن- استخدامها المعرفى والإبداعى.

المهم، هنا، ليس مجرد التلقى، السلبى، لما يصلنا عبر هذه الأجهزة، بل الأهم باستمرار معرفة التفاعل معها، معرفة الأخذ منها ومعرفة الضخ عبرها، أى استخدامها إبداعياً سواء عبر إدخال تراثنا الثقافى القومى إلى شبكات الإنترنت وأسطوانات الكمبيوتر أو استخدامها معرفياً فى اتجاه تطورنا الثقافى العلمى المتعدد الأنواع والأغراض.

هذه الوسائل- بذاتها، وبالنسبة لنا- ليست حيادية، فإذا استخدمناها كمجرد صندوق فرجة ودهشة وتسلية؛ فهى أداة ممتازة لتعطيل العقول وتشويه الأذواق ووحشتها، بحيث تتحول العقول والأذواق إلى مجرد أجهزة سلبية تتلقى، تنفعل، تنقل، تقلد.. فتشيع كل ما يشوه الحياة.

ونؤكد هنا أنه من المستحيل، ومن العبث الفارغ، محاولة الوقوف بوجه هذا الدفق الهيمنى المهاجم، بوهم إقفال هذه القناة أو تلك، والحد من انتشار هذا الجهاز أو ذاك، فالمعلومات والصور- وڤيديولوجيا العولمة المسيطرة الأمريكية تحديداً- تصل إلى كل مدينة وقرية فى أقاصى الأرض، وتهدف أن تصل إلى كل بيت وكل غرفة.

ما يمكن عمله هو: الدخول الإبداعى الفعلى إلى هذه الأجهزة. الإبداع المنطلق أساساً فى قراءة الواقع المحلى ضمن الراهن التاريخى القومى والإنسانى.. التفاعل مع هذا الجديد الذى يأتى ويترسخ، محاورته ومجادلته والرد عليه فى عقر داره -أى داخل شبكات هذه الأجهزة نفسها- ولكن عبر المحاولات الدائمة الجاهزة المجتهدة للأخذ منه والإضافة إليه.

وهذه العملية التى لا مفر منها أو التى تفرض ضرورة استخدامها على جميع الشعوب فى مختلف أنحاء الأرض، لا يمكن أن نفعل معه كثيراً، عبر جهود فردية أو

مجموعاتية، أو حتى جهود مؤسسة عربية هنا وأخرى هناك.. بل عبر تآزر عربى حقيقى عام، عبر تكتلات صناعية عربية منتجة لا يمكن أن تقوم بدون تآزر عربى عام- وعبر أعمال إبداعية فى كل الفنون البصرية بالأخص، ما يشكل إضافة إبداعية مشهدية.

المواهب كثيرة كثيرة، وبالأخص بين الأجيال الجديدة التى تختلف عنا نحن الآباء والأجداد، بأنها دخلت فى مناخ عصر المعلوماتية هذا وتحتاج إلى التأهيل والمدد.

والمدد لا يمكن أن يكفى إلا عبر التكتلات العربية.. عبر مجتمع مدنى حقيقى، وحريات ديمقراطية، وإطلاق حرية الفرد فى أن يبدع ويقول موقفه الحر فى عالم عربى متحرر: التضامن العربى، الاتحادات العربية، التوحيد العربى. ومختلف أشكال التعاون والتآزر، وتأكيد ديمقراطية العلاقات على مختلف المستويات. وهذه كلها لم تعد مسألة أيديولوچية أو عاطفية قومية.. إنها مسألة المصالح الحقيقية (اقتصادياً وثقافياً وعلمياً وعولمياً) للعرب جميعاً.. إنها مسألة المستقبل.. مسألة ضرورة البقاء، والحياة، والتقدم.. مسألة تأكيد الهوية فعلاً وتطوير ثقافتنا الوطنية الديمقراطية الإنسانية.

وهى بالأخص: مسألة القدرة على استخدام ثرواتنا المادية والبشرية، بين حيتان الرأسمال المتوحش بالتفاعل المستقل مع هذه العولمة، وأيضاً بمواجهتها.

العولمة وتداعياتها الاقتصادية والثقافية

محمود عبدالفضيل

سوف أركز هنا على مجموعة من الملاحظات جديرة فى رأيى بإثارة بعض التساؤلات الجادة حول ظاهرة "العولمة".

ولكى نمنع الالتباس- يجب أن نفرق بين مفهومين:

١) عمليات العولمة، باعتبارها عمليات تاريخية تجرى فى مرحلة عليا من التطور الرأسمالى، وهى عمليات يرى البعض أنها لا رادّ لها، وكأنها قضاء وقدر.

٢) أيديولوچيات العولمة، وتلك تتعلق بالشق الثقافى، إذ إن هناك تداعيات ثقافية لعمليات "العولمة" الجارية.

ونلاحظ أن العملية التاريخية الجارية "العولمة" تتم من خلال ثلاث آليات أساسية:

أ- آلية ثورة المعلومات والاتصالات.

ب- دور النقود الإلكترونية وحركة الأموال العابرة للحدود.

جـ- نمو وتوسع نشاط الشركات متعددة الجنسيات، من خلال عمليات الاندماج المتزايدة عبر القارات الثلاث: الأوروبية- الأمريكية- الآسيوية.

وتلك عمليات تاريخية جارية بالفعل لا يملك أحد إنكارها، لكن أحداً لم يطرح السؤال التالى: ما حدود عمليات العولمة؟

إن عمليات العولمة- فى رأى العلماء والباحثين الغربيين- ليست جديدة، وأن هناك موجة عولمة بدأت فى نهاية القرن الماضى (القرن ١٩)، وتحديداً فى عام ١٨٧٠،

وانكسرت هذه الموجة بسبب تناقضات العولمة بحلول الكساد الكبير عام ١٩٢٩. وبعد الانكسار لموجة العولمة التاريخية الأولى بسبب الكساد الكبير، توقفت عمليات العولمة خلال الثلاثينيات، وبعد الحرب العالمية الثانية، انغمس الغرب فى عملية إعادة البناء خلال الخمسينيات والستينيات، ثم بدأت الموجة الحديثة للعولمة تؤازرها التطورات التكنولوچية منذ نهاية السبعينيات، ولكن يظل السؤال الذى يفرض نفسه علينا هو: هل ستستمر عمليات "العولمة" الجارية إلى ما لا نهاية؟

ونجد بهذا الصدد كتابات حديثة فى الغرب، تتحدث عن التناقضات الجديدة "للعولمة"، وخاصة العلاقة بين التقدم التكنولوچى، من ناحية، وأزمة توزيع الدخل والبطالة، من ناحية أخرى. لكننى لن أدخل فى هذا الموضوع المعقد، والمتشابك، ولكنى أود القول بأن "عملية العولمة" الجارية حالياً ليست خالية من التناقضات، وأن هناك حدوداً تاريخية لعمليات العولمة بالمعنى الاقتصادى البحت. وبالتالى فإن البحث الجاد لا يقتضى فقط النظر إلى العولمة على أنها تيار تاريخى لا يصد ولا يرد، وإنما الأمر يقتضى البحث فى تناقضات العولمة، ومخاطرها على بلدان الجنوب؛ لأننا نحن العرب لسنا كبار اللاعبين فى "ملاعب العولمة".

• أما بالنسبة لخطاب العولمة على الصعيد الثقافى والأيديولوچى، فهذه قضية فى غاية الخطورة، ومتميزة تماماً عن العملية التاريخية الجارية. وهناك ترويج كبير للأيديولوچية، التى أطلق عليها "خطاب العولمة"، على الصعيد الثقافى. إن عناصر هذا الخطاب تحتوى دعوة للتنميط، أو بالأحرى "محاولة استنساخ فكرى". وكتابات "فرانسيس فوكوياما" حول "نهاية التاريخ" وأفكاره واضحة وفجة تماماً فى هذا المجال. حيث يدعو هذا "الخطاب" إلى محو التمايز الثقافى والحضارى، ويرى أن محصلة العملية التاريخية الجارية للعولمة هى انتصار الحضارة الغربية التى سوف تفرض قيمها وأساليبها التنظيمية وأنماط الحياة الاجتماعية على شعوب العالم. وضمن هذا الإطار، يجرى ترويج لمفهوم "القرية الكونية"، وكأن تلك "القرية الكونية" تتكون من شارع واحد كبير فسيح الجنبات يتسع للجميع، وكأن الكل يجرى بسرعة واحدة. بينما الكل يعلم أن تلك "القرية الكونية" هى قرية متعددة الشوارع، بل ومتعددة الأزقة والحارات. واليوم يتحدثون فى الدوائر الغربية عن خطوط التقسيم الجديدة المسماة

"خطوط تقسيم التكنولوچيا الرقمية" (The digital divide)، أى هناك شمال وجنوب فى البلد الواحد نفسه، نتيجة خط التمايز بين الذين يمتلكون زمام ومقدرات "التكنولوچيا الرقمية" الحديثة، والذين لا يمتلكون سبل التعامل والتواصل معها.

لذا فإن موضوع "القرية الكونية" هو محاولة أيضاً لطمس التناقضات الاجتماعية والثقافية الجديدة الناتجة عن التكنولوچيا الحديثة، وخاصة "الرقمية". كذلك فإن "العولمة" كعملية تاريخية تنطوى على تناقض أساسى عادة ما يغفله البعض، إذ إن هناك تناقضاً بين نزعتين:

النزعة الأولى: تؤدى إلى المزيد من التعددية والتمايز، وأن هناك نوعاً من الديمقراطية الجديدة من خلال الإنترنت واتساع دائرة المعلوماتية.

النزعة الثانية: نحو مزيد من التمركز والاحتكار، وخاصة فى ظل موجة "الاندماجات الكبرى" (Megamergers) التى نشهدها فى البلدان الغربية خلال السنوات الخمس الأخيرة. إذ إنه منذ بداية التسعينيات (القرن ٢٠)، نجد أن المصارف الكبرى والشركات الكبرى. تندمج بصورة لم يسبق لها مثيل فى تاريخ التطور الرأسمالى، وكذلك الحال بالنسبة لشركات الإعلام الكبرى، وبالتالى فإننا نعيش فى مرحلة تاريخية جديدة يتنازعها تياران متناقضان تماماً: إذ إن المزيد من الدمج والتمركز الاحتكارى يؤدى لنفى التنافسية، وبالتالى نفى التعددية. لأنه إذا ما تمت السيطرة على مراكز الإنتاج، ومراكز المال، ومراكز البث الإعلامى بواسطة الشركات الكبرى، فإننا سوف نشهد مرحلة جديدة من التطور الاقتصادى والاجتماعى العالمى بقيادة رأس المال المالى تؤدى إلى السيطرة الاجتماعية (Social Control)، ليس على "وقت العمل" فقط، بل على "وقت الفراغ" أيضاً؛ حيث إنه أصبح من الممكن التحكم فى وقت فراغ "جمهرة العاملين"، من خلال وسائل الإعلام والتسلية الحديثة، وبالتالى فإن الوقت المتاح للعمل السياسى والتغيير السياسى يتم تقليصه وتضييق مساحته إلى أضيق الحدود.

وهذا لا يعنى أنه يجب أن نقف كمتفرجين لا حول لنا ولا قوة، بل علينا أن نفهم ظاهرة "العولمة" بتناقضاتها الجدلية، لعل ذلك يفتح لنا طريقاً لفهم الضرورة، والإفلات من عمليات "التهميش" فى ظل العولمة.

ومن هنا توجد مخاطر حقيقية تشتمل عليها ثقافة العولمة، إذا وقفنا منها موقف المتفرجين؛ حيث إن هناك تعميقاً للفردية والتفكيكية للأفراد، يسميها البعض "الديمقراطية الفُسيفسائية" على حد قول ألفن توفلر، بلا روابط أو "عقل جمعي"، وينطبق الشيء نفسه على فكرة "المواطن الكوني".

كذلك هناك نوع جديد من الثقافة مرتبط بعمليات العولمة تحدث عنه «جميل مطر» فى مقال منشور بجريدة «الحياة» حول "ثقافة الهوس المالى"، و"الربح السريع" من خلال معاملات البورصات، فبعد أن كانت مقصورة فى الماضى على المتعاملين من أبناء الطبقات العليا، أصبح هناك العديد من عناصر الطبقات الوسطى والدنيا تدخل عالم المضاربات والبورصات، وتعتمد بشكل متزايد على "التريع" أى "الدخل الريعى" المنفصل عن الإنتاج والجهد. وقد يكون هذا مقبولاً فى الغرب بعد أن بنى الغرب قواعده الإنتاجية، وقام بتطوير قواه الإنتاجية. أما فى مجتمع مثل مجتمعنا، ما زالت بنياته الإنتاجية الاجتماعية ضعيفة وغير متطورة، فإن هذا يعتبر بمثابة "تعويق للتنمية". ولعل هذا هو "الدرس الآسيوى"، فبعد أن بنت بعض تلك البلدان قواعد إنتاجية صلبة، تعجلوا الدخول فيما يسمى عمليات "العولمة المالية"، فتم تقويض جزء مهم من رصيد التراكم الإنتاجى الحقيقى من خلال الأزمة المالية الأخيرة.

أخيراً، كان اللافت للنظر فى مؤتمر "منتدى دافوس" الشهير الذى يقام كل عام، حيث يتم طرح كل ما هو جديد على "أجندة العولمة"، أنه فى إحدى الجلسات للمؤتمر الأخير المنعقد فى فبراير ١٩٩٨، كانت هناك جلسة مخصصة لموضوع (Com-modification: everything for sale)، كان الهدف منها التفكير فى كيف نحول كل شيء (وكل "قيمة") إلى سلعة للاتجار دولياً، فكل شيء معرض للبيع فى ظل العولمة!

أريد القول ختاماً، إن البلاد العربية ليست متأخرة فى مضمار "العولمة" فحسب، بل إننا عندما ندخل فى هذا الملعب فإننا نلعب خلف المرمى وليس أمامه، أما الآخرون فإنهم يلعبون فى وسط الملعب، بل هناك من يهجمون إلى الأمام. وبصراحة شديدة هذا هو الوضع، فبلاد آسيا تلعب فى وسط الملعب بالرغم من هذه الأزمة التى سوف تبرد،

ثم تحاور اللاعبين الكبار بعد ذلك، لأنها قامت بتدريب وتجهيز استمر لمدة ثلاثين عاماً، كى يمكنها أن تناطح الكبار.

إن أى إنجاز تكنولوچى حديث سوف يتم شراؤه بأغلى الأثمان، وليس هناك فرصة للمناورة شرقاً وغرباً، حيث إن أى استثمار يضع شروطاً وطنية، حيث يفرض على المستثمر الأجنبى أن يصدر نسبة معينة، أو يستخدم جزءاً من المكون المحلى. يعتبر هذا ضد "حرية التجارة"، وفقاً لاتفاقية الجات، وهذا لا يهم الولايات المتحدة أو العالم الأول فى شىء، وإنما يهمنا نحن بشكل أساسى، أى لابد أن تكون عندى قدرة للسيطرة على قرارات الاستثمار وتوجهات عملية التراكم من أجل توجيه مسارات التنمية فى ظل العولمة.

إن قضية تحرير التجارة ترتبط بمرحلة النمو التى يمر بها كل بلد، فالولايات المتحدة قاومت تحرير التجارة فى السلع الزراعية فى أول جولة للمفاوضات لمنظمة الجات، بينما هى التى فرضت تحرير التجارة فى السلع الزراعية على أوروبا فى التفاوض فى دورة أوروجواى؛ لأن أمريكا أصبحت قادرة على التحرير، فتوقيت التحرير قضية من أخطر ما يكون، لذا نجد فى الكتابات الفنية يتكلمون عن التحرير المالى، متى يكون توقيته؟ والتحرير التجارى، متى يكون توقيته؟

فلن يرقص العرب على أنغام الآخرين، وفى التوقيت الذى يختارونه لنا.

اتفاقية الجات وآثارها الثقافية

عامر ذياب التميمى

قد يعتقد البعض أن التطورات الاقتصادية التى جرت خلال العقود الأخيرة من هذا القرن، وأهمها ما حدث فى العقد الأخير، قد يعتقدون أنها ذات آثار اقتصادية فقط وبعيدة عن التأثير على مناحى الحياة الأخرى.. لكن لابد من أن نتذكر بأن العمل أو النشاط الاقتصادى له أعظم الأثر على الحياة الاجتماعية وسلوكيات البشر وتركيبة العلاقات فيما بينهم. ولا شك أن اتفاقيات الجات وقيام منظمة التجارة العالمية، بعد جولات عديدة من المفاوضات المضنية، والتى امتدت لسنوات طويلة، يمثلان تطورات اقتصادية مختلفة تماماً عما حدث من تطورات اقتصادية سابقة العالمية.. فعندما تؤكد هذه الاتفاقيات بأن على أعضاء منظمة التجارة العالمية فتح أسواقهم لمختلف أنواع السلع والخدمات المصنعة أو المنتجة فى بقاع أخرى من العالم دون وضع أية قيود أو اشتراطات، ودون منح السلع والخدمات المنتجة وطنياً أية أفضلية، فإن المعنى النهائى لذلك هو أن العالم أصبح كتلة اقتصادية واحدة.

ولذلك لابد أن تنعكس هذه الأنظمة والشروط على بنية الفكر الاقتصادى، وتلغى العديد من النظريات والافتراضات وقيم التنمية المستقلة ومفاهيم الاستغلال أو الاستقلال الاقتصاديين. فهل يجدى الحديث عن حماية الصناعة الوطنية أو القيود على الاستثمار الأجنبى، أو اشتراطات حقوق الملكية فى ظل اقتصاد عالمى خالٍ من القيود القانونية والجمركية؟ بطبيعة الحال هناك من شكا وسيظل يشكو من الهيمنة الاقتصادية للدول الصناعية الكبرى على مقدرات الاقتصاد العالمى، وهناك من سيثير مسائل عدم التكافؤ بين اقتصادات متطورة وغنية واقتصادات نامية وفقيرة.. لكن هناك أيضاً من سيثير، فى إطار الفكر الاقتصادى الجديد، بأن القيم القديمة أدت إلى التخلف وعدم الكفاءة وازدياد الاعتماد على المعونات والقروض الميسرة نتيجة لعدم

استثمار الميزات النسبية في كل اقتصاد وطني، فمثلاً لماذا لم تستفد العديد من الدول النامية من إمكانياتها الزراعية لتعزيز قدراتها على إنتاج الغذاء، ولماذا ركزت على التصنيع الثقيل في الوقت الذي لا تملك فيه الإمكانيات التقنية والبشرية؟

ويعتقد بعض هؤلاء الاقتصاديين بأن العديد من دول العالم الثالث سوف تستفيد من اتفاقيات الجات ومن عضويتها في منظمة التجارة العالمية من أجل رفع كفاءة الأداء الاقتصادي، ولو أنها سوف تعاني من هذه التطورات لفترة زمنية طويلة.

هذه المفاهيم والقيم الجديدة التي أخذت تطفو على سطح الحياة الاقتصادية لابد أن تشكل قيماً ثقافية جديدة. ليس هذا فقط، بل إن اتفاقيات الجات أبرزت قضايا تتعلق بمسائل الإنتاج الثقافي، مثل السينما والتلفزيون والإعلام وغير ذلك.. وليس بعيداً عن الذاكرة الخلافات التي برزت بين فرنسا وبعض الأوروبيين من جانب، والولايات المتحدة حول مسألة حماية ودعم الإنتاج السينمائي. فقد شعر الفرنسيون، وإلى حد ما بعض الأوروبيين، بأن الولايات المتحدة سوف تهمشهم في أعمال الإنتاج السينمائي إذا تم إلغاء الدعم عن صناعة الأفلام السينمائية، حيث تتوافر في هوليوود الإمكانيات المالية والتقنية الضخمة، وتتوافر لهذه الصناعة الهوليوودية سوقاً كبيرة لاستيعاب منتجاتها، بينما لا تتوافر هذه الإمكانيات لصناعة السينما الفرنسية.

ولاشك أن هذا التخوف ليس فقط وليد القدرات الاقتصادية الأمريكية مقابل القدرات الاقتصادية الفرنسية في هذه الصناعة، بل إنه أيضاً وليد تخوف من قدرة الأعمال الثقافية الناطقة بالإنجليزية على اكتساح العالم على حساب الأعمال الناطقة باللغات الأخرى. ولذلك لابد من الاستنتاج بأن لهذه الاتفاقات جانباً ثقافياً مهماً سوف يؤكد هيمنة اللغة الإنجليزية، الأمريكية بشكل خاص، على حساب باقي اللغات والثقافات الأخرى.

وقد يتساءل المرء، هل يمكن أن تصبح اللغة الإنجليزية بعد تأصل تطبيق الاتفاقات المذكورة وزيادة قوة منظمة التجارة العالمية، هل يمكن أن تصبح هي لغة التخاطب في العالم، أو اللغة المكتوبة والمقروءة في العالم؟ ومتى يمكن أن يحدث ذلك خلال القرن الحادي والعشرين؟ هذا التحدي يؤكد ما أشرت إليه من قدرة التطورات والتحولات الاقتصادية على هز القيم والثقافات في العديد من دول العالم. قد يعتقد

البعض بأن هناك إمكانيات للحد من الآثار المذكورة على القيم والتقاليد الوطنية، لكن ذلك لن يكون متاحاً فى مجتمعات مفتوحة وديمقراطية ومتصلة ببقية بلدان العالم.. قد يكون ذلك ممكن فى بلدان تعيش وراء ستار حديدى، وفى ظل أنظمة قمعية وأنظمة تهدف إلى تجهيل شعوبها، وهنا يمكن أن نتساءل: هل ذلك ممكناً فى عالم اليوم؛ حيث تخترق القنوات التليفزيونية أجواء كل الأوطان دون قيود وتشير للتحولات الجارية فى كل مكان فى العالم؟

ومما يحول دون التقوقع والتمترس وراء أنظمة الحمائية هو أن العالم المتطور لن يمد يديه لمن يقرر البقاء خارج منظومة اتفاقيات الجات، أو الذى يرفض الانضمام لعضوية منظمة التجارة العالمية. ولابد من أن نذكر بأن معظم، إن لم تكن كافة، دول العالم تسعى للاستفادة من الاتفاقيات ومن العضوية، من أجل تمكين منتجاتها من المنافسة فى كافة أسواق العالم، ولذلك فإنه حتى الدول التى يثير قادتها، أحياناً، ملاحظات عن سلبية التطورات المعاصرة، حتى هذه الدول لن يفوتها قطار الجات، وهاهى تدخل زرافات وركباناً فى منظمة التجارة العالمية. ومن المؤكد أن الدول العربية التى اعتمدت على النفط، بشكل أساسى، وعلى سلع تصديرية أخرى، يهمها أن تصبح جزءاً من النظام الاقتصادى الجديد، حتى لا تتضرر من البقاء خارجه.

إذن، فإننا أمام تطورات اقتصادية ضارية سوف يكون لها نتائج ثقافية واضحة، وسوف يعيد الكثير من مفكرينا النظر فى قيم اقتصادية واجتماعية عديدة تربوا عليها خلال السنوات الخمسين الماضية. وعلينا أن نعى بأن العالم سوف يسير فى خطواته سريعاً، وإذا قررنا مقاومة هذه التطورات فإننا لن نجنى سوى التخلف والتردى الحضارى. لكن ما هو مطلوب هو كيف نحافظ على هوية ثقافية وطنية أو قومية فى عالم يتكامل اقتصادياً من خلال مفاهيم ثقافية لا نمت لها بصلة؟ إن مواجهة هذه التحديات تتطلب تفهما لما يجرى فى العالم، ومحاولة استشراف ثقافة عربية جديدة مواكبة للعصر، عقلانية فى المنهج والرؤية بعيدة عن التشنج ورجم الآخرين. ولا شك أن العالم لن يضيره أن تظل عدة دول عربية أو غيرها من دول العالم الثالث خارج نطاق التطور المعاصر، لكن هذه الدول سوف تدفع ثمناً باهظاً مقابل عدم تفاعلها، وعدم قبولها بالقيم الجديدة للاقتصاد والتطورات الثقافية الجديدة.

من الأمور التي قد تكون لها آثار إيجابية مسألة العمالة في الدول النامية وطريقة التعامل معها، فكما هو معلوم فإن اتفاقيات الجات تحذر من تشغيل صغار السن، ومن أن يكون التوظيف مقابل أجور زهيدة، وهذا لا شك قد يساعد على توفير معاملة إنسانية أفضل لهؤلاء العاملين. وقد يطرح بعض السياسيين في الدول النامية اعتراضات على هذه الإجراءات بأنها تدخُّل في الشئون الداخلية، أو أن محاولة تحسين شروط العمل وزيادة الأجور سوف تكون لصالح الدول الصناعية التي تعاني من تكاليف العمالة، ومن ثم تحسن من قدرة سلعها على التنافس في الأسواق الدولية، لكن ذلك يعتبر تدخلاً حميداً لصالح العاملين في الدول النامية. ودون ريب فإن هذه الشروط والقيود التي تضعها منظمة التجارة العالمية على الدول الأعضاء سوف تخلق قيمة ثقافية جديدة بشأن شروط العمل وحقوق العاملين لا تزال بعيدة عن الوجود في العديد من الدول النامية.

هناك، بطبيعة الحال، العديد من التساؤلات حول إمكانية الدول النامية، وخصوصاً الدول العربية، لاستيعاب هذه الشروط وتكوين منظومة قيم جديدة في مجتمعاتها، حيث إن الأنظمة الشمولية في هذه الدول قد كرست تقاليد مجتمعية لا يمكن تجاوزها بيسر. كما أن الشروط الاقتصادية التي تضع قيوداً على التعامل التجاري، وعلى العمل الاقتصادي وأساليب تشغيل العمال لا تكفي وحدها لتطوير قيم ثقافية حديثة في هذه الدول في ظل غياب الديمقراطية والمشاركة الشعبية. وكما ظهر في دول جنوب شرق آسيا، فإنه عندما يتطلب الأمر إجراء إصلاحات سياسية لخلق المزيد من الشفافية في التعاملات الاقتصادية فإن السياسيين يطرحون مسألة القيم الآسيوية، وكيف أنها لا تتوافق مع متطلبات المؤسسات المالية الدولية مثل صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي للإنشاء والتعمير. هذه الإشكالية قد لا يكون من الممكن تجاوزها خلال سنوات قليلة، بل قد يتطلب الأمر مرور عقود طويلة قبل أن تتطور هذه المجتمعات إلى مجتمعات حديثة قابلة بشروط الحضارة الإنسانية الجديدة.

ولا شك أن الدول العربية بقيمها السياسية والدينية ستكون في مؤخرة الداخلين في عضوية المجتمع الدولي الحديث. وعندما يصر البعض على منع المرأة من العمل في مجالات محددة، وعندما تمنع المرأة من مزاولة حقوقها السياسية فلن تُجدي شروط

منظمة التجارة العالمية أو اتفاقيات الجات في تطوير ثقافة جديدة في بلداننا. ولكن هل يمكن أن نعتبر أن الانضواء في عضوية هذه المنظمة والقبول بهذه الاتفاقيات وسيلة لفرض قيم عصرية في مجتمعاتنا؟ ربما، ولكن ذلك يتطلب الاهتمام بالتعليم وتحسين نوعيته، والقضاء على الأمية الأبجدية والأمية الثقافية، وتحسين شروط العمل، وغير ذلك من تحولات.

لكن هل هناك إمكانيات اقتصادية في الوقت الراهن لاستيعاب ما هو مطلوب عالمياً؟ في ظل تراجع أسعار البترول، وبعد أن أصبحت كافة الاقتصادات العربية النفطية وغير النفطية، مرهونة باقتصاديات النفط، لابد أن تكون المهمة عسيرة؛ حيث إن تطوير الاقتصاديات العربية لتكون قادرة على المنافسة في ظل اقتصاد عالمي مبني على كفاءة الأداء لن يكون متيسراً دون إنفاق أموال كبيرة على تحديث البنى المؤسسية والهيكلية في الدول العربية.

من جانب آخر، لا يكفي انتشار المطاعم العالمية، أو زيادة جرعة النزعة الاستهلاكية في العالم العربي لتكوين ثقافة جديدة، بل لا يكفي قيام المؤسسات الاقتصادية العالمية باستثمار أموالها في الدول العربية لخلق ثقافة مختلفة؛ حيث إن هناك العديد من القيم التي لا يبدو أنها قابلة للتزحزح.. فهل كانت الهجرة من الريف إلى المدن في العديد من الدول العربية وسيلة لتمدين وتحضير العرب، أم إنها كانت وسيلة لترييف أبناء المدن؟ وعندما قامت الثورة الصناعية في أوروبا، برزت بعد حين تحولات مجتمعية واضحة وصغر حجم الأسرة لديهم، فهل أثمرت الجهود التنموية في البلدان العربية في خفض معدلات النمو السكانية لدينا، وهل نفع توطين البدو في المدن في تغيير مفاهيمهم وثقافاتهم؟ هذه الأسئلة، لا شك، تتطلب دراسات متعمقة للتعرف، بشكل أفضل، على خصوصياتنا التي تجعل من تطورنا معضلة كأداء...!

هوية بلا هوية: نحن والعولمة

تركى الحمد

مقدمة عصر العولمة:

عندما تشاهد مباراة فى كرة القدم مثلاً، فأنت إنما تنظر إلى مثال بسيط وشائع من أمثلة العولمة فى أقصى درجاتها، فسواء شاهدت مباراة فى كرة القدم بين المنتخب السعودى والصينى، أو أخرى بين البرازيلى والألمانى، فإن القواعد لاتتغير، ونمط ملابس اللاعبين والحكام لايتغير. فالمباراة التى تجرى فى الشرق الأوسط محكومة بذات القواعد المحكوم بها مباراة فى الشرق الأقصى أو أوروبا أو أمريكا. لن تشاهد سعودياً يلعب الكرة بثوبه، كما لن تشاهد هندياً يلعب الكرة بعمَّته، أو اسكتلندياً بتنورته. وفوق كل ذلك، وأهم من كل ذلك، أنك لن تشاهد قواعد «الكورنر» مختلفة فى هذه المباراة أو تلك. كل العالم متفق على قواعد اللعبة وأصولها ولباسها، وهناك كأس عالم يتنافس عليها الجميع. والسؤال المطروح هنا: كيف تأتّى للعبة مثل كرة القدم أن تصبح «شيئاً» عالمياً؟ بإجابة مثل هذا السؤال، يمكن أن نضع أيدينا على جزء من إجابة لماهية العولمة، أو الكوكبة كما يحلو للبعض أن يسميها، والنتيجة واحدة فى هذا الحال أو ذاك.

فالعولمة Globalization، بكل بساطة هى ظاهرة التوحد الثقافى والاقتصادى التى يشهدها عالم اليوم، مع عدم إغفال بقية النواحى، من سياسية واجتماعية، ولكن التوحد الثقافى والاقتصادى يبقى هو الظاهرة الأبرز. ونقول يشهدها عالم اليوم؛ لأن الثورة التقنية الأخيرة، أو الثورة الثالثة فى تاريخ البشرية، فى وسائل الاتصالات والمعلومات جعلت من العولمة ظاهرة واضحة للعيان أكثر من أى وقت مضى. فأن تكون فى أمريكا دون أن تكون فى أمريكا، مسألة باتت ممكنة ومتاحة عن طريق تقنية

الساتلايت والإنترنت ونحوها من تقنيات الاتصالات الحديثة. ففى الماضى، كانت التحولات الكبرى تأخذ وقتاً طويلاً، يصل إلى آلاف السنين فى بعض منها، ومئات السنين فى البعض الآخر، قبل أن يتبين أثر هذه التحولات على مختلف الأصعدة والمجالات. وفى أحيان كثيرة، كانت التحولات ذات أثر إقليمى أو وطنى بحت، إن صح القول، ولا تجد تعبيراً عن أثرها الكونى إلا بعد فترات طويلة، وربما يكون ذلك على حساب الإقليم الذى نشأت عليه تلك التحولات وانبثقت منه. فالمنطق الصورى الأسطورى مثلاً، لم يتحول إلى العالمية إلا بعد أن هجر بلاد الإغريق واستقر ببلاد المسلمين، مروراً ببلاد الرومان. وكل ذلك تم بعد عقود من الزمن البطىء، أما اليوم، فالتحولات تتم بسرعة رهيبة، ويتبين أثرها الكوكبى مباشرة تقريباً. فعقد التسعينيات من القرن العشرين، شهد وحده من التحولات والتغيرات، ذات الأثر الكوكبى المباشر، ما يمكن أن يتجاوز كل ما شهده الإنسان فى تاريخه السابق.

بإيجاز، يمكن القول: إن العالم بعد أن مر بالثورة الزراعية، التى احتاجت لآلاف السنين لتجتاح العالم، والثورة الصناعية، التى احتاجت لمئات السنين، يمر اليوم بالثورة المعلوماتية، التى لن تحتاج إلى أكثر من عدة عقود، لاجتياح العالم. وقد تكون الاتصالات ووسائل المعلومات هى أبرز ما فى هذه الثورة من تقنية مستحدثة، ولكنها ليست الوحيدة. فالعالم مقبل مثلاً على ثورة فى التقنية البيولوچية وهندسة الچينات، ليست تجارب الاستنساخ الحالية إلا مقدمة أولى لها.

كل هذه التحولات والتغيرات سوف تؤدى إلى «عولمة» العالم، أى توحده فى أكثر المجالات:

فمن الناحية السياسية، يبدو أن «الدولة–الأمة» فى طريقها إلى الزوال الفعلى، وإن بقيت شكلاً، بكل الانعكاسات والممارسات والمفاهيم التى يتضمنها مفهوم الأساس، وهو الدولة الأمة. فالدولة–الأمة منذ ولادتها الرسمية فى معاهدة ويستفاليا عام ١٦٤٨، التى أنهت الحروب الدينية فى أوروبا وكانت بداية للصراعات والحروب القومية، وحتى اكتمال نضوجها مع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، كانت هى محور التنظيم السياسى الحديث، أو وحدة الفهم السياسى فى أغلب التيارات والاتجاهات.

وعندما يقال الدولة- الأمة، فذاك يعني الحديث عن مفاهيم وممارسات مثل السيادة في الداخل، والحدود الآمنة الثابتة تجاه الخارج، وقدرة السلطة السياسية على التحكم في متغيرات الداخل، ونحو ذلك. كل هذه المفاهيم والممارسات المنبثقة عنها، يبدو أنها ستصبح جزءاً من التاريخ مع اكتمال الثورة التقنية الثالثة، أي ثورة العولمة الشاملة. فالحدود السياسية، التي هي إطار ووعاء الدولة وسيادتها، تبدو عاجزة اليوم عن الوقوف في وجه الفاكس والإنترنت والساتلايت، وما قد تأتي به الأيام من تطورات أكبر. والشركات التي كانت ذات يوم تسمى «الشركات متعددة الجنسية»، تتحول اليوم إلى شركات إخطبوطية دون جنسية، لا وطن لها ولامركز مكاني معين. فقد قضت ثورة الاتصالات على أهمية المكان، بحيث أصبح أي مكان هو المكان طالما أنه يحقق أغراض وأهداف الشركة أو المؤسسة.

بل إن الدولة ذاتها بدأت في التحول إلى وسيلة من وسائل الشركات الجديدة، وليست الشركة وسيلة من وسائل الدولة. كما أن السلطة، سياسية كانت أو اجتماعية، في طريقها إلى فقدان قدرتها على التحكم المطلق في حركة الداخل الاجتماعي والسياسي. فمصادر التأثير ووسائله أصبحت متعددة في عالم اليوم، ومن السهل الاتصال بها مع الثورة التقنية المعاصرة. فمن كان يتصور مثلاً أن ينجح انقلاب داخلي أو لاينجح وفقاً لمتغيرات خارجية وليست داخلية. فالذي أفشل الانقلاب على «جورباتشوف» عام ١٩٩١ مثلاً هو البث الإعلامي المباشر للأحداث بصفة خاصة، الذي جعل من كل العالم مشاركاً في أحداث الاتحاد السوفيتي، وليس الشعب ويلتسين فقط. كما أن جزءاً كبيراً من نجاح الانتفاضات الشعبية في شرق أوروبا، ومن ثم سقوط الأنظمة الشمولية هناك، يمكن أن يُعزى نسبياً إلى «العولمة الإعلامية»، بمثل ما كانت تعبيراً عن تغيرات داخلية، وهو أمر لم يتوفر لربيع براغ عام١٩٦٨ مثلاً.

بل يمكن القول أيضاً: إن الشركات العالمية العملاقة، وثورة الاتصالات المعاصرة، تقف وراء انهيار النظام العنصري في جنوب إفريقيا جزئياً، وخروج «نيلسون مانديلا» من السجن إلى الرئاسة. بالطبع ليس حباً من الشركات العملاقة في مانديلا، أو رفضاً لمبدأ الأبارتيد العنصري بصفته مبدأ لا إنسانياً، ولكن حباً في مصالحها التي أصبح النظام العنصري هناك في تناقض معها. وليس هناك عيب في

أن تلتقى مصالح معينة مع أهداف وغايات لا علاقة ظاهرة تربطهما ببعضهما البعض، ولكن هل كان التاريخ مسيَّراً بالمبادئ وحدها؟

الشاهد فى الموضوع هو قدرة هذه الشركات والمؤسسات، وهيمنتها على الثورة التقنية المعاصرة، فى إحداث تغييراتٍ، ما كان بالإمكان تحقيقها فى الماضى بمثل هذه السهولة النسبية. كان يمكن أن ترتب هذه الشركة العملاقة لانقلاب عسكرى هنا أو هناك تحقيقاً لمصالحها، ولكنها اليوم ليست بحاجة إلى هندسة الانقلابات، طالما أنها تتحكم فى هندسة الاتصالات والمعلومات والديسكات والچينات، التى بدأت تتحول إلى أكسچين هذا الزمان.

وبإيجاز، يمكن القول: إن السلطة السياسية الواحدة فى الدولة الواحدة، قد انتفى دورها المطلق فى أن تكون بؤرة التأثير ضمن حدودها ذاتها، بعد أن انتفى الدور التقليدى لحدود الدولة. فإذا كان الفيلسوف الإنجليزى «توماس هوبز»، قد صور الدولة ذات يوم على أنها «ليفايثون» (ذلك الحيوان التوراتى الأسطورى الضخم)، فإن "ليفايثون" هذا العصر هو تقنية المعلومة، ومالكها أو منتجها. ولعلنا اليوم بحاجة إلى «توماس هوبز» جديد يحاول أن يفلسف لنا متغيرات هذا العصر، ووضعها فى إطار يمكن معه إدراك مجريات الأمور ومسارها. وفى ذلك يقول أحد علماء المستقبليات: «ثمة ثورة تجتاح عالم ما بعد "بيكون" الحالى. وما كان بوسع أى عبقرى فى السابق (لا سن تسو ولا مكيافيللى ولا بيكون نفسه) أن يتخيل ما تشهده هذه الأيام من منحى عميقٍ فى تحول السلطة، أى هذه الدرجة المذهلة التى أصبحت بها القوة والثروة تعتمدان على المعرفة حالياً. إن المعرفة نفسها ليست المصدر الوحيد للسلطة فحسب، بل إنها أيضاً أهم مقومات القوة والثروة... وهو ما يوضح لماذا أخذت المعركة الدائرة من أجل التحكم فى المعرفة ووسائل الاتصال تشتد الآن وتحتدم فى جميع أنحاء العالم» (ألفن توفلر: "تحول السلطة: بين العنف والثروة والمعرفة" مصراته، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢. ص ص:٢٣-٢٤). والمعرفة المتحدث عنها هنا هى المعرفة العلمية والتقنية المعاصرة، وليست كل أنماط المعرفة، ولكن ذلك شيىء معروف لايحتاج لتنبيه على أية حال.

* ومن الناحية الاقتصادية البحتة، بدأ العالم يتحول أكثر وأكثر، وبسرعة رهيبة، إلى كيان اقتصادى واحد لايمكن أن تفصل بين أجزائه، ولايمكن أن يكون طرف بمعزل عن أثر متغيرات تحدث فى طرف آخر. فبالإضافة إلى مسألة الشركات العملاقة المتعولمة أكثر، تجد أن أى خبر أو حدث فى مكان من المعمورة، يجد أثره المباشر والسريع فى مكان آخر، أو فى أماكن متعددة. مثل هذا الوضع لايدل فقط على تداخل الاقتصاديات العالمية بشكل لا انفصال له (الاعتمادية المتبادلة)، ولكنه يدل على أثر الثورة التقنية المعاصرة فى وسائل الاتصالات على جعل العالم أقرب وأقرب، بحيث أن خبراً غير اقتصادى فى فنزويلا، قد يؤدى إلى نتائج اقتصادية فى نيجيريا، والعكس صحيح.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن التطور فى التنظيم الدولى، سواء على المستوى السياسى أو الاقتصادى، يسير على نحو متسارع نحو كوكبة العالم، بشكل يمكن مقارنته بما كان يحدث أثناء قيام الوحدات القومية الكبرى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. الفرق بين الماضى والحاضر هو أن التوحيد فى الماضى كان يقوم على أسس قومية، بينما هو اليوم يقوم على أسس عالمية ودولية. فاتفاقية مثل اتفاقية «الجات» ستؤدى فى النهاية إلى إلغاء الحدود الجمركية بين الدول، ودائماً ما كان إلغاء الحدود الجمركية هو الخطوة الأولى لخلق اقتصاد واحد، الذى هو أساس التوحيد السياسى اللاحق. هل معنى ذلك أن العالم يتجه نحو وحدة سياسية فى خاتمة المطاف (دولة عالمية)؟ قد يبدو الأمر بعيداً، ولكنه ليس بذاك البعد المتصور إذا أخذت التطورات المعاصرة فى الاعتبار. فهناك مثلاً من الاتفاقيات والمعاهدات ونحوها ما يجعل المراقب وعالم المستقبليات لايستبعد مثل هذا الأمر. فوثيقة حقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة مثلاً، قد بدأت، وبشكل متسارع، تأخذ شكل الدستور العالمى الواجب التنفيذ. ولم يعد من الممكن اليوم لأية دولة أن تتجاهل مثل هذه الوثيقة، أو ما شابهها من وثائق واتفاقيات، كما كان يحدث فى الماضى. حقيقة أنها ليست واجبة التنفيذ بشكل حاسم حتى الآن، وحقيقة أن الجميع ليس ملتزمًا بها، ولكن المستقبل فى ظل المتغيرات الجديدة يوحى بأن الاتجاه هو نحو وجوب التنفيذ بهذه الآلية، أو تلك، من الآليات التى لابد أن تفرزها المتغيرات المعيشة.

* ومن الناحية الثقافية، يلاحظ أن هناك ثقافة عالمية آخذة فى التشكل، تتجاوز كافة الحدود الثقافية القومية أو المحلية الأخرى. قد يصف البعض هذه الثقافة العالمية الجديدة الآخذة بالتشكل بأنها ثقافة سطحية، أو استهلاكية، أو غزو ثقافي، أو مادية، أو غير ذلك، ولكن مهما كان الوصف المعطى لها فإنه لاينفى الحقيقة القائمة، ألا وهى أن مثل هذه الثقافة تنتشر وتسود على حساب ثقافات محلية وقومية عديدة. وبذلك قد نشجب مثل هذه الثقافة، وقد نرفضها، ولكن لا الرفض ولا الشجب قادران على وقف زحفها، طالما أننا لانقدم بديلاً ثقافياً قادراً على المنافسة فى عصر متغيرات متسارعة، وليس مجرد الوعظ والنصح. وهذه الثقافة العالمية المتشكلة، ليست مقصورة على «الصرعات» أو «الأمركة» التى نشاهدها فى مختلف المجالات الحياتية، ولكنها تذهب إلى الجذور المعرفية للثقافة. فالصرعات أو ثقافة الاستهلاك الذى لايرتوى، قد تكون مجرد قشرة خارجية ليس من الضرورى أن تدوم أبد الدهر. الثقافة العالمية المتحدَّث عنها هى تلك التى تقوم على مصدر معرفي وحيد، ألا وهو المصدر الأمبيريقى، الذى يشكل أساس العلم المعاصر. وانتصار هذا المصدر المعرفى، وتفرده بالسيطرة الثقافية نتيجة الثورة الثالثة، يعنى إزاحة مصادر معرفية أخرى غير قادرة على المنافسة، ومن ضمنها الثقافات المحلية لكثير من المجتمعات التقليدية فى آسيا وإفريقيا والجنوب الأمريكى، وهذا هو ما يشكل لُبَّ العولمة.

والحقيقة التى يجب لفت الانتباه إليها هنا، هى أن «العولمة» ليست شيئاً جديداً جاء مع الثورة المعاصرة فى الاتصالات والمعلومات. فهى بدأت منذ أن دخلت، أو أنتجت أوروبا الحداثة فى نهاية القرن الخامس عشر، وتسارعت مع الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر، وأصبحت واقعاً ملموساً لكل أحد مع الثورة التقنية الثالثة فى القرن العشرين. الفرق هو فى السرعة التى تتم بها العولمة، ومدى أثرها على الكيانات المحلية، سواء كانت كيانات ثقافية أو اقتصادية أو سياسية. فقد كان «كارل ماركس» يقول مثلاً: إن البورجوازية تحاول أن تصنع عالماً على شاكلتها، وإن البلاد المتأخرة إنما تنظر إلى مستقبلها عندما تنظر إلى البلاد المتقدمة. إذن فقد كانت العولمة شيئاً معروفاً، وكانت جزءاً لايتجزأ من بنية الحداثة ذاتها، سواء الحداثة الثقافية أو الاقتصادية، فالجانبان متلازمان تاريخياً على الأقل. الفرق هو أن ما كان يتم خلال قرون أصبح يتم خلال عقود، وما كان يتم خلال عقود أصبح يتم خلال بضع سنين.

كل تلك التطورات تدفع إلى طرح السؤال المحرق، بل الوجودى بالنسبة لنا: ما مصيرنا فى ظل هذه العولمة، التى يبدو أنه لا شىء قادر على الوقوف فى طريقها؟ ما مصير هويتنا، وثقافتنا الذاتية، وتاريخنا؟ وما موقفنا من كل ما يجرى؟ إنها الأسئلة ذاتها التى سبق أن طرحناها عندما «فاجأتنا» الحداثة الغربية فى أواخر القرن الثامن عشر، وهى الأسئلة ذاتها التى نطرحها عندما نُفاجأ دائماً بكل جديد، ودائماً نحن من المفاجَئين. فالعولمة إجراء تاريخى بعيد الغور، كان واضحاً منذ عقود زمنية كثيرة، ولكنها لم تصبح هاجساً وقضية إلا بعد أن أصبحت واضحة لكل صاحب عين، بل ولمن ليس له عين أيضاً. قبل حوالى عشر سنوات، كانت القضية الساخنة بالنسبة لنا هى أطباق الاستقبال الفضائى، وخطرها على كل ما نعتز به من هوية وثقافة ونحو ذلك. كانت هناك صيحات الويل والثبور وعظائم الأمور، ولم يكن الحل فى التصدى لمثل تلك الظاهرة إلا النصح بعدم اقتنائها، أو منعها، أو التشويش عليها. كلها حلول تنبع من منبع واحد ألا وهو الرفض السلبى، وآليات المنع والقهر، دون تقديم البديل الإيجابى. فماذا كانت النتيجة؟ أظن أن المسألة ليست بحاجة إلى تعليق، فقد أصبحت تلك الأطباق المرفوضة جزءاً أساسياً من أى بيت تدخله. وها هى العولمة «الكاملة» تفاجئنا، كالعادة، بعد أن نضجت على نار هادئة، ونحن فى خضم أسئلتنا المعتادة ذاتها. وترتفع الأصوات محذرة بالخطر وبالذوبان فى الآخر الذى كنا نعتقد أننا نقف إزاءه موقف الند للند.

فما العمل؟ هذا هو السؤال. ليس هناك إلا جواب واحد لمثل هذا السؤال، وهو جواب بسيط، ولكن تبعاته فيها كل التعقيد، وكل النقد لثقافة يبدو أنها لاتريد الاعتراف بالمتغيرات، أو هى تخشى ذلك فى إطار إدراكها بالعجز، ولكن دون اعتراف. المشاركة فى عملية صنع الثقافة العالمية هو الجواب، بعيداً عن ادعاءات التفرد والخصوصية التى كانت زاد المتحدثين عن ثقافتنا لعقود وعقود، إن لم يكن لقرون وقرون. حقيقة بسيطة، فى قبولها يكمن الحل، وفى رفضها تستمر الأزمة: نحن جزء من هذا العالم ولسنا كل العالم، ويجب أن نتواضع قليلاً فى تطلعاتنا ونحاول المشاركة فى صنع ثقافة عالمية آخذة فى التشكل، بدل الصياح على ثقافتنا المخترَقة، وهويتنا المهددة. فالرفض المطلق، دون محاولة لمعرفة ما يجرى من متغيرات والتفاعل معها، لن يؤدى إلى أى

نتيجة. بل إن مثل هذا الرفض هو الذى سيؤدى فى النهاية إلى القضاء على الهوية والثقافة الذاتية، وذلك بمثل ما انتهت ثقافات تاريخية ماضية، لم يكن لها من آليات الدفاع إلا آلية الرفض المجرد والمطلق، دون محاولة فهم المتغيرات، هذه المتغيرات، بدلا من انتظار نتائجها. فالعولمة فى النهاية لا تعنى بالضرورة أحادية الثقافة، بقدر ما تعنى إطاراً مشتركاً تتفاعل من خلاله ثقافات الشعوب فى هذا العالم، أى تلك الثقافات المرنة التى تحاول المشاركة وتتقبل التحول دون عقد أو أوهام فى سيادة عالمية أو هيمنة ثقافية ليس هناك ما يبررها خارج الذهن المُشتغل بها (انظر: تركى الحمد: "الثقافة العربية أمام تحديات التغيير". لندن: دار الساقى، ١٩٩٣).

فالعولمة لا تعنى القضاء على الثقافة اليابانية مثلاً، طالما أن الثقافة اليابانية تملك بذور الحياة فى طياتها، بقدر ما تعنى، أى العولمة، مشاركة الثقافة اليابانية فى الإطار الثقافى العالمى المتكون، بغض النظر عن المصدر التاريخى، والبيئة الاجتماعية، والأساس المعرفى الذى نشأ فيه مثل هذا الاطار. فإذا كانت الثقافة اليابانية قادرة على المشاركة فى مثل هذا الإطار، فهى باقية ومزدهرة، وإن كان العكس، فإن الضمور هو المآل، والملوم هنا ليس العولمة بذاتها، بقدر ما هو عدم قدرة الثقافة الذاتية -محل النقاش- على التفاعل والمشاركة من خلال بناها الداخلية. فالعولمة ليست شراً كلها، بل هى لاخير ولاشر بذاتها، ولكنها تكون كذلك وفق الطريقة التى يُتعامل معها وبها.

إن للزمن جلالاً أيما جلال، فأين هو الذى يستطيع الوقوف أمام أطلال الماضى - وهى أطلال- هازئاً ساخراً؟ أين هو الذى يستطيع أن يعبث بجثث الموتى كما يعبث بقطع من الصخر الجماد؟ إنَّ أوغل الماديين فى النزعة المادية لايملك إلا أن يتأثر بجلال القدم، برغم علمه التام أن القدم ينبغى أن ينقص من قيمة الشىء لا أن يزيدها، لو كان الأمر كله أمر مادة أو منفعة؟ (زكى نجيب محمود: "تجديد الفكر العربى". بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨، ص ص٥٢-٥٣).

هاجس الهوية:

حديث الهوية حديث ذو شجون، خاصة فى منطقة ممزقة بين تيارات الحاضر والماضى، مثل منطقتنا العربية والإسلامية، التى تعيش فى حالة من «الشيزوفرانيا

الابستمولوچية»، والتمزق بين «التاريخانية والترميزية»، وفق تعبيرات «داريوش شايغان»، وما ينتج عن ذلك من تشتت فى مفهوم الهوية ذاته (داريوش شايجان: "أوهام الهوية". لندن: دار الساقى، ١٩٩٣، ص٨٨). فنحن نعيش فى حالة من التمزق بين «حالتين»، أو مستويين من أنماط الهوية، إن صح التعبير، أحدهما: هوية نموذجية متعالية ومتسامية، بل ومقدسة فى الذهن، والآخر: هوية عملية، بل ومدنسة فى الذهن رغم الممارسة، ونحن بين الحالتين مذبذبون. ولذلك، وحين مناقشة إشكالية الهوية، لابد من التمييز بين هاتين الحالتين أو المستويين وطرح السؤال حول ماهية الهوية، قبل مناقشة أى سؤال آخر متعلق بها، مثل المحافظة عليها وحمايتها ونحو ذلك من أسئلة ما زلنا نخوض فيها منذ أن اكتشفنا الغرب، أو اكتشفنا هو، لأول مرة فى العصر الحديث، وحتى أصبح حديث العولمة هو الأعلى صوتاً هذه الأيام.

الهوية المتعالية والهوية الممارسة. يقول «زكى نجيب محمود»: «حين تكون الثقافة المعينة مناسبة فى عروق الناس مع دمائهم، فحياتهم هى ثقافتهم وثقافتهم هى حياتهم، لا حين تنسلخ عن الحياة ليضطلع بها محترفون يطلقون على أنفسهم اسم المثقفين، ولايحدث انسلاخ كهذا -فيما أظن- إلا حين تكون الثقافة وافدة إلى الناس من الخارج، لا منبثقة من نفوسهم...» (زكى نجيب محمود، مرجع سابق، ص٧١).

ووفقاً للاقتباس السابق، لو سألت أحد العامة سؤالاً بسيطاً: «من أنت؟»، لما وجد مشكلة فى الإجابة، سيقول لك: أنا فلان ابن فلان، من العائلة أو القبيلة أو الفئة أو الطائفة الفلانية، أعمل فى العمل الفلانى، من الدولة الفلانية، عربى اللغة، مسلم الدين، وهكذا. ولو سألت هذا العامى عن فلان من الناس، لأعطاك بالإضافة إلى المعلومات السابقة، معلومات عن آراء وسلوك ومزايا الشخص المتحدث عنه. المسألة واضحة ومحسومة جداً بالنسبة لهذا العامى، والهوية لاتشكل أى إشكالية أو أحجية أو معضلة بالنسبة له، فهو يمارسها فى حياته اليومية، ويكتسبها من المجتمع الذى يعيش فيه، وبالتالى فهى ليست هاجساً، أو من المفكَّر فيه بالنسبة له، طالما أنها ممارسة يومية معتادة.

ولو سألت «مثقفاً» السؤال ذاته، سواء عن نفسه أو غيره، لدخل معك فى دهاليز التاريخ والسياسة والاجتماع وعلم النفس، والتحليل النفسى والضمير الجمعى وفلسفة

التاريخ، وغير ذلك. ولو كان هذا المثقف «مؤدلجاً» بحدة، لوردت فى الإجابة مفردات الأمة الخالدة وأمة الوسط وما يجب أن يُفعل ولايُفعل، وغير ذلك. والخاتمة دائماً تكون فى إعطاء جواب نموذجى ومجرد لما هى الهوية وما يجب أن تكون عليه، والثقافة الذاتية ومحدداتها المفارقة والمتسامية.

العامى يعطيك إجابة بسيطة لما هو ممارس فعلاً دون تفكير، والمثقف، باختلاف المشارب الفكرية والأيديولوچية، يعطيك وضعاً نموذجياً يتميز بالثبات والديمومة، قد لايكون ممارساً فى واقع الحال، حتى من المثقف ذاته، الذى قد يحدد وينمذج تجريدياً، ولكنه حين يترك النشاط الذهنى البحت، يمارس ثقافة معيشة مختلفة كل الاختلاف. فالهوية هنا تفترض: «ثباتاً فى الحال ووحدة فى المبتدأ والمآل. وهى تنحو بالتالى، حين يؤخذ بها على أنها غاية، غاية متحققة، إلى سحق ما يعددها وغمر ما يخرج عنها أو ما يطبعها بطابع الاحتمال ويقدمها على أنها مشروع وموضوع ابتكار» (أحمد بيضون: «هجاس الهوية»، مجلة مواقف، العدد٦٧).

فالعامى لايفكر فى «الأنا» و«النحن»، لأنه يمارسهما فعلاً، ولا تشكلان قضية بالنسبة له. أما المثقف العربى فقد جعل من مسألة الهوية والذاتية، وما يتفرع عنها من مفردات ومفاهيم ملازمة، أزمة الأزمات، وإشكالية الإشكاليات لأمة «مفترضة» ليس بالضرورة أن تكون الأمة ذاتها القائمة على أرض الواقع، و«جماعة» غالباً لاتوجد إلا فى ذهن من يفكر فيها دون وجود حقيقى خارج العقل الذى يفكر بها ويقولبها وفق نظرة ذاتية أو ثقافية أو أيديولوچية خاصة. هذا لايعنى نفى الأمة، ووجود الجماعة، ولكنه يعنى ضرورة الفصل بين مكونات الجماعة فى واقع الحال، التى هى مجموعة من الأفراد فى حال من الحركة والتغير، وبين الجماعة فى الذهن، التى هى مفهوم مجرد متعال وثابت. ويختلف المثقف العربى فى هذا المجال، عن المثقف الغربى مثلاً، فى كون الأول، أى المثقف العربى، يحاول بناء مفاهيمه وفق قناعات ذهنية وفكرية ذاتية، فيما يحاول الثانى، أى المثقف الغربى، بناء ذات المفاهيم بناءً على دراسة موضوعية لمكونات الخارج وسيرورتها التاريخية والاجتماعية، قبل أن يضفى عليها منظومته الفكرية الخاصة. فالقضية ليست فى كون التجريد جيداً أو سيئاً، بقدر ما هى فى الأسس التى يقوم عليها التفكير المجرد.

فالهوية مفهوم ذهنى قبل أن تكون وجوداً محسوساً، وقد توصلت حلقة دراسية فرنسية حول هذا الموضوع إلى «أن الهوية ضرب من البؤرة الوهمية التى لا غنى عن الرجوع إليها من أجل تفسير عدد من الأمور، لكن ذلك لايعنى أن لها -بحد ذاتها- وجوداً فعلياً (حسن قبيسى: «هوية فى منزلة الصغر»، مجلة مواقف، العدد٦٧). ولذلك نجد أن «هاجس الهوية» موجود عند المشتغلين بالتجريد الذهنى، ولكنه غير موجود عند من يمارس الحياة الفعلية، أى الإنسان العادى. ويزداد هذا الهاجس، أو هو ينبثق بكل أبعاده، فى أوقات الأزمات والهزائم التى تمر على الجماعة (أمة أو دولة أو مجتمعاً أو غير ذلك)، وخاصة عندما تعتقد هذه الجماعة أنها ذات إرث تاريخى معين، ودور عالمى ينبثق من ذلك الإرث التاريخى، وأن هذا الإرث وذلك الدور مهددان بهيمنة هوية أخرى وانتشار ثقافتها. فلم يكن مثلاً فى فرنسا أو بريطانيا أو ألمانيا أزمة هوية وأزمة ثقافة وطنية مهددة قبل انحسار الدور العالمى لهذه الدول، وانحسار أثرها الثقافى فى مقابل الثقافة البراجماتية التقنية الأمريكية المكتسحة عالمياً. إنها «الأنا» الجماعية النموذجية، كما يعبر عنها مثقفو الجماعة، عند الإحساس بانحسار هيمنتها فى مقابل «أنا» جماعية أخرى، وذلك كعملية تاريخية مفهومة وقابلة للتفسير موضوعياً، ولكنها غير مقبولة من الأنا المهزومة ذاتياً، والتى تحاول استخدام كل آليات الدفاع الذاتى لدرء الخطر القادم أو المهيمن، حتى لو كان هناك قناعة أن ما يجرى هو عملية تاريخية لابد منها، وذلك مثل عجوز قد اجتاز مرحلة الشباب ولكنه لا يريد الاعتراف بذلك، مع قناعته بعجزه، فتراه يلجأ للمقويات المنتقاة لعلها تجعله قادراً على فعل ما يفعل الشباب، ولكن لايصلح العطار ما أفسد الدهر كما يقال.

وموضوع الهوية يقود إلى مناقشة موضوع على صلة وثيقة، أو هما شيءٌ واحدٌ فى الحقيقة، ألا وهو موضوع الثقافة.

تفاعل الثقافات وصراعها:

الثقافة **Culture**، بكل بساطة، هى فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود من حولها. فهى مجمل العقائد والقناعات المطلقة التى تؤمن بها جماعة ما، والتى تمنح «المعنى» للأشياء (المحايدة فى الأصل) من حولها، وما ينبثق عن ذلك من سلوك

وعلاقات ومعرفة. والثقافة بهذا المعنى، هى التى تمنح حضارة معينة Civilization شكلها و«نكهتها» الخاصة التى تميزها عن غيرها من الحضارات، رغم أن جوهر الحضارات الإنسانية واحد، ألا وهو عمارة الأرض أو «الخلافة فى الأرض»، إذا استخدمنا مفاهيم قرآنية، أو «العمران البشرى» إذا استخدمنا مفاهيم خلدونية.

فالثقافة هى «الأسلوب» الذى يتم به العمران أو الاستخلاف أو إقامة الحضارة والمدنية، من حيث هو انعكاس للفلسفة المعيشة للجماعة المنشئة للحضارة. ومن خلال هذا الأسلوب، يمكننا تصنيف الحضارات، مثلاً هذه حضارة عربية إسلامية، وتلك صينية أو غربية أو شرقية، وهكذا. والحضارة السائدة فى لحظة تاريخية معينة، عبارة عن تجسد للجهد الإنسانى فى عمارة الأرض فى أعلى مراحله.

ويمكن القول: إن الثقافة بهذا المعنى، هى «وعى الجماعة بذاتها»، أو هى «روح الجماعة»، إذا استخدمنا مفاهيم هيجلية. وبالتالى فهى مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمفاهيم الهوية والذاتية والخصوصية، ونحو ذلك من مفاهيم. (داريوش شايجان: «النفس المبتورة: هاجس الغرب فى مجتمعاتنا». لندن: دار الساقى، ١٩٩١، الفصل الرابع خاصة). وبصفتها مقولات مطلقة، فهى المعيار الذى من خلاله يحكم الإنسان على الآخرين، أفراداً وجماعات، من حيث مسألة «الصح» و«الخطأ»، أو «مع» أو «ضد»، ولا وسط لذلك. (انظر فى ذلك: على الوردى: «مهزلة العقل البشرى». لندن: دار كوفان، ١٩٩٤. انظر له أيضاً: «وعاظ السلاطين». لندن: دار كوفان، ١٩٩٥). ومن هنا يمكن أن نفهم مقولة «ألبرت اينشتين» إن: «شطر الذرة وتجزئتها أسهل من اقتلاع حكم مسبق من عقل الإنسان». (أوردها شايجان فى: «أوهام الهوية»، ص١١٠). وينطبق هذا الحكم إلى حد كبير على الأفراد فى تباينهم، وصولاً إلى الثقافة العامة للجماعة الكلية، مروراً بالثقافات الفرعية Subcultures داخل الجماعة الواحدة.

ومن هذا المنطلق كان التوتر فى العلاقة بين الثقافات، المتزامنة والمتعاقبة، والجماعات التى تمثلها، من حيث الصراع ورفض الآخر. ولكن رغم ذلك، فإن الثقافات متداخلة ومتلاحقة ومتفاعلة تاريخياً، رغم إطار الصراع السياسى والأيديولوچى الذى تكون فيه خلال فترات تاريخية معينة.

تفاعل الثقافات: إذا كان جوهر الحضارات واحداً، وهو عمارة الأرض، فإن الثقافات بطبيعتها مختلفة لأنها ذات علاقة بأسلوب الحياة وفلسفة الفرد والجماعة، ولذلك كان لابد أن تختلف. فإذا كان الأفراد فى الجماعة الواحدة، وفى العائلة الواحدة، يختلفون فى أساليب حياتهم، وكانت الجماعات الصغرى فى الجماعة الكبرى تختلف فى ثقافاتها الفرعية، فإن الجماعات الكبرى لابد أن تكون مختلفة بالضرورة فى فلسفتها وأسلوب حياتها. ولكن هذه التعددية تحتوى فى داخلها على نوع من الوحدة أو الكلية الجامعة، وذلك مثل اختلاف أصابع الكف فى إطار يد واحدة. فالأفراد فى اختلافهم إنما ينتمون إلى جماعة فرعية معينة، عرقية أو دينية أو مهنية مثلاً، ذات ثقافة فرعية مشتركة. والجماعات الصغرى تنتمى إلى جماعة أكبر، وطن أو أمة أو مجتمع مثلاً، مؤطرة بخطوط ثقافية عامة ومشتركة. ودفع مثل هذا التحليل إلى خاتمته المنطقية، يوجب القول إن الجماعات الكبرى ذاتها تنتمى إلى جماعة أكبر أيضاً هى الجماعة الإنسانية، وثقافة ذات خطوط مشتركة هى الثقافة التاريخية للإنسان بصفتها التراكم غير المحسوس للثقافات الخاصة. وإذا كانت الثقافات تعددية الطابع، فإنها غير منعزلة أو متصارعة تاريخياً، كما يبدو حين النظر إلى المسألة سياسياً أو أيديولوچياً. فهى تتلاقح وتتفاعل، غالباً بشكل غير محسوس، بطرق متعددة، لعل أبرزها طريقتان، هما: الغلبة العسكرية، وانتقال المنجزات المادية لحضارة معينة.

أولاً: الغلبة العسكرية. يقول ابن خلدون: «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب فى ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه...» (عبدالرحمن بن خلدون: «المقدمة». بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨٢، ص ص٢٥٨-٢٥٩). ما يصفه ابن خلدون هنا هو لب التفاعل الثقافى بين الجماعات عن طريق الغلبة العسكرية، التى وإن كانت تثير آليات الذات والهوية للوعى بذاتها والدفاع عما تعتقده جوهرها، إلا أنها طريقة غير محسوسة، ويومية التفاعل، من طرق تلاقح الثقافات. وإذا كان تحليل ابن خلدون لايحتاج إلى مزيد من شرح، فإن ما يحتاج إلى إيضاح هو أنه حتى الغالب تنتقل إليه مؤثرات ثقافية من المغلوب، خاصة إذا كان المغلوب ينتمى إلى حضارة دارسة، ذات سيادة سابقة، أكثر تعقيداً من حضارة الغالب. ففى

هذه الحالة، تستوعب حضارة المغلوب المنتصرين عسكرياً بشكل يكاد يكون كاملاً، وذلك كما هو حال «قبائل الهون» مع الثقافة الرومانية المسيحية بعد سقوط روما، وكما هو حال «قبائل التتار» مع الثقافة العربية الإسلامية فى المناطق التى غزوها وانتصروا على أهلها. وفى كل الأحوال، فإن الغالب عسكرياً، حتى وإن انتمى إلى حضارة أكثر تعقيداً من الحضارة الدارسة، أو حضارة فى طور الصعود، فإنه يستوعب أجزاءً كثيرة من ثقافة المغلوب، ومثل ذلك الرومان والإغريق، والصليبيون والعرب، والعرب المسلمون والبلاد المفتوحة.

ثانياً: انتقال المنجزات المادية. يقول أحد الباحثين «الموقف السائد فى البلدان الإسلامية من التقنية .منذ القرن التاسع عشر هو، تقريباً، التالى: لنأخذ التقنية الآتية إلينا من أوروبا ولكن، لنحذر الفكر الاستلابى الذى يحملها. كان ذلك، بلاشك، مبرراً لو لم ينطو هذا التمنى الماهوى على تناقضات بنيوية».(شايجان. "أوهام الهوية"، ص٧٠). هذه التناقضات البنيوية هى بالضبط ما يخولنا الحكم بانتقال المؤثرات الثقافية مع المنجزات المادية.

فالمنجز الحضارى المادى، مهما صغر وقلّت قيمته، ليس مجرد سلعة أو كتلة مادية محايدة، ولكنه تجسد وتشيؤ «للفلسفة» والثقافة التى أنتجته بداية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن المنجز الحضارى المادى المنتقل من بيئته إلى بيئة أخرى، لابد أن يخلق فى النهاية ظروفاً ثقافية معينة لتسهيل عملية حركته والاستفادة منه. فالسيارة مثلاً، هذه الآلة التى نعتبرها اليوم وسيلة نقل معتادة، هى وغيرها من وسائل النقل والمواصلات تجسد فلسفة وثقافة معينة يمكن إيجازها بكلمات «أسرع» و«أسهل» و«أمتع»، فى مقابل فلسفة وثقافة تقول: «كل تأخيرة وفيها خيرة»، و«هى الدنيا طارت»، .ونحو ذلك. وعندما تنتقل هذه السيارة إلى بيئة غير التى أنتجتها، فلابد أن تشاد لها الشوارع الفسيحة، وفى ذلك قضاء على النمط التقليدى من المدن والقرى، لتتحول إلى مدن شبيهة بالمدن التى أتت منها، وذاك يعنى انقلاباً اجتماعياً وثقافياً فى ذات الوقت، حتى وإن أخذ هذا الانقلاب شكلاً تقليدياً مستنداً إلى الهوية والثقافة المتعالية الخاصة. يقول أحد دارسى ظاهرة الإسلام السياسى (الإسلاموية) المعاصرة:

«من هم مناضلو الإسلام السياسى المعاصر؟ الواقع أننا نجد الثوابت إياها قائمة من المغرب إلى الملايو (ماليزيا). فكوادر الأحزاب الإسلاميون تتشكل من مثقفين شبان، تلقوا إعدادهم وتأهيلهم فى المدارس الحكومية ذات البرامج المغربة، وهم ينحدرون، فى الغالب، من أسر حديثة العهد بالتمدن. وفى الجامعة، يجند الإسلاميون محازبيهم فى كليات عملية كالهندسة أكثر مما يفعلون فى الكليات النظرية ككلية الفلسفة -اللهم إلا استثناء واحداً: هو نور المعلمين.. فالإسلامويون يجندون محازبيهم من أوساط المثقفين، ومن الأوساط المدينية. إنهم مجموعة حديثة، من وجهة نظر الاجتماعيات، لأنهم يتحدرون من القطاعات الحديثة فى المجتمع. فالإسلاموية ليست رد فعل ضد تحديث المجتمعات المسلمة، بل هى نتاج هذا التحديث... وما يقدمه هؤلاء إلى مقهورى أو «مستضعفى» جميع البلدان، هو الحلم بالوصول إلى عالم التنمية والاستهلاك الذى استبعدوا منه. بلى، الإسلاموية هى الشريعة زائد الكهرباء... ولهذا فإن الثورة بالنسبة إلى هؤلاء، هى بمثابة ترق اجتماعى. وهى تتم باسم المجتمع المدنى، أو الأمة الإسلامية... (أوليفيه رواً: «تجربة الإسلام السياسى». لندن: دار الساقى، ١٩٩٤، ص ص٥٤-٥٧)».

المراد قوله هنا، هو: إن المنجز الحضارى المادى عندما ينتقل من مكان إلى مكان، فإنه ينقل معه ثقافته الخاصة، وفلسفة الجماعة التى أنجزته عاجلاً أو آجلاً. وعلى ذلك، فإن التعامل مع منجز حضارى معين يستوجب استيعاباً للثقافة والفلسفة التى تقف وراء ذلك المنجز، ومحاولة استيعاب هذه الفلسفة فى النسيج الثقافى المحلى. بغير ذلك، فإن المنجز سوف يخلق فى النهاية ثقافته الخاصة، فى ذات الوقت الذى يركز فيه على الثقافة المحلية «النموذجية»، وفق تصور نمطى معين، مما يولد ازدواجية ثقافية شبيهة بحكاية الغراب والحمامة -وهى ذات التناقض البنيوى الذى يتحدث عنه «شايجان» فى اقتباس سابق- لاتلبث أن تنتهى لغير صالح الثقافة المحلية بعد طول معاناة كان المجتمع فى غنى عنها. ولعل فى الازدواجية الثقافية الواضحة فى مجتمعات الخليج ما بعد النفط، خير مثال على هذه النقطة. (للتوسع، انظر: تركى الحمد: «دراسات أيديولوجية فى الحالة العربية». بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١).

ولعل فيما سبق من تحليل، بعض تفسير لنجاح بعض الدول فى الانخراط فى تقنية العصر وثقافته، وفشل البعض الآخر أو تأخره على أقل تقدير. فالناجح هو الذى

استطاع استيعاب ثقافة المنجز الحضارى الذى استقدمه، بحيث أصبحت هذه الثقافة جزءاً من نسيج الثقافة الذاتية، كما اليابان مثلاً، والفاشل هو الذى حاول استقدام المنجز دون خلفيته الثقافية والفلسفية، فى تركيز هوسى على ثقافة ذاتية نمطية قد لاتكون معيشة أو ممارسة فعلاً.

وسواء تفاعلت الثقافات وفق هذه الطريقة أو تلك، فإن ذلك لايعنى «مسخ» إحداها لصالح الأخرى، إذ إن النتيجة النهائية دائماً ما تكون نمطًا ثقافيًا جديداً يعبر عن كل العناصر الثقافية الداخلة فيه، وذلك على افتراض أننا نتحدث عن الثقافة بصفتها فعلاً تاريخياً متغيراً، وليس كيانًا مجرداً من مقولات مفارقة لعوامل الزمان والمكان. فاليابانى أو الكورى لايزال يابانياً أو كورياً، رغم كل المؤثرات الثقافية التى دخلت فى الثقافة الذاتية لكل منهما.

قد يتحدث البعض «أيديولوچياً» عن مسائل مثل «التبعية» الفكرية والثقافية، والغزو الفكرى، ونحو ذلك من مسائل قائمة على تصور «انعزالى»، أو موقف ذاتى أو أيديولوچى مفرط فى عدم تاريخيته من الثقافة الذاتية بصفتها ذات فرادة أو خصوصية يجب المحافظة عليها، وفق مفهوم نمطى ثابت للمسألة الثقافية. ولكن الحديث هنا هو حديث تاريخى، يحاول أن يكون موضوعياً قدر الإمكان، لاعلاقة له بالمواقف الذاتية الآنية، أو تلك المواقف المحددة بمرجعية أيديولوچية معينة، أو تلك القائمة على آلية الاختزال والانتقاء للوصول إلى نتائج محددة مسبقاً. وفى هذا المجال، هناك «حكمة» للشاعر الأمريكى «إيمرسون» يقول فيها ما معناه: «أن تأكل بقرة لايعنى أن تتحول إلى بقرة...». نعم، عندما تأكل البقرة قد تصاب بعسر هضم، وقد تصاب بوعكة صحية إن لم تكن معتاداً على لحم البقر، ولكن إذا كان «الجسم صحيحاً» من الأساس، فإنه بالتالى سوف يهضم البقرة وينتهى عسر الهضم، حين يتمثلها الجسم فى نسيجه الخاص، أما إذا كان «الجسم عليلاً» من الأساس، فإن كل طعام سوف يكون علة عليه، وليس له إلا الاكتفاء بالمسلوق من الطعام، فى محاولة لتأخير ساعة الموت القادمة لاشك فيها. والثقافات عموماً مثل الأجساد، فيها العليل غير القادر على هضم أى شىء ومآله الموت برغم محاولات الإنعاش، مثل ثقافة هنود أمريكا، وفيه الصحيح القادر على «هضم الزلط» إذا أعطى الفرصة وأبعدت عنه الوصاية الفوقية

التى تعامله كطفل لاتريد له النمو، مثل ثقافتنا العربية الإسلامية، المحددة نموذجياً وليس عملياً.

فى الثقافة الذاتية:

عند الحديث عن «الهوية»، كان هناك تفرقة بين الهوية كمتغير تاريخى واجتماعى، وبين الهوية كنموذج متعال لايعترف بالتغير والتحول. وحين نتحدث عن الهوية والثقافة العربية الإسلامية، على افتراض أنها هويتنا الذاتية المتفق عليها عند مختلف الأطراف بصفتها الحدود القصوى للهوية، ومؤطِّر الثقافة الذاتية، فماذا نقصد بهذه الهوية وتلك الثقافة؟

دائماً نتحدث عن هويتنا وثقافتنا «العربية الإسلامية»، فهل مثل هذه الهوية وتلك الثقافة معروفة بالضبط، حتى عند المتحدثين عنها، عند التحليل التفصيلى - إن صح التعبير؟ عن أية ثقافة نتحدث فى هذا المجال؟ أهى الثقافة الشعبية التى يمارسها العامة، أم هى تلك النصوص التراثية المنتقاة من قبل الفقهاء؟ أهى ما يتحدث عنه المثقف وفق نظرة فلسفية متسامية؟ أم ما يمارسه المثقف ذاته عندما يترك برجه العاجى ويبتلعه تيار الحياة اليومية؟ أهى الثقافة «القومية» الشاملة، أم الثقافات «الوطنية» المتعددة؟ وحتى هذه «الثقافة القومية» الشاملة: من يحددها؟ أهو الفقيه أم السياسى أم الأيديولوچى أم الفيلسوف، السلطة أم المجتمع، المثقف أم العامى، المجرد أم المحسوس، التاريخ أم النص؟ وكل ذلك يدفعنا دفعاً إلى طرح السؤال الذى أعتقد أننا نتحاشاه جميعاً: هل هناك «فعلاً» كيان متماسك متعال يمكن إدراكه يسمى باسم «الثقافة العربية الإسلامية»؟ لو طرح هذا السؤال على «جمع» معين، لكانت الإجابة بالإيجاب المطلق، ولكن كل «جماعة» من ذلك الجمع سوف تكون لها إجابتها المطلقة الخاصة. فإجابة الفقيه السُّنىّ لن تكون هى ذاتها إجابة الفقيه المعارض. وإن كانت الإجابة واحدة، فلن يكون التفسير بالضرورة واحداً. وإجابة «القوموى» سوف تختلف حتماً عن إجابة «الإسلاموى»، وإجابة «المستنير» سوف تختلف عن إجابة «التقليدى»، وإجابة «حسين مروة» فى نزعاته المادية، سوف تختلف عن إجابة «محمد أبوزهرة» فى أصوليته الفقهية، بالقدر نفسه الذى تختلف فيه إجابة «الطيب تزينى» عن إجابة «محمد

الغزالى»، ناهيك عن الاختلاف فى إجابات الإسلامويين فيما بين بعضهم البعض، فى مقابل إجابات القومويين والليبراليين والعلمانيين فيما بينهم، وعلى ذلك يمكن القياس. وكل ذلك فى كِفة، وما يمارس فعلاً فى كِفة أخرى. إنه الصرا ع الدائم بين «التعالى» المفترض، والنمذجة المجردة، مهما كانت مصادرها الإبستمولوجية والأيديولوجية، وبين «التاريخ» المعيش. يقول باحث فى الإشكالية الثقافية:

« ...إن الإنسان يتعامل ويتفاعل مع محيطه، الطبيعى والاجتماعى، من خلال وسيط هو الذهن وما ينتجه هذا الذهن، على امتداد الزمان والمكان، من تصورات ومفاهيم وقيم وأحكام، والتى تشكل فى تراكمها ما نسميه بالثقافة... ولكن الإشكالية تنبع من أن الإنسان، فرداً أو جماعة، ينحو فى كثير من الأحيان إلى تقديس الكلمات والمفاهيم والمصطلحات وإعطائها بُعداً ثابتاً بحيث تتحول مثل هذه المفاهيم والمصطلحات والتصورات والأحكام إلى قيد على الإدراك ومن ثم فى الحكم على الأشياء والعلاقات، وبذلك فإن الوسيط الذى يقف بين الذهن والموضوع يتحول إلى نوع من الحجاب أو الستار مما يؤدى إلى تعطل الفاعلية الإنسانية فى الفعل الحضارى الذى هو بكل بساطة إدراك العالم والسيطرة عليه...» (تركى الحمد: "الثقافة العربية". مصدر سابق، ص ص ١٩-٢٠).

هل يعنى ذلك أن الأمور متروكة على أعنتها، بمعنى انتفاء كل ما هو ثابت فى أى ثقافة؟ ليست المسألة بهذا الشكل، ولكنها تعنى انتفاء «التعالى» والمفارقة لما هو فى حقيقته تاريخى متحول. وانتفاء التعالى لايعنى عدم محاولة فرضه، بل إن هذه المحاولة هى التى «تفرمل» الحركة التاريخية للثقافة وتجعلها فى النهاية غير قادرة على مواجهة متغيرات الزمان والمكان، ومن ثم خطر الاندثار، وهنا تثور هواجس الهوية والذاتية ونحوها، كما هو حاصل فى عالمنا العربى والإسلامى اليوم. وكل ذلك يقود إلى مناقشة مسألة الثابت الثقافى والمتغير التاريخى والعلاقة بينهما.

الثابت والمتحول: يعرِّف «أدونيس» الثابت فى إطار الثقافة العربية بأنه: «الفكر الذى ينهض على النص، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه، استناداً إلى ذلك، سلطة

معرفية». ويعرِّف المتحول بأنه: «إما الفكر الذى ينهض، هو أيضاً، على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجدده، وإما أنه الفكر الذى لايرى فى النص أية مرجعية، ويعتمد أساساً على العقل لا النقل» (أدونيس: "الثابت والمتحول: بحث فى الإبداع والاتباع عند العرب". لندن: دار الساقى، ١٩٩٤، ص ص ١٣-١٤).

ما يتحدث عنه أدونيس هنا هو بالضبط ما نعنيه حين الحديث عن التسامى والنمذجة من جهة، والتاريخية والتحول من جهة أخرى، والعلاقة بينهما. ولكن أدونيس يتحدث عن النص، بصفته مرجعية فى حال الثبات والتحول (ثبات معنى النص أو تأويله أو إلغائه)، أما الحديث هنا فهو عن حركة المجتمع، مع الاختلاف فى مفهوم الثقافة، من حيث حصرها فى نص مهيمن، أو يراد له أن يكون مهيمناً، أو النظر إليها من حيث هى الحياة ذاتها.

ففى كل مجتمع، هناك نوع من الثنائية فى النسق الثقافى هى ثنائية الثابت والمتحول. هذه الثنائية هى تقسيم معرفى نموذجى الهدف منه الإيضاح التجريدى، وإلا فإن الواقع ذاته لايعرف التقسيمات ذات الحدود الواضحة، فكل شىء متداخل ومترابط بشكل «شبكى»، إن صح التعبير. والمقصود بالثابت فى ثقافة ما، هو تلك المجموعة من القيم والمبادئ والمسلمات ومنطلقات السلوك التى تعطى للجماعة أسلوبها الخاص فى الحياة، وتمنحها الشخصية المختلفة التى تفرقها عن غيرها من جماعات وثقافات. أما المتحول فى الثقافة، فهو تلك المجموعة المتكونة من القيم ومنطلقات السلوك المرتبطة بحركة الجماعة وسلوكها. أى أن الثابت فى الثقافة هو محورها الذى تدور حوله ويميزها عن الثقافات الأخرى، إذا افترضنا مع «رينيه جيرار» أن أى نظام ثقافى هو نهج من الاختلافات المنسقة (رينيه جيرار: «العنف والمقدس». دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٢، ص. ٦٧)، مما يمكننا من وصف هذه الثقافة بالعربية الإسلامية، وتلك بالغربية، وهكذا.

أما المتحول، فهو أنماط السلوك والقيم «المكتسبة» بشكل مستمر من شتى المصادر، سواء كانت تلك المصادر هى ضرورات الحياة، أو نتيجة تداخل وتلاقح الثقافات والحضارات. والعلاقة بين الثابت والمتحول فى الثقافات هى عبارة عن تداخل

لايمكن تبين حدوده فى نسيج واحد، وذلك مثل مثال ايمرسون عن البقرة وأكلها، فنحن حقيقة لا نستطيع تحديد مكان البقرة فى الجسم بعد هضمها، إذ إنها أصبحت جزءاً من نسيج ذاك الجسم. فالجانب الثابت من الثقافة يقوم بهضم الجانب المتحول ويمنحه صورته ومضمونه. والجانب المتحول يقوم بتغيير مضامين قيم ومبادئ الجانب الثابت، وإن لم يمس الإطار العام للقيمة، وذلك على افتراض أن ذات الثقافة قادرة على التفاعل الحى مع المحيط. ولعل فى ضرب المثال توضيح للصورة أكثر.

فعندما «وفدت» البوذية إلى اليابان، لم تحول اليابان إلى صين مشوهة، بل إن ديانة «الشنتو» اليابانية استوعبت الديانة الجديدة لتجعل منها بوذية يابانية بخصائص قومية وثقافية خاصة، رغم أن البوذية ذات مصدر هندى فى الأساس، ولكنها اكتسبت المعالم القومية للبلاد التى حلت بها (اينازو نيتوبى: «البوشيدو: المكونات التقليدية للثقافة اليابانية». القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص ص ١٣-١٤). وبهذا المنطق والإجراء ذاته استوعبت اليابان الثقافة التقنية المعاصرة، والقيم الغربية عموماً، ولكنها هضمتها بحيث أعطتها النكهة اليابانية الخاصة. فالتضحية والولاء وروح الجماعة، تعتبر من القيم الرئيسة فى الثقافة التقليدية اليابانية، وهى من القيم الثابتة لوجودها الدائم فى نسيج الثقافة اليابانية قديماً وحديثاً. ولكن كونها قيمة ثابتة لايعنى الجمود والسكون. فإذا كانت التضحية والولاء قد ارتبطت فى السابق بالإمبراطور والنظام الإقطاعى اليابانى وأسياده، وجماعات الساموراى مثلاً، فإنها اليوم مرتبطة بالوطن والعمل، وهى قيم جديدة، بغض النظر عن مصادرها، بحيث تغيرت العلاقة التقليدية وظاهر السلوك والغاية، أما جوهر السلوك وبنية القيمة، فقد بقيا ثابتين، وذلك ما يجعل من اليابان يابانا فى الماضى والحاضر رغم كل التحولات الجذرية والمتغيرات التاريخية.

وبالنسبة لمجالنا الثقافى، فإنه إذا كانت «الحرية» بالمعنى الحسى، مثلاً، أحد مكونات العربى القديم، قبل الإسلام وبعده، فإن ذلك لايعنى أن تبقى على ذات المضمون، وإن كانت من الثوابت. فإذا كانت الحرية بالأمس لاتعنى أكثر من «انتفاء الرق»، فالحر هو من لم يكن عبداً رقيقاً، وفق مفهوم الحرية فى الثقافة العربية التقليدية، فإنها اليوم تعنى خلاف ذلك بعد انتهاء الرق والرقيق. فقد تكون ذات

مضامين سياسية أو حقوقية أو فلسفية، وذلك يختلف اختلافاً كبيراً عن الحرية بالمعنى الحسى عند العربى القديم. وعندما قال عمر بن الخطاب -رضى الله عنه- مقولته الشهيرة: «كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، لم يكن يعنى أكثر من ثنائية الرقيق/ الحر، ولكنه كان يعبر عن قيمة من قيم الثقافة العربية عموماً، التى من الممكن الاستناد إليها لإعطاء مضمون مختلف يستوعب ما حدث من تغيرات وتطورات فى معنى الحرية، بغض النظر عن مصدر هذه التطورات، فالمهم هو قدرة الثقافة المعنية على الاستيعاب والهضم، وليس التعالى والمفارقة فى قيمتها.

ما قيل سابقاً، هو عملية تاريخية تحدث دائماً، ولابد أن تحدث، لامشكلة فى ذلك. المشكلة تظهر عندما تحاول جماعة أو سلطة معينة، استناداً إلى مفاهيم أيديولوچية أو ذاتية أو اختزالية، أو ثقافية مؤدلجة، أو أيديولوچيا مثقفنة، ووفق هاجس مَرَضى، مبالغ فيه، للحفاظ على «الهوية» أو الخصوصية الثقافية ونحو ذلك، أن تعزل نفسها وتتشبث بقيم ومبادئ ومنطلقات ونصوص تمنحها صفة الثبات والديمومة والمفارقة للزمان والمكان، وتحاول فرضها فوقياً على أساس أنها الينابيع الوحيدة للثقافة الذاتية الخالصة أو النقية، وفى ذلك معارضة لزخم الحياة ذاته، الذى هو تعددى بطبعه. وفى ذلك يقول أحد الباحثين:

«..تفترض الهوية ثباتاً فى الحال ووحدة فى المبتدأ والمآل. وهى تنحو، بالتالى، حين يؤخذ بها على أنها غاية، غاية متحققة، إلى سحق ما يعددها وغمر ما يخرج عنها أو ما يطبعها بطابع الاحتمال ويقدمها على أنها مشروع وموضوع ابتكار... حين كنا نقول: الوحدة أو الأمة أو الجماهير أو العرب أو الإسلام، كنا نأخذ هذا كله فى حالته المثلى، من حالة نجاز نفترضها له، ماثلة فى سماء ما، علينا أن نلحق بها وأن نكونها على الفور، وذلك بالخروج، على الفور، من كل ما يخالفها أو يعدوها، أى، على التقريب، من كل وجود راهن، متحصل لنا... فالهوية قائمة لاتحتمل بطبيعتها طعناً ولاشبهة فراغ. وهى فى الوقت عينه بعيدة عنا. مسلوبة... ففينا ما هو شعوب وقبائل، وما هو طوائف ومدن وقرى وبدو وحضر، وما هو من جهة أخرى حداثة ولغات وسلوكيات ومشاعر مستعارة، كنا ننسبه كله إلى العدو دونما حاجة إلى تمييز... ولم نتنبه إلى أن هذا يجعلنا بجماع وجودنا، ما خلا العنوان الذى هو الهوية، صناعة للعدو!... (أحمد بيضون: مرجع سابق).

والمشكلة الأكبر ليست فى خيار العزلة والرفض القائم على نظرة أحادية للهوية والثقافة الذاتية القائمة عليها، إذ إن ذلك مستحيل موضوعياً، وخاصة فى مثل العصر الذى نعيشه، عصر العولمة المتسارعة، ولكنها فى تشويه العلاقة التاريخية والحياتية بين جانبى ثقافة الجماعة حيَن الإصرار على تصور أحادى لها تجب حمايته والوصاية عليه. فالمتغيرات سوف تجد لها منفذاً مهما كانت أبراج الحماية والوصاية المفروضة مرتفعة، ولكن ذلك سوف يؤدى إلى إنتاج نمط ثقافى مشوه نتيجة الفصل التعسفى بين ما هو «ذاتى» أصيل، وبين ما هو دخيل، دون أن يكون هناك فى الحقيقة معيار واضح ومتفق عليه لما هو أصيل وما هو دخيل، إذ إن ذلك إلى الاستحالة أقرب عندما تكون الحياة هى المعيار، وليس هذا النص أو تلك السلطة؛ هذه الجماعة أو ذلك التيار.

يقول الدكتور «زكى نجيب محمود»: «إن الموقف الحضارى للأمة العربية اليوم، يتركز فى سؤالين، لو أحسنَّا الإجابة عنهما، تبدت لنا حقيقة ذلك الموقف جلية لايشوبها غموض، السؤال الأول هو: ما أهم العناصر التى نعنيها حين نتحدث عن «الشخصية العربية الأصيلة»؟ وأما السؤال الثانى فهو: ما أهم العناصر التى تتألف منها بنية الثقافة العصرية»؟ (زكى نجيب محمود: «ثقافتنا فى مواجهة العصر». بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢، ص. ٥٥). والحقيقة أن فيما يقوله فيلسوفنا الكبير، رحمه الله، تبسيط شديد للمسألة. فهو يبسط المسألة حين يرى إمكانية التحديد الدقيق لعناصر «الشخصية العربية الأصيلة»، فإذا كان من الممكن بناء «نماذج» نمطية متسامية لهذه الشخصية، فإنه من غير الممكن القبض على مختلف العناصر. فكما يذكر «عزيز العظمة»، «فالأصالة، كالذاتية والهوية والأنا، علامة تشير إلى وحدة سياسية أو ثقافية دون أن تؤدى معنى فعلياً. فليس هناك ثمة مسلم أو عربى دون إضافة ولاتحديد...» (عزيز العظمة: «الأصالة: أو سياسة الهروب من الواقع». لندن: دار الساقى، ١٩٩٢، ص. ٢٧). ومن ناحية أخرى، هل لو افترضنا أننا حددنا كل ذلك بدقة أكاديمية عالية، هل نكون قد حللنا معضلتنا الحضارية؟ لا أعتقد ذلك، لأن المسألة فى جوهرها ليست بحثاً أكاديمياً خاصاً بالنخبة، بقدر ما هى مسألة حياتية متعلقة بالعقل المعيش وما يفرزه من سلوك.

خاتمة: نحن والعولمة وثقافة العصر

الحداثة الغربية عموماً، والعولمة المعاصرة خصوصاً، وما أفرزته من ثقافة تقنية بصفة خاصة، في طريقها إلى أن تصبح ثقافة عالمية أو كونية شاملة بكل ما في الكلمة من معنى، أحببنا ذلك أو كرهنا، وافقنا أو رفضنا. فثورة الاتصالات والمعلومات المعاصرة، والاتفاقيات الدولية في السياسة والثقافة والاقتصاد، سوف تحول العالم إلى قرية ثقافية واحدة، ولن تستطيع الثقافات التقليدية أن تصنع شيئاً أمام هذه الثقافة المسلحة بوسائل وفعاليات قادرة على اختراق الغرف المغلقة والأصقاع البعيدة، ولاتصدها الحدود أو تقف جدران الحماية في وجهها. وإذا كنا قد «تأزمنا» وجودياً حين واجهنا الغرب الحديث لأول مرة في القرن الماضي، وأصابتنا رجفة خوف على هويتنا الثقافية الذاتية، واستنفرت آليات الدفاع في نواتنا، فماذا نقول اليوم وثقافة الغرب التي تعرفنا إليها في الماضي «ليست شيئاً مذكوراً مقارنة بالثقافة التقنية الجديدة ووسائلها». وسائلنا التقليدية في الحماية لم تعد تجدي، فثقافة عصر ثورة الاتصالات والمعلومات لاتعترف بالحواجز. كما أن الثقافة الذاتية، كما هي متصورة في شكلها النموذجي المتعالي المفارق، والتي نحاول حمايتها، ليست شيئاً واضحاً وملموساً، كما الثقافة المعاصرة، بل هي شيء هلامي الشكل، نخبوي الإنتاج والاستهلاك، قائم على بنية لفظية أو بيانية، أكثر منها عملية وعلمية محسوسة. وحتى لو كانت كذلك، أي واضحة المعالم والحدود، فإنها، أي ثقافتنا الذاتية، كما هي متصورة لا كما هي معيشة، تتكون من مفاهيم غير قادرة على منافسة مفاهيم الثقافة الوافدة نداً لند، ورأساً برأس؛ إذ كيف يمكن أن ينافس بيان الكلمة تقنية المعلومة، في عالم تقني الوجود. نعم، قد يكون بالإمكان نقد الحضارة التقنية المعاصرة فلسفياً وقيمياً، ولكن نقد الشيء لايكون قبل ممارسته. فتيارات ما بعد الحداثة الأوروبية جاءت بعد ممارسة الحداثة، ولذلك لايستقيم بالنسبة لنا أن ننتقد ما لم نمارس، وأن نشجب ما لم نجرب. ففرق بين نقد «ماركس» للرأسمالية مثلاً، ونقد «غاندي».

قد يقول قائل :إن بإمكاننا الدخول في التقنية دون التخلي عن ثقافتنا الذاتية، أو ما يعتقد أنه ثقافة ذاتية، وفق مبدأ أن نأخذ أفضل ما عندهم وأفضل ما عندنا. وقد يبدو مثل هذا التقرير توفيقًا مناسبًا وجميلاً، ولكن هل يمكن ذلك، هذا هو ال[illegible]

فكما سبق القول، فإن المنتج الحضارى لابد أن يخلق ثقافته الذاتية فى النهاية، لأنه نتيجة ثقافة معينة قبل أن يكون مجرد كيان مادى. «هل يمكن إيجاد اتفاق، أو بالأحرى مساومة، بين التحدى المعاصر وبين طرقنا فى النظر إلى الأشياء والإحساس بها؟ بعبارة أخرى، هل يمكن التوفيق بين التقنية والتقاليد، بين إنقاذ الذاكرة وبين الوقوع ضحية سيرورة تضييع الذاكرة؟» (داريوش شايجان: «أوهام الهوية». مرجع سابق. ص ٢٥»). يطرح باحث هذا السؤال، ثم يجيب: «هناك، فى الغالب، ميل إلى اعتبار التقنية شيئاً محايداً غير عدائى، قابلاً للاستخدام فى غايات شتى. وربما نفرط فى تناسى حقيقة أن جوهر التقنية لاتقنية فيه البتة. أما الاعتقاد بفصل التقنية عن القيم التى تولدت عنها، فهو محاولة على كثير من السذاجة والتفاهة...» (المرجع السابق، ص. ٢٥).

ما العمل؟ قد يثور التساؤل هنا. هل معنى ذلك أنه قد حكم على هويتنا الخاصة، وثقافتنا «الذاتية» الخالصة بالاندثار والسقوط؟ الجواب نعم ولا فى الوقت ذاته. فإذا كانت الهوية المتحدث عنها، والثقافة محل البحث، هى تلك المفارِقة لإطار الزمان والمكان، كما يحددها بصرامة هذا الفريق أو ذاك، فإن الزوال هو المصير فى النهاية، لأن كل تحديد صارم ثابت لشىء متغير فى طبيعته، لابد أن يصطدم مع عوامل التغير ومن ثم إما أن يسقط مباشرة، أو ينعزل، إن كان بإمكانه ذلك، ويبقى فى دوامة «الدون كيشوتية»، والنتيجة واحدة فى كل الأحوال. وإذا كانت الهوية والثقافة هما ما يقول به واقع الحال، أى الثقافة بوصفها فعلاً معيشًا وليست مفهوماً، أو مجموعة من المفاهيم المتعالية المغلقة، والهوية بوصفها تعريفاً تلقائياً للذات، وليست تحديداً نموذجياً ذهنياً مفارقاً للتاريخ والمجتمع، فإن الاستمرارية هى النتيجة.

نعم لن تكون هويتنا أو ثقافتنا بمثل ما كانت بالأمس القريب أو البعيد، وهل هناك ثبات مطلق فى أى شىء! إذ لابد فى النهاية من الانخراط فى المتغيرات السائدة والتعايش معها بما يغير الكثير من المفاهيم والسلوكيات التى كانت، ولكن ذلك لن يجعلنا نكف عن أن نكون عرباً أو مسلمين أو خلاف ذلك من عناصر الهوية والثقافة. قد لاتكون هذه «العروبة» مثلاً متوافقة مع النموذج المفارق الذى يحتل بعض الأذهان والاتجاهات، وقد لايكون الإسلام الممارَس متوافقاً مع «تأويلات» نموذجية متعالية معينة لهذا التيار أو ذاك، ولكن الثوابت الأساسية للعروبة والإسلام، التى هى معروفة

لكل واحد وممارسة تلقائياً من كل أحد، وليست حكراً نخبوياً لأحد، لن تكون محل تلاشٍ، بمثل ما أن الياباني مثلاً لم يتوقف عن كونه يابانياً رغم كل التحولات التي استوعبها، ولم يحاول رفضها بناءً على هذا التصور المفارق «لليابانية» أو ذاك، بل وبمثل ما أن العربي المسلم القديم، الذي خرج من بادية شبه الجزيرة العربية، لم يتوقف عن كونه عربياً مسلماً، ودون ذلك من هويات فرعية، حين تداخل وتفاعل واستوعب ثقافات البلاد المفتوحة، بحيث أنك لو قارنت بين ذاك العربي حين خروجه، ثم حين استقراره، لشككت في أنهما ينتميان إلى هوية عامة واحدة، لو كان معيارك هو عناصر هوية متعالية ومفارقة، وليس كما هي فعلاً، متحولة متغيرة تغير الحياة ذاتها.

خلاصة القول إن إشكاليات الهوية والثقافة الذاتية الخالصة، هي إشكاليات ذهنية بحتة، ونوع من آليات الدفاع الذاتي المستفزة في حالات الإحباط والفشل، بغرض إعطاء توازن داخلي للذات المهزومة، حتى لو كان ذلك على حساب المعطى الواقعي غير المقدور على التغلب عليه، أو غير المؤدي إلى الإشباع أو الرضا المأمول، ولكنها كما تطرح لاتشكل حقيقة موضوعية. وهي، أي الثقافة الذاتية النقية والهوية المتميزة والفريدة، في حالتنا العربية والإسلامية، هاجس نخبوي قبل أن يكون اجتماعياً عاماً، وهذه في الحقيقة إحدى إشكاليات المثقفين العرب. فهم، في معظمهم، لايحاولون البحث عن جذور الثقافة والهوية في تغيرات التاريخ والمجتمع، ولكن عبر نماذج «أفلاطونية» متعالية على التاريخ، ومفارقة لعوامل الزمان والمكان لايمسها التغيير. فالهوية، وفق ذلك التصور، عبارة عن حلقة واحدة، في إطار من الأحادية الأيديولوجية، لاتتداخل مع غيرها من حلقات، ولكنها تتقاطع معها وفق معادلة «إما...أو». فأنت إما أن تكون عربياً أو إسلامياً أو من هذا البلد أو ذاك، ونحو ذلك، ولكنك لاتستطيع أن تكون كل هذه الأشياء معًا، كما هو واقع الحال الذي يعبر عنه أبسط عامي حين تكون الهوية بالنسبة له عبارة عن حلقات متداخلة، في إطار من التعددية التلقائية، وليست متقاطعة أو متنافية.

وتأتي المشكلة حين يحاول هؤلاء المثقفون الدعوة لهذا النمط من الثقافة، وذاك النموذج المتفرد من الهوية، فيربكون متلقي الخطاب، من حيث عدم القدرة على المواءمة

بين النموذج وما يمارَس ويعتقَد فعلاً فى المجتمع، بين تصور الحلقات المتقاطعة، وتصور الحلقات المتداخلة، حتى من قبل المثقفين أنفسهم حين يمارسون الحياة، لا حين ينظرون لها، فى ازدواجية شنيعة تعبر عن عمق الإشكالية. هذا لايعنى الانقياد إلى السلوكيات والاعتقادات السائدة على وجه الإطلاق، فدور المثقف هو التوجيه بناءً على حقائق العالم المحيط، وليس بناءً على نموذج مفارق يؤدى -فى أحسن الأحوال- إلى الازدواجية فى الفكر والسلوك، نتيجة عدم القدرة على مواءمة ما لا يتواءم، فتكون الحال وفق المثل القائل: «أراد أن يكحلها فعماها...».

وإن كان هناك حل «لمعضلتنا الحضارية»، ولاندعى حلاً هنا، فقد يكون مفتاحه فى رفع الوصاية النخبوية الدائمة على ثقافتنا وهويتنا الذاتية، وفق تصور نموذجى أحادى متعال من قبل هذا أو ذاك. فالرعاية الزائدة لن تجعل الطفل يصبح شاباً ناضجاً قادراً على مواجهة الحياة، ولن تجعل الشيخ شاباً نشيطاً من جديد، بل لابد أن تأخذ سنن الحياة مجراها. فإذا كانت ثقافتنا قادرة على التفاعل مع متغيرات هذه الحياة، فإنها ستبقى وتنافس، بشرط ألا نعاملها كطفل نخاف عليه هبة ريح، فنجنى عليها بحبنا الهوسى. وقد قيل: إن من الحب ما قتل. وإن كانت ثقافتنا شيخًا قد وصل إلى أرذل العمر، فلن تستطيع حمايتنا لها أن تجعلها شابة من جديد، ولن نستطيع منحها الخلود الذى هو المستحيل ذاته. وفى الحالتين، ليس أمامنا إلا الانخراط فى العالم المحيط، ومن خلاله نستطيع أن ننمى ثقافتنا وهويتنا باكتساب الخبرة والقدرة على التفاعل والإنتاج، فى حالة كون ثقافتنا طفلاً فى عالم من الرجال، أو تتكون ثقافة جديدة قادرة على الاستيعاب والإبداع، ودعم هويتنا الأثيرة إلى نفوسنا، إذا كانت ثقافتنا قد وصلت إلى حافة النهاية. ليس لنا إلا فتح النوافذ للشمس والهواء، وبغير ذلك فإننا إلى الانقراض نسير، نعم، لقد كانت الوصاية الأحادية الجانب لهوية متعالية مفترضة، وثقافة مفارقة مقررة مفصومة العرى مع الواقع الملموس، هى التى أوصلتنا إلى حالة العماء الثقافى الذى نعيشه، وقد آن الأوان لمناقشة مشاكلنا بوضوح، دون أوهام كهف فكرية. قبل فوات الأوان. هذا إن لم يكن قد فات.

هويتنا الثقافية والعولمة..
نحو تناول نقدى

سالم يفوت

مقدمة

غرضنا فى هذا البحث أن نتناول بالتحليل النقدى سؤالاً جوهرياً نراه محايثاً لسؤال الهوية والعولمة ولكل الأسئلة المتفرعة عنه، والتى تطرحها النخبة المثقفة بالبلاد العربية، من شأن فضحه والجواب عنه أن يزيلا العديد من ألوان اللبس والغموض التى تكتنف مفهوم الهوية، وغيره من المفاهيم المنحدرة إلينا من أسئلة النهضة العربية فى القرن الماضى (القرن١٩).

والسؤال هو: هل يشكل التاريخ خطراً محدقاً بهويتنا؟ وهل يتهددها؟ أو بعبارة أكثر تخصيصاً، تناسب هذا المقام: هل تشكل العولمة خطراً محدقاً بهويتنا؟ وهل تتهددها؟

تأتى مشروعية طرح هذا السؤال من اقتناعنا بأن التمسك بالهوية يشتد بفعل هول التحولات والمنعطفات، وكأنه نوع من الانتقام من قساوات التاريخ، أفلا تكون العولمة، من وجهة النظر هذه، «قساوة» من قساوات هذا الأخير؟ أفلا يكون طرح سؤال الهوية من جديد موقفاً نكوصياً؟؟

هل العولمة قساوة من قساوات التاريخ ؟

يمكن القول بداية إن «صغر العالم» وتحوله إلى «قرية صغيرة» ليس ظاهرة مباغتة وبدون مقدمات وممهدات، بل كتتويج لمسلسل طويل هو مسلسل «التدويل». فظاهرة العولمة امتداد وتطوير نوعى للتدويل يتخذ مظاهر اقتصادية واجتماعية وسياسية.

حتى حدود الثمانينيات (القرن٢٠)، ظلت العلاقات الاقتصادية الدولية تندرج ضمن مسلسل التدويل المتجلى فى انفتاح الاقتصادات الوطنية على المبادلات التجارية والأموال الخارجية. وبازدياد وتيرة انسياب الاستثمارات عبر الحدود فى كل القطاعات الإنتاجية، من خلال عمليات اقتناء المشاريع من طرف الشركات المتعددة الجنسيات، مما ترتب عنه تقدم جديد لاندماج المشروعات وتمركزها، حدث تحول نوعى فى مسلسل التدويل خلال السنوات العشر الأخيرة تمخض عن العولمة.

ويرى الباحثون أن ثمة أربعة عوامل ساهم ارتباطها بتقدم انتقال رءوس الأموال والمبادلات التجارية فى التعجيل بظاهرة العولمة[١].

١- تنوع وتعدد منابع تصدير الأموال، فلم تعد الولايات المتحدة وحدها منبعاً، بل أصبحت تشاركها فى ذلك اليابان وأوروبا والبلدان الصناعية الجديدة، فتشابكت الاستثمارات الخارجية، وتشابكت السيولة المالية المنتقلة بين الأقطار المتقدمة.

٢- تحرير الأنشطة الاقتصادية نتيجة التخلى عن التقنيات المنظمة قطرياً للعديد من القطاعات ذات الصلة بالعمليات المصرفية والصفقات والمواصلات، فتقلص حضور الدولة فى العديد من المجالات الاقتصادية نتيجة ذلك، ونتيجة الابتكارات والاختراعات الجديدة فى مجال الاتصال. ولم يعد ثمة بالإمكان الكلام عن استقلالية الأسواق المالية الوطنية.

٣- امتياز الطفرة التكنولوجية المصاحبة للعولمة بإحداث تواصل عضوى بين مختلف مسالك التطور التكنولوجى فى مجال الطاقة أو الإلكترونيات أو التواصل. وهذا ما جعلها تتحكم فى اقتصاد الزمان واقتصاد المكان، وتساهم فى انحدار مكانة المادة الأولية داخل الدورة الإنتاجية لصالح منتوجات العقول.

٤- تشابُه الأذواق والحاجيات وتجانس المطالب، فأصبح المستهلك مستهلكاً كونياً يفضل اقتناء منتوجات ذات مواصفات ومقاييس من النوع نفسه، كما هو الشأن بالنسبة للأحذية المطاطية والملابس الجاهزة والسيارات... مما يجعل المنافسة ترتقى إلى درجة عالية جداً ومتقدمة فى العالمية.

أدى تضافر هذه العوامل الأربعة إلى انطلاق مسلسل العولمة باعتباره مرحلة متقدمة لظاهرة تدويل الإنتاج والمشروعات، حيث أصبح الشكل العادى للإنتاج خاضعاً لمنطق مجرد لمبادلات الأموال والتواصل، وكان ذلك فى الثمانينيات (القرن٢٠)، فزالت الحواجز بين الأسواق المالية، وتغيرت بنياتها ومنظومات التدبير فيها.

لقد تجاوز نشاط المبادلات السلع، وصار ينصب كذلك على الخدمات وشبكات الاتفاقات كاقتناء البراءات.

ثلاثة اتجاهات للعولمة(٢):

اتجاه تتحول الاقتصادات الحديثة بمقتضاه إلى منظومات مندمجة تلتقى داخلها حركية توسيع مبادلات السلع والتكنولوچيا والخدمات ورءوس الأموال، ووسائل الاتصال عبر شبكات مرتبطة ببعضها البعض.

واتجاه تتحول بمقتضاه الأنشطة الاقتصادية الموجودة داخل مختلف الأقطار بكل أشكالها إلى نماذج للإنتاج والتبادل عبر مختلف قنوات الاتصال.

أما الاتجاه الثالث والمهم، على الأقل بالنسبة لهذا المقام، فهو ذاك الذى تندثر بمقتضاه الخصوصيات الثقافية وأنماط الاستهلاك الخصوصية من جراء تجانس الطلب وخضوع المنتوجات لتنميطات موحدة ذات بعد كونى شامل.

«*السوق- العولمة* ترفض اعتبار وجود خصائص وطبائع ثقافية أو سيكلوچية محلية، وبذلك فإن العولمة تقتضى ميلاد نموذج جديد للتبادل له بعد كونى. هكذا يفقد تداول السلع طبيعته الملموسة داخل الأسواق التقليدية (وطنية وجهوية ودولية) ليصبح مجرداً داخل سوق من نوع جديد»(٣).

سنؤجل الإسهاب فى هذه النقطة المتعلقة بذوبان الخصائص والخصوصيات الثقافية المحلية ومناقشتها، مكتفين اللحظة بالحديث عن العولمة والقصور البنيوى للاقتصادات العربية، ذلك أن العولمة خلقت شروطاً جديدة لتنافس جديد على درجة عالية من الحدة لم تعد معها الكيانات القطرية قادرة على الصمود لمواجهة رهانات تحدى التنافس. فالكيانات القطرية العربية يطبع اقتصادها ضعف شديد وقصور

بنيوى، مما يحتم عليها خلق تجمع اقتصادى جهوى أو إقليمى لتصبح فاعلة فى العلاقات الاقتصادية الدولية.

ومن مؤشرات ذلك القصور: عدم استقرار وتيرة النمو لغياب ترشيد الموارد، والتى تستعمل لأغراض الاستهلاك التبذيرى المفرط والاستثمارات غير المجدية. وعدم مردودية التعليم رغم ما ينفق عليه من ميزانيات ضخمة. وحجم المديونية الخارجية العربية، والذى لا يتناسب والموجودات العربية الموظفة أو المودعة فى الخارج. والإنفاق العسكرى نتيجة التناقضات العربية- العربية، وغياب أسس الاستقرار السياسى والمجتمعى داخل أغلب الكيانات القطرية. وسوء توزيع الدخل وضعف الفئات الوسطى وانتشار مظاهر الفقر والأمية. وقصور الأداء السياسى لأغلب الدول العربية، وعدم انخراطها فى المشروع الديمقراطى، وتفعيل المجتمع المدنى، وقد ترتب عن ذلك تغييب الإنسان فى عملية التنمية والبناء، وتهميش الطاقات والكفاءات الثقافية والعلمية، وتدهور وضع المنظومة التعليمية والبحث العلمى(٤).

تبين، إذن، أن العرب اليوم مطالبون بأن يكونوا فى مستوى التحدى الجديد، تحدى المستقبل، باقتراح أجوبة مناسبة تجعلهم يواكبون التحولات التى تفرضها ظاهرة العولمة، ولا يظلون فى هامش التاريخ. وأول شرط من شروط المواكبة: خلق تجمع إقليمى اقتصادى عربى، ذلك أن العولمة أظهرت أن الكيانات القطرية لم تعد قادرة على الاستجابة لمتطلبات الارتقاء التكنولوجى. أما الشرط الثانى فهو الاستجابة لمطلب الديمقراطية بخلق أدوات استشارية حقيقية، بالانفتاح على طاقات المجتمع المدنى ورد الاعتبار للاختلاف والتسامح، وإدماج البعد الاجتماعى فى عملية التنمية الشاملة، فلا تنمية اقتصادية بدون تنمية اجتماعية تقلص الفوارق وتوفر العمل.

عمدنا فيما تقدم إلى إبراز الاتجاهات الرئيسية العامة لظاهرة العولمة، كمدخل أو مقدمة للجواب عن سؤال نعتبره حاسماً، نعطيه صياغة جديدة: هل الهلع من العولمة هلع مشروع؟ وهل الهلع من المتغيرات هلع مبرر؟ إن ما حاولنا أن نؤكد عليه فى الفقرة الآنفة هو أن العولمة كانت ظاهرة مرتقبة، صحيح أنها شكلت طفرة نوعية، لكنها جاءت نتيجة ممهدات ومقدمات تاريخية سبق التلميح إليها باختصار شديد. لذا فإن موقف الهلع، الذى نلاحظه فى العديد من الكتابات العربية، من الظاهرة -يعد فى

نظرنا تنكراً للتاريخية والتاريخ، أي عدم اعتبار صيرورة الحقيقة وتسلسلها وعدم اعتبار إيجابية الحدث التاريخي وتسلسل الأحداث(٥). ويمكن القول صراحة: إن المجتمع الذي يسير على هدى النظرة التاريخية يسود العالم، ولن يستطيع أي مجتمع كان المحافظة على مقامه وحقوقه إلا بالخضوع للمنطق الجديد، منطق خوض غمار المستقبل دون رهبة من المستجدات(٦). من هذا المنظور، لا يجوز الكلام عن «قساوة» في التاريخ أو عن جناية تاريخية ،أو ما شابه ذلك من العبارات التي تنم عن الهلع من المستجدات إلا بالنسبة إلى ذهن يتنكر لمنطق التاريخ، ويهاب المغامرة التاريخية. وتلك حال الذهن العربي، فلا تكاد تخلو مجلة أو صحيفة عربية من الحديث عن العولمة وعن مخاطرها ومساوئها، وكأن الأمر يتعلق ببضاعة تقبل أو ترد، وكأننا في موقع قوة يبيح لنا أن نستشار في قبولها أو رفضها. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على غياب الوعي التاريخي الذي طبع مواقفنا، نحن العرب، من كبريات المنعطفات في تاريخنا ولا يزال -رغم انطوائها- في العديد من الأحيان، على قيم يستلزم الأمر أن يستثمرها العرب لصالحهم.

لقد تحدثنا آنفاً عن مظاهر القصور السياسي والاجتماعي، وذكرنا أن أغلب الدول العربية لم تنخرط في المشروع الديمقراطي، ولم يتم بها تفعيل المجتمع المدني، كما غيبت الإنسان في عملية التنمية والبناء وهمشت الطاقات والكفاءات الثقافية والعلمية. ونظن أن رفع تحدي العولمة والالتحاق بركب التقدم يفرض الانخراط في المشروع الديمقراطي وتفعيل المجتمع المدني، والمراهنة على الإنسان باعتباره أكبر وأهم ورقة في عملية التنمية. إنها الحد الأدنى الذي يسمح به للعرب الدخول إلى القرن الحادي والعشرين وإلا أقصاهم التاريخ، أو أقصوا أنفسهم منه. إن النظام العالمي الجديد أصبح يفرض قيماً تستلزم أن يستثمرها العالم العربي لصالحه كمدخل للعولمة وللمستقبل، وهي قيم تستند إلى مبادئ كمبدأ عالمية حقوق الإنسان ويتمثل في تزايد التأكيد على احترام حقوق الإنسان والحريات العامة، فلم تعد هذه الحقوق مجرد شأن يخص كل وطن على حدة ومسألة داخلية، بل أصبحت شأناً عالمياً. ومبدأ حق الاختلاف والتعدد، ومبدأ حق الجميع في الحياة في بيئة خالية من الأخطار والتلوث، ومبدأ حل القضايا عن طريق الحوار بدل المواجهة...

إن إمعان النظر فى هذه المبادئ يجعلنا نقتنع أنها مبادئ ما أحوجنا إليها فى أقطارنا العربية، لكن الهلع من المتغيرات الجديدة يجعل بعض مثقفينا ومحللينا السياسيين يصورون العولمة، والنظام العالمى الجديد، قبل ذلك، كغول قادم يبقى على الأقوياء ويسحق الضعفاء، دون الانتباه إلى أن من لا يواكب التاريخ ولا ينصاع لمنطقه ضعيف، وإلى أن ما يحكم العلاقات الدولية هو منطق الغلبة، وأن المجتمع المتغلب اليوم هو المجتمع المتقدم.

والدليل على ما نقول أن العالم العربى يقاد، حالياً، إلى الحداثة بالسلاسل، وأغلب أقطاره لم تنفذ إلى المبادئ الآنف ذكرها، كمبدأ حقوق الإنسان والحريات العامة والديمقراطية، طوعاً ومن تلقاء نفسها، بل قهراً وبقرار أو توصية من البنك العالمى أو صندوق النقد الدولى أو منظمة العفو الدولية، وخوفاً من العقوبات. بهذا المعنى، أى حين يحصل الوهم بأن التقدم والحداثة يتمان قسراً و«بإملاء»، ينظر إلى المستجدات والمتغيرات، ومن بينها العولمة، على أنها «قساوة» أو جور تاريخيان، زجّا بمجتمعات فى تاريخ ليس تاريخها، ومستقبل ليس مستقبلها.

الهوية والعولمة:

ننفذ إلى هذا الموضوع من خلال تساؤل يفرضه سياق هذا البحث: هل تتهدد العولمة الهوية؟ أو بعبارة أصح: هل تؤدى العولمة إلى اندثار الخصوصيات الثقافية؟

نقول مباشرة: إن السؤال بهذه الصيغة الأخيرة يفرض جواباً بالإيجاب؛ إذ من بين اتجاهات العولمة اتجاه تندثر بمقتضاه الخصوصيات الثقافية، والمقصود بذلك ها هنا، اندثار أنماط الاستهلاك الخصوصية من جراء تجانس الطلب وخضوع المنتوجات لتنميطات موحدة ذات بعد كونى. فأين نحن من الهوية؟ إن الأمر لا يعدو المستوى الاقتصادى الاستهلاكى، ومن المعروف أنه حتى فى هذا المستوى، تظل الفئات الوسطى والفقيرة، والتى تشكل النسبة العظمى من النسيج الاجتماعى العربى، تحتفظ -إلى حد بعيد- بسلوكياتها الاقتصادية والاستهلاكية لعدم قدرتها على مسايرة كل المتطلبات الجديدة.

أما السؤال فى صيغته الأولى، فيحتاج إلى وقفة نقدية باعتبار أن الهوية أعم وأشمل من الخصوصيات فى معناها المفصل أعلاه.

تسبب استعمال لفظ الهوية فى خلط والتباس فكرى بيّن منتشرين. فغالباً ما تفهم الهوية فهماً مطلقاً معزولاً عن كل الظروف أو الشروط القائمة، وكأن الهوية تعنى أن من الواجب على عرب اليوم أن يضاهوا عرب الأمس، وأن يتميزوا عن الغير، وبخاصة عن الغربيين. ويفترض كل ذلك عدم الاقتباس من ذلك الغير، حتى الأمور الصالحة والمفيدة، وبدعوى أنها معارضة لما يطمح إليه العرب من تميز ومغايرة، إن لم نقل من تفوق. وكلما قل الاقتباس من الخارج والتفاعل معه، تقوت حظوظ المحافظة على التشكيلة الاجتماعية، وعلى نفوذ النخبة التقليدية فيها؛ هذا رغم استيراد منتجات استهلاكية ترفيهية لا تمس فى المثل والرموز(٧).

لقد صار من الشائع ربط الهوية بالماضى وبما تم إنجازه فيه، كما أصبح من المألوف ربطها بما هو ثابت لا يقبل التحول، ولا يراد له أن يتحول حتى لا تندثر معالم ما يحفظ للأمة استمرارها عبر الزمن، ولا تُدرس أصالتها بفعل تحديات إنجازات الحاضر أو المعاصر (بفتح الصاد). والهوية، بهذا المعنى، تغدو، فى نهاية المطاف، مرادفة للجمود على الحال والتقوقع فى الماضى. والحقيقة أن الهوية لا ترتبط بالماضى أكثر من ارتباطها بالمستقبل، بطموح الأمة وآمالها فى المستقبل، بهذا المعنى تغدو الهوية مرتبطة بطموح الأمة ومطامحها فى بناء مستقبل جديد، وما ترغب فى تحقيقه فى المستقبل تداركاً للتأخير وبغية الالتحاق بالركب. لكن ذلك كله لن يأتى إلا ضمن ما هو متاح، عالمياً، الآن. والعولمة عنصر أساسى من ذلك المتاح الذى لا يمكن تجاوزه. لقد أشرنا، منذ قليل، إلى أن ثمة مبادئ يستند إليها النظام العالمى الجديد. والعولمة لا يمكن للعرب عدم استثمارها من أجل بناء مجتمع مدنى تحترم فيه حقوق الإنسان والحريات العامة. إن كل تقدم يستلزم استيعاب مكتسبات الحاضر وخوض غمار المستقبل، وجعل الماضى أو الهوية يرتفعان إلى مستوى معين، مستوى الحاضر والمستقبل، وهو المدخل إلى العالمية. فهذه الأخيرة لا تقتضى المشاركة فيها، بالضرورة، تذويب ألوان الخصوصية والتعالى على التاريخ وعلى الاختلافات وصنوف التنوع. «فإن التحولات الكونية قد ألقت بنا فى أتون آلة حضارية جهنمية لا نملك أن نقف قبالتها عند حدود النظر إلى عجائب تركيبها وطرائق عملها وفعلها، مأخوذين بالدهشة أو الاستغراب أو الذعر فحسب. إن كل شىء يوجب علينا، إن كانت الحياة تعنى لنا شيئاً

وإن كان البقاء أمراً يشغل بالنا ويقلق راحتنا، أن نصوب أنظارنا إلى ما يحدث، وأن نبدع الآليات الفاعلة التى تهيئ لنا استجابات مطابقة تعين على الحياة وعلى استمرار الوجود فى شروط آمنة لنا نحن وللآتين من بعدنا ممن يمتون إلينا بروابط خاصة تلك التى نتكلم عليها؛ ونحيل إليها فى كل مرة نريد أن نعرف بأنفسنا وخصوصياتنا الشخصية أو التاريخية أو الحضارية أو الإنسانية قبالة الآخرين والأغيار»(٨).

إن الثقافات البشرية ثقافات متعددة، وجدت منذ الأزل كذلك، وستظل متنوعة إلى أبد الآبدين. ولعل ما يجعلها تظل -كذلك- تدخُّل أبعاد عديدة فيها، ترتد إلى ثلاثة هى: البعد الوطنى القومى، والبعد الجماعى، ثم البعد الفردى والشخصى. إنها أبعاد غير قارة، بل متحركة ومتطورة بحكم تطور التاريخ.

فحينما يتم الحديث عن هوية ثقافية ما؛ فإن الأمر يتعلق بتلك الأبعاد الثلاثة، وقد تشخصت فى كيان أمة وحدود وطن أو دولة، وشكلت مرجعاً رمزياً لأفراد تلك الأمة أو ذلك الوطن.

فهل العولمة اغتصاب لتلك العناصر مجتمعة، وإفراغ لها من كل محتوى بقصد تفتيتها وتشتيتها بربط الأفراد بعالم اللاوطن واللاأمة واللادولة واللاخصوصية؟

من الظواهر اللافتة للنظر أن الفكر العربى المعاصر «فكر أزمة»، يفترض الأزمات حيثما ينبغى التحلى بالوعى التاريخى أمام المتغيرات، يحول فشله إلى وفرة فى الخطابات، وهو أمر يترتب عنه غياب تصور واضح ومحدد للمفاهيم والأطروحات موضوع الجدل؛ مما يساعد على نشوء صراعات وهمية، وهو أمر يضعف النظر العربى، ويحصره فى دائرة مغلقة من المغالطات المفسدة لآليات العمل العقلى(٩).

فالمتصفح لما يكتبه العديد من مثقفينا، اليوم، فى موضوع العولمة فى جانب آثارها الثقافية على العالم العربى، يلاحظ أن الأجراس بدأت تدق، مؤذنة بغزو ثقافى قادم، ومنذرة بعدوان جديد على الخصوصية الثقافية، يتطلب التحصن والدفاع والتأهب واليقظة(١٠). وعلى افتراض أننا مستهدفون فعلاً من قبل الغير الذى يتربص بثقافتنا وهويتنا الثقافية الدوائر، وأننا مهددون بغزو ثقافى يخترق تلك الهوية؛ فإن السؤال الذى يفرض نفسه هنا هو: "أين كنا؟" ألم يكن الأمر يستلزم من مدة وضع استراتيجيات وخطط ثقافية؟ أليست لنا تلك الاستراتيجيات والخطط؟ أين إعلامنا

العربى؟ إننا نعيش فى عصر الفضائيات والثورة الإعلامية، فماذا أعددنا لكل ذلك؟ لقد تعودنا الركون إلى تحميل الغير مسئولية ما نحن فيه من مشاكل، وكأننا أمة غير فاعلة، يقسو علينا التاريخ مثلما تقسو علينا الظرفيات المستجدة، وكل ما نفعله هو أننا نطاوع كل ذلك، ونصاب بالهلع والذعر؛ لأننا لا نملك ردود أفعال مناسبة وملائمة يمليها تصورنا للراهن والمستقبل وتخطيطنا لهما. إننا كالطفل يصاب بالذعر أمام أى شىء لم يألفه، وبدلاً من أن يحاول اكتشاف مجاهيله ومواجهتها، يصاب بالفزع، ويفر عائداً إلى حضن أمه ينشد دفء الرغبة فى العودة إلى الرحم، أى إلى مرحلة ما قبل مواجهة العالم بمشاكله وتعقيداته.

لِمَ لا يقتدى مخططونا فى الثقافة، والمثقفون بمفكرينا الاقتصاديين الذين يخططون للمستقبل، انطلاقاً مما يعرّف الظرفية؛ مما يعطى لتوقعاتهم صبغة أكثر علمية، ويضفى عليها طابع الواقعية؟ فهؤلاء الأخيرون وأمام المشاكل نفسها التى تحظى باهتمام الأولين، ولتكن مشاكل العولمة، يسلكون سبيل التحليل النقدى الهادئ، الذى يقترح ردوداً عملية على المستجدات، بدلاً من أن يفزع أمامها(١١).

فى زمن يتحدث فيه علماء الاجتماع والانثربولوجيا الثقافية والمنشغلون بتطور الثقافات عن التثاقف والمثاقفة والتلاقح الثقافى وانفتاح الثقافات على بعضها البعض، وحوار الثقافات، يركن مثقفونا إلى أطروحات أثيرة لديهم كالغزو الثقافى والاغتصاب الثقافى والأمن الثقافى واختراق ثقافة لأخرى... وهلم جراً، هذا مع أن الثقافة العربية برهنت، عبر تاريخها، الطويل والحافل، عن انفتاح قل نظيره. إن كتاب «الحيوان» للجاحظ كله نُقول من طباع الحيوان وأجزاء الحيوان لأرسطو، ومن مؤلفات أخرى يونانية أو غير يونانية. وقس على هذا مؤلفات الفلاسفة والعلماء العرب، كما أن تأسيس «بيت الحكمة» على يد المأمون العباسى يحمل أكثر من دلالة ومغزى فى هذا السياق. ومن الظواهر اللافتة للنظر فى تاريخ الثقافة والحضارة العربية، والتى انتبه إليها «ابن خلدون»، أن ثقافتنا، حتى فى أبهى عصورها، ظلت منفتحة على غيرها من الثقافات، بل «مخترقة» من قبلها رغم أنها كانت ثقافة «الغالبين»، وبدلاً من أن يقلدها المغلوبون و«تخترق» ثقافتهم، حدث العكس خلافاً للقانون القائل «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»(١٢).

فما الذى دهانا اليوم؟ أنهاب الحداثة ومتغيرات التاريخ رغم أن الحداثة قدرنا؟ نخاف المغامرة التاريخية، ونبكى الأزمة فى وقت كان الأمر فيه يتطلب ابتكار أساليب لتدبير الأزمة وإدارتها؟ هذا إن كانت ثمة فعلاً أزمة.

خاتمة:

هل العولمة قساوة من قساوات التاريخ؟

تبين لنا من خلال ما تقدم أنها لن تبدو كذلك إلا بالنسبة لنظرة تتوهم أن التقدم والحداثة افتضاض واغتصاب واعتداء على هوية- ماهية، تعلو على التاريخ ومتغيراته، هوية بكر تحتفظ بطهرها عبر الزمن وتبدلاته.

هل العولمة تتهدد الهوية؟

يتضح مما سبق ذكره أن الجواب ليس، بالضرورة، بالإيجاب. إنها لا تتهددها إلا بالنسبة لرؤية تربط الهوية بالماضى، وتعتبرها معطى جاهزاً ومكتملاً، بينما الحقيقة أن الهوية ترتبط بالمستقبل كذلك، بطموح الأمة وآمالها فى التجديد، وبناء مستقبل جديد لا يتنكر لمكتسبات العصر، بل يعمل على استيعابها لصالحه، لا يتجاوز المتاح عالمياً، بذريعة خلق مناخ خصوصى يحفظ الهوية من تقلبات التاريخ. قد يكون هذا الوهم صحيحاً لو كنا نحن «الغالبين»؛ أى نشكل مركز العالم، أما وأننا محيط أو طرف من الأطراف، فإننا مضطرون إلى قبول ما هو متاح واستثماره لصالحنا.

إن من أعقد الأمور البت فى المشكلات الثقافية، وعلى رأسها مشكلة الهوية الثقافية؛ فمفهوم الهوية الثقافية مفهوم غامض، لا يتحدد بالإيجاب، بل بالسلب. إن الهوية هى ما يجعلنى مختلفاً عن الأغيار ومتميزاً عنهم. وليس من الضرورى أن يكون الاختلاف والتمايز هنا بين مستويين من التطور والتحضر، فحتى بالنسبة لمجتمعات متقدمة، مثلما نلحظ ذلك حالياً فى المشهد العالمى، تتبع نموذج التحديث والتقدم نفسه، وتوجد فى المستوى ذاته من التقدم، تظل الفوارق والاختلافات الثقافية بينها قائمة، كما تظل هوياتها متباينة.

لذا، لا خوف على هويتنا الثقافية من التقدم والتحديث... والعولمة!

الهوامش

١- انظر: فتح الله ولعلو، تحديات عولمة الاقتصاد والتكنولوجيا فى الدول العربية، عمان، ١٩٩٦، ص ص ١٨- ٢٤.

٢- المرجع نفسه، ص ٢٥.

٣- المرجع نفسه، ص ٢٦.

٤- المرجع نفسه، ص ص ٤٧-٤٩.

٥- عبدالله العروى: العرب والفكر التاريخى، بيروت ١٩٨٣، ص٢٠٦.

٦- المرجع السابق، ص ٩٤.

٧- عبدالله العروى: ثقافتنا فى ضوء التاريخ، ص ٢٠٠.

٨- فهمى جدعان: الطريق إلى المستقبل، بيروت ١٩٩٦، ص ٧.

٩- كمال عبداللطيف: مفاهيم ملتبسة فى الفكر العربى، بيروت ١٩٩٢، ص ٦.

١٠- كنموذج لتلك الكتابات، انظر: مساهمة كل من الأستاذين محمد عابد الجابرى وعبدالإله بلقزيز فى ندوة «العرب والعولمة» التى انعقدت ببيروت فى ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٧. انظر: مساهمة الأستاذ الجابرى: "العولمة والمعوية الثقافية"، مجلة فكر ونقد، العدد ٦، فبراير/شباط ١٩٩٨.

١١- انظر على سبيل المثال: المجلة الاقتصادية المغربية **Signesdu Present; Rabat** فى عددها الخاص «بمفارقات الأزمة»، العدد الخامس ١٩٨٩.

١٢- ابن خلدون: المقدمة، القاهرة (د.ت)، ص ١٤٧.

العرب ومخاوف العولمة..
قراءة أولية

باقر سلمان النجار

رغم أن البعض يتحدث عن العولمة وكأنها عملية حتمية لامفر منها، إلا أن المصطلح ذاته على المستوى المعرفى الابستمولوچى، كما هو على المستوى الإمبريقى، غير محدد المعالم وغير مكتمل النضوج فى عقلية وذهنية الكثير من متعاطيه فى المنطقة العربية. بل إنه -أى المصطلح- قد أثار غبار مرحلة سابقة بين مؤيد ومعارض وخصوصاً بين جماعات العمل السياسى العربية: اليساريون العرب كما الإسلامويون. لذا بات من حقنا أن نتساءل عنها، أى عملية العولمة: أهى مرحلة جديدة من مراحل تطور الرأسمالية المصحوبة بهيمنة ما أسماه البعض بالإمبريالية الخارقة Super Imperialism التى هى فى حالتنا الولايات المتحدة الأمريكية، القوة الأوحد فى العالم؟ أم إنها إحدى الاستراتيچيات المتجددة للنظام الرأسمالى العالمى، والتى عن طريقها يعاد إدماج منظومة دول العالم الثالث ضمن آليات عمل النظام الاقتصادى العالمى، كما يرى أصحاب مدرسة التبعية وأصحاب مدرسة النظام العالمى World system school؟ أهى نفى لحداثة الماضى أم استمرار لها؟ أم أنها إحدى تجليات مرحلة ما بعد الحداثة؟ أم أنها كما يقول جيدنز شكل آخر من أشكال الغربنة Westernization وانها واحدة من نتاجات الحداثة(١)؟ أهى نفى للمحلية أم متعايشة معها أم أنها كما يقول البعض واحد من الصراعات الفكرية التى نسمع بها بين فينة وأخرى؟ أهى حقاً كما يعتقد البعض الكثير من الدارسين فى المنطقة العربية: اندماج فى نظام عالمى غير متكافئ قائم على الهيمنة والاستغلال والاستلاب الثقافى، قد يقل هنا أو قد يزيد هناك؟

إن المتغيرات التى ولدتها القوى والتشكيلات الجديدة فى النظام الرأسمالى العالمى لايمكن حصر آثارها على المجتمعات غير الصناعية فى إطارها الاقتصادى

البحث، أى فى إطار علاقات الاندماج فى النظام الرأسمالى العالمى. بل أصبح من الملاحظ أن مظاهر الثقافة بمكوناتها المتعددة والبنى الاجتماعية والسياسية المتصلة بها، قد أصبحت ملامح أساسية بارزة وفاعلة فى تشكل ثقافى على المستوى الكونى(٢).

قد يكون من الحقيقة القول إن الاقتصاد –ممثلاً فى الشركات المتعددة الجنسية– أهم آليات عمليات العولمة. إلا أن الثقافة والإعلام وبفعل امتلاكهما لتكنولوچيا فائقة التطور، قد باتا فى مرحلتنا المعاصرة من أهم آليات عمليات العولمة أو تعزيزها. ورغم أن العولمة Globalization تعنى كسراً للحواجز، وسقوطاً للفوارق الإثنية والثقافية، وتقارباً للمسافات بمعناها المكانى والاجتماعى، إلا أن المجتمع البشرى قد دشن ولوجه عصر العولمة بمطاحنات وحروب إثنية امتدت من شرق أوروبا حتى إفريقيا وآسيا، وربما شملت فيما شملته بعضاً من بقاع وطننا العربى. بمعنى آخر، إنه فى الوقت الذى تعمل فيه عوامل على توحيد العالم وتجانسه، نجد أن هناك عوامل ومتغيرات أخرى تفعل فعلها للإطاحة بإمبراطوريات وفيدراليات عظمى. كما يشهد العالم كذلك استحضاراً غير عادى للخصوصيات الثقافية المنفردة، واستحضاراً للاختلافات الدينية والمذهبية والعرقية تصل لدرجة القطيعة المؤدية إلى الاقتتال والإبادة كما حصل فى البوسنة والهرسك، وكما يحصل بين الهوتو والتوتسى فى رواندا والكثير من جمهوريات إفريقيا السوداء. بل إن البعض يعتقد أن عصر العولمة هو عصر انتقال الصراع بين الدول الغربية ذاتها إلى صراع بين الدول الغربية والدول العظمى الجديدة فى شرق آسيا وجنوبها، وربما روسيا إذا ما عادت لها الروح فى القرن القادم(٣).

وقد دفعت هذه الأحداث البعض، كمحمد عابد الجابرى مثلاً، للقول بأن العولمة نظام يعمل على التفتيت والتشتت، وأنه يؤدى إلى استحضار أطر انتماءات ما قبل الدولة، كالقبيلة والطائفة(٤).

مع ذلك فإن العالم اليوم يتواصل ويتوحد ويتجه نحو شكل من أشكال القواسم الثقافية المشتركة بفعل حركة الانسيابات الثقافية فى المجالات الخمسة أو الأكثر

المعـروفـة، كـالمجـال الإعـلامى Mediascape، والمجـال الفكرى Ideoscape، والمجـال التكنولوچى Technoscape، والمجـال الإثنى Ethnoscape، والمجـال المالى Financscape. والبعض يضيف لها كذلك المجال الخدمى Serviscape(٥).

ويقودنا هذا التأكيد بأن من الخطأ الاعتقاد أن العولمة ستؤدى فى النهاية إلى انحـلال سـيـادة مـجـتـمـعـات الدول، وكـأننا هنا ننظر للمسـألة من منظور تطورى شمولى(٦). وأن وظيفتها ستكون فى جلها دركية. حيث يشير" الجابرى" فى هذا الإطار إلى أن العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن: نظام يريد رفع الحواجز والحدود أمام الشبكات والمؤسسات والشركات المتعددة الجنسية، وبالتالى إذابة الدولة الوطنية وجعل دورها يقتصر على القيام بدور الدركى لشبكات الهيمنة العالمية... «وهكذا تتحول الدولة إلى جهاز لايملك ولا يراقب ولا يوجه»(٧). بل إن الاقتصادى العربى "جلال أمين" يذهب أبعد من ذلك، بالقول إن عصر العولمة يحتاج لدولة من نوع خـاص: هى دولة تفكّك ولاتبنى، حيث تترك مهمة البناء لغيرها وهى تسلم أهلها للأجنبى ليفعل بهم ما يشاء.. إنها دولة تصغر فيها مساحة الحريات -رغم رفع شعارها- لصالح سيطرة واحتكار الشركات المتعددة الجنسية. إنها الدولة الرخـوة.. التى قال بها "جـونار ميردال" قبل ثلاثة عقود فى وصفه لدولة العالم الثالث(٨). وتمتد مخاوف العرب من العولمة لتشمل الجوانب الاقتصادية، والتى هى بفعلها كانت العملية؛ إذ تشير الكثير من الدراسـات إلى أن إعطاء الحرية المطلقة لحركة انتقال السلع وروس الأموال، وتعويم أسعار الصرف، وإزالة القيود والضوابط المفروضة على القطاع المصرفى، وخصخصة المشروعات الحكومية انتهاء بوقف أى نوع من التدخل لجهاز الدولة فى الحياة الاقتصادية، ينطوى على أضرار كبيرة للفئات الدنيا كما الوسطى من المجتمع، والتى تعتمد فى إعاشتها على الدولة، الأمر الذى قد يؤدى إلى انخفاض فى مداخيل هذه الفئات. بالإضافة لتنامٍ واضح فى جيوش العاطلين عن العمل مما قد يزيد من الضغوط الاجتماعية للسكان والاهتزازات السياسية للدولة(٩). وفى منطقة الخليج العربى، فإن المخاوف تثار أو تنطلق من معضلتها السكانية. حيث إن البعض المحلى كما العربى يثير مسألة أن عمليات العولمة ستضطر على هذه الدول- بالإضافة لآثارها الأخرى- إلى توطين عمالتها الأجنبية، وإلى تبنى أنظمة الحماية لها التى تفرضها

السلطات عبر القطرية، كالأمم المتحدة ومؤسساتها أو بعض الشركات متعددة الجنسية ومؤسسات الإقراض العالمية، وإلى التخفيف من إجراءاتها المحلية المفضلة أو تلك المميزة لعملها المحلى على العمل الأجنبى، أو الحد من السياسات المانعة أو المحددة للهجرة وفتح الأبواب. ومع ذلك فبرغم ما نلحظه من تدخل مباشر، وأحياناً سافر للدول الكبرى، وتحديداً تدخل الولايات المتحدة الأمريكية، فى شئون الدول الأخرى، كتدخل الولايات المتحدة المباشر فى الانتخابات الإسرائيلية لعام١٩٩٦ مفضلة فى ذلك بيريز على نتنياهو. وكذا تدخلها المباشر لصالح الرئيس يلتسن ضد مجموعة دوداييف، وقبولها بضرب البرلمان الروسى بالمدفعية والدبابات. وكذا ضغوطها المباشرة على الكثير من الدول العربية بحضور مؤتمر شرم الشيخ فى مصر بعد عملية حماس الاستشهادية إبان الحكومة العمالية الإسرائيلية الماضية. إلا أن تجارب العالم الثالث وربما العالم المتطور ذاته، فى علاقتها أو فى تعاملها مع السلطات عبر القطرية للدول العظمى، تشير إلى أنه رغم استمرارية عناصر الهيمنة والقوة من قبل دول المركز أو بعضها أو السلطات عبر القطرية، إلا أن فرض الإرادة على أطراف أخرى أو سلبها هذه الإرادة، لايبدو ممكناً فى كل الأحوال. فالدولة الوطنية/القومية لاتفقد، كما يعتقد البعض، كل عناصر السيادة على فضاءاتها الإقليمية وإمكانيات المقاومة وإن ضعفا لبعض حين. فأنظمة الحماية للمنتوج المحلى كانت – قبل أن تكون سياسة عالم ثالثية– بدعةً غربية، بل إنها مثلت إحدى السياسات الرئيسية فى الاقتصاد الرأسمالى المعاصر. كما أن صون السيادة الوطنية والذود عنها هى الأخرى كذلك منتوج غربى. وقد يذهب البعض أن المقصود هنا هو ليس ضعفاً فى هيكل الدول، وإنما وظيفتها هى التى ستضعف فى ظل سياسات الانفتاح. أى بمعنى آخر، إن تقلصاً واضحاً سيكون فى الدور الاقتصادى الاجتماعى للدولة. وستعجز الدولة عن تلبية الحاجات الأساسية لأفراد المجتمع أو عن حماية مصادر تلبية هذه الحاجات. وقد يكون الأمر كذلك، إلا أن العملية برمتها تمثل باعتقادى تحدياً جدياً للمنطقة العربية، ليس فى جوانبها الاقتصادية والثقافية وإنما فى إطارها العام. كما أنها تمثل كذلك تحدياً لقدرة المنظومة العربية برمتها على إحداث التغيير فى الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية أو القبول به، أى التغيير، كأمر ومسألة حتمية دونها سنبقى –

كما نحن- مهمشين طيعين قابلين بما هو كائن، غير قادرين على فرض ما نعتقد أنه ممكن.

ثم إن بعض منظِّرى، نظرية العولمة، مثل مايك فيزرستون، وأبادورى، يتحدثون عن أن عملية التقارب المكانى والزمانى والإثنى بين مجتمعات المعمورة، ستحدث قدراً من المرونة وبالتالى التقارب والتداخل بين الثقافات المنعزلة. كما أنها قد تساعد على تطور -أو بالأحرى تشكل- ثقافات متجاوزة للفضاءات القطرية، وإن ارتبطت مكوناتها ببعض عناصرها(١٠). إلا أن الشواهد الانطباعية الأولية، لاتؤكد ذلك، فرغم الثورة المعلوماتية، ورغم تطور تكنولوچيا المعلومات والاتصال، ورغم ما يحدث من كسر لحواجز العزلة والتقوقع، إلا أن العالم يشهد كذلك، قدراً وقدراً غير عادى، من اللامرونة والتقوقع الثقافى الذى بات حيناً يأتى فى أشكال ما قبل الرأسمالية، وحيناً آخر فى أشكال ما قبل الدولة (أى قبل نشوء الدولة القومية). بالإضافة لذلك فإن النسق الثقافى والقيمى المحلى لم يفقد مطلقيته لصالح نسبية العولمة. فالعالم باعتقادى يمر بمرحلة تاريخية انتقالية يشوبها قدر من الفوضى واللامعيارية رغم ما يلحظه البعض من مؤشرات وشواهد التوحد والتداخل. وإنه فى ذلك يحتاج بعض الوقت أو كثيراً من الوقت لتطفح معالمه وسماته.

ومرة أخرى، فإن الحديث عن الثقافة الكونية، كما الحديث عن نظام عالمى جديد أكثر عدالة، يبدو ضرباً من السراب، بل إن الولايات المتحدة الأمريكية التى يعتقد البعض أنها تفرض ما يسمى أحياناً بالثقافة الكونية، هى الأخرى عاجزة عن تشكيل ثقافة متجانسة فيما بين جماعاتها الإثنية، بل إنها بدت عاجزة عن تحقيق حلمها الأمريكى. وحتى نكون منصفين، فالحق أن مجتمعاتنا قد تأثرت بقدر ليس بالقليل من ثقافات المجتمعات الأخرى، وتحديداً من ثقافة الآخر الأوروبى. فقد تأثرنا بثقافة الآخر بفعل قوة أفلامه والطريقة التى يسوق بها نمط حياته ومنتوجه. كما أننا قد تأثرنا به بفعل قوته المعرفية والمعلوماتية ودون شك الأيديولوچية، إلا أننا لم نفقد بعد عنصر المقاومة. إن حركات إحياء التراث، وأحياناً محاولات الإفراط فيه، وكذا التغنى بالماضى ومحاولات السفر إليه كما هى بعض الحركات الأصولية، وإعادة إحياء القبلية -وإن كانت لأسباب سياسية بحتة- تعبر عن محاولات رفض ومقاومة لثقافة كونية، أو

اختراق ثقافي، أو أنها من ناحية أخرى تعبر عن عدم القدرة للاندماج فيها أو التعايش معها. وهو ما يشكل أساساً لإعادة النظر في فكرة أن العولمة كإحدى الآليات الاستراتيچية المتجددة للنظام الرأسمالي العالمي، لها، كما يقول روبرتسون، استقلالية نسبية ومنطق خاص بها، يسيران بعيداً عن العمليات المحلية الاجتماعية والثقافية(١١). بل إن روبرتسون وأبادوري يشيران إلى أن التفاعلات العالمية يعاد امتصاصها فى الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية المحلية، ومن ثم يعاد إنتاجها كأشكال متنوعة للخطاب المتصل بالنشاط الاقتصادى الحر أو الأصولية. إلا أن إعادة الإنتاج هذه، أو التوطين -كما يحلو للبعض قولها- لها قدر من الحساسية فى صراع المجتمع بين التماثل والتمايز(١٢).

فالثقافة الكونية رغم الاعتقاد السائد باجتياحها كل ركن من أركان المعمورة، إلا أنها مع ذلك، تبقى محدودة المدى. فلايزال البعض الكثير منا، يفكر أو ينطلق من منطلقات محلية، وأحياناً مغرقة فى المحلية أكثر منها كونية رغم انتسابه أو إنسابه لعصر العولمة(١٣). فمكونات النسق الثقافى المحلى، رغم حالات الاهتزاز والاختلال التى قد يمر بها، قادرة على إعادة توازن مركباتها، كما أنها قادرة على إعادة إنتاج نفسها بأشكال ونماذج تعيد إليها قدراً كافياً من الاستمرار والصمود. بل إنها فى بعض حالاتها قادرة على إعادة إنتاج مركباتها الوافدة كمدخلات أساسية فى خطابها السياسى والثقافى المحلى المغرق فى القطرية والمعادى لأى شكل من أشكال التصالح مع الثقافة الكونية. وربما يقدم نموذج خطاب بعض جماعات الإسلام السياسى وبعض اليسار العربى نماذج حية لكلامنا هذا. إننا فى حصرنا للتحولات التى من حولنا نكاد نخرج بانطباع أننا لم نحصد منها، أو بالأحرى لم نعش إلا النزر اليسير من تحولاتها. حتماً أننا مقبلون على مجموعة من التحولات الكونية التى ستضاربها، دون شك، كياناتنا الصغيرة وثقافتنا المحلية. ولكن السؤال الأهم باعتقادى، ينطلق من التالى: ماذا أعددنا أنفسنا له، غير الصريخ والعويل، والهرب للماضى، القريب منه أو البعيد، أو الدعوة للخروج من هذا العالم الذى بات الآخر يرسم فيه مستقبله كما هو مستقبلنا الذى ليس بالضرورة لفائدتنا؟

الهوامش

1- Roland Robertson and Habib Hague Khoudker,Discourse of Globalization-International Sociology, vol-13, No.1 March 98-p.31.

٢- باقر النجار: العولمة والثقافة: قراءة فى أفكار عامة.

وانظر أيضاً: سليمان نجم خلف: "العولمة والهوية الثقافية- تطور نظرى لدراسة نموذج مجتمع الخليج والجزيرة" المجلة العربية للعلوم الإنسانية- العدد ٦١- السنة ١٦- شتاء ١٩٩٨، ص٦١.

٣- Nicholas Marsh,Defence and Globalization, 1997-p.9.

٤- محمد عابد الجابرى- قضايا فى الفكر العربى- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت- ١٩٩٧- ص ١٤٩.

٥- Mike Featherstone-Global Culture-Sage Publication-London- 1990.

٦- سليمان نجم خلف- مصدر سابق- ص٦٥.

٧- محمد عابد الجابرى: "العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات"- مجلة المستقبل العربى- عدد ٢٢٨- فبراير/ شباط ١٩٩٨- ص١٩.

٨- جلال أمين: "العولمة والدولة"- مجلة المستقبل العربى- عدد ٢٢٨- فبراير/ شباط ١٩٩٨- ص ص٢-٣٢.

٩- رمزى زكى: "تناقضات حاكمة لمستقبل العولمة"- مجلة الاجتهاد- العدد ٣٨ السنة العاشرة- شتاء ١٩٩٨، ص٥٧.

١٠- Malcolm Waters, Globalization- London- Rowtledge- 1996- p. 126

١١- سليمان نجم خلف- مرجع سابق -ص٦٤.

١٢- مرجع سابق. Malcolm Waters

١٣- R.F.M.Lubbers, *The Globalization* of *Economy* and Society-1997-p.6

المثقف العربى والتحالفات المتعينة
فى عصر العولمة

عبدالسلام المسدى

لئن اقتضى مفهوم الهويّة الثقافية، من كل باحث يتعاطاه ومن كل راصد يستكشف حضوره ويستجلى امتداداته المنظورة بإسقاط استشرافى «تَحْيِينًا»، فإن مفهوم العولمة سيقتضى منه على مستوى التجريد الفكرى شيئاً آخر هو ما يطلق عليه المؤسسون لنقد المعرفة الحديثة مفهوم «التَّبْيِئَة». فلقد حظيت قضية الهويّة فى الفكر الإنسانى عموماً بالتراكم الكمى والكيفى إلى الحدّ الذى فاضت معه أدبياتها على عديد الحقول الفكريّة، من التاريخ إلى علم الاجتماع وعلم الإناسة فضلا عن دوائر العلوم الإنسانية المركزية من آداب ولغويات، ثم آل أمر الهويّة إلى النظرية الثقافية فى مجالات البحث الأساسية، بينما آل أمرها فى مجال الكتابات الإجرائية إلى دائرة «حوار الثقافات» عند المتفائلين المبشّرين، وإلى معضلة «صراع الحضارات» عند المنذرين المتشائمين.

عندئذ تعيّن أن يكون المدخل إلى موضوع الهويّة فى كل فترة وعند كل سياق هو تحيين إشكاليتها، وذلك بتعديل الدقائق المفهومية التى تستلزمها اللوحة الذهنية المتغيرة بحسب تبدل مكونات اللوحة الحضارية الإنسانية: تبعاً لأشراط الزمان وقيود المكان، وتبعاً أيضاً للمصادرات المبدئية أو المنهجية التى يتوسل بها من اعتزم معالجة المسألة أو ابتغى عرض أطروحته الفكرية حولها. أما «التبيئة» - طبقاً للنقد المعرفى المستحدث - فتخص هجرة الأفكار من سياق ثقافى إلى سياق مغاير ولو فى الزمن الواحد، بل تخص أحياناً انتقال النظرية العلمية من مناخ فكرى إلى مناخ آخر سواء عن طريق الرحلة الجغرافية أو بالتنقل من حقل علمى إلى حقل آخر. وتفضى آلية «التبيئة» إلى البحث فيما يطرأ على النظرية ذاتها من تعديلات جوهرية بمقتضى حلولها فى بيئة مخالفة للبيئة التى صيغت فى حياضها مخالفة بالنوع أو بالمكان.

فكل حديث عن «الهوية الثقافية» مقروناً بالحديث عن «العولمة» إنما يستدعى جهداً إضافياً يتم به تركيب آليتين بإيلاج الواحدة فى الأخرى: إحلال مفهوم الهوية فى سياق «الحين» الراهن، وإحلال مفهوم العولمة الذى هو بذاته -بين أيدينا الآن- مستحدث حينى راهن- فى «البيئة» المخصوصة التى هى فى مسلماتنا الجماعية، وبدون تشقيق للفوارق الفكرية، «البيئة العربية»، دونما إفاضة فى المغلفات الثاوية وراء هذه العبارة ذات البساطة المتناهية فى الظاهر وذات التعقد اللامتناهى فى الباطن.

ومنذئذ ندرك بلا مراء كيف يتعين على الذى يعالج المسألة الثقافية عامة وعلى الذى يعالج الثقافة العربية تخصيصاً أن يعيد ترتيب بيته الذهنى، وأن يراجع معايير الإحالة لديه. وربما عليه أيضاً أن يسائل بشك منهجى سُلَّم الأولويات كما ترتبت لديه وكما تحددت بحسبها أحكام القيمة مرصودة فى مخزونه المعيارى. فإن يكن مدخل الباحث إلى المسألة الكبرى -فى توالجها الشجرى بين «تحيين» ينشد الانخراط فى الزمن الحضارى و«تبيئة» تبتغى استدعاء المفهوم وإرفاده بخصوصية الذات الجالبة- هو مدخل تفكيك بنية الخطاب، سواء المنسوج منه على مناويل الخاص المقتدى بالعام أو على مناويل العام المرغم على الخاص، فإنه ينكشف بجلاء كيف ترتبك المنظومة الفكرية السائدة لدينا على الشياع المطلق، وكيف تتحتم إعادة بناء جدول الأنساق القادرة على اختراق طبقات النظام الفكرى الجديد فى تراكب إسمنتى بين الشأن الثقافى والشأن السياسى، ثم بين الشأن المحلى والشأن الكونى، وما وراء كل ذلك من مصفوفات صورية.

إن إعادة ترتيب البيت الذهنى معناها إعادة تقليب سلم القيم وإعادة تصفيف سلم المرجعيات وإعادة تبويب سلم الأولويات، فإن نحن تجرأنا على أن نتخطى بالشأن الثقافى مدارات المناورة التكتيكية واستشرفنا له بعداً يقع فى أقاصى الخطط الإستراتيچية، لم نتردد فى الإصداح بضرورة مراجعة التحالفات الفكرية على تخوم العولمة والهوية الثقافية. وليكن إنجازاً متحلياً بالإقدام الفكرى الذى هو مصعد الارتقاء إلى مرتبة الشرف الحضارى ومدرج السعى إلى منازل النبل الذهنى: ليكن ذلك الإنجاز فى غير انكساف من الذات الخجول وفى غير ارتكان إلى عقد الذنب ومخاوف التأثيم مما هو بالمراهقة الحضارية ألصق.

إن من أوكد المراجعات المتعينة على المثقف العربى وأكثرها استعجالا -بإلحاح اللحظة الحضارية الراهنة- أن يجدد وعيه وأن يتخذ مسافته الذهنية لا فقط حيال خطاب العولمة ولكن أيضا حيال ما قد نسميه بخطاب العولمة المضادة. نعنى: الخطاب الثقافى الذى حيك حول علاقة العولمة- وهى آلية اقتصادية أساسا- بالثقافة- وهى بنية علوية ضمن الهرم الاجتماعى المتراتب، بل نعنى تحديداً الخطاب الذى أنتجته الثقافة العربية الراهنة حول علاقة الثقافة عامة بالعولمة، وحول علاقة الثقافة العربية ذاتها بالعولمة التى هى آلية مقتحمة لها. إنه البحث فى إنتاج الدلالات الثقافية ضمن الإطار الذهنى العربى حول علاقته بذاته وبالآخر من خلال اقتران العنصر المحمول على الثبات وهو الهوية والعنصر المحمول على الاكتساح وهو العولمة.

وبديهى أن الخطاب الثقافى حول العولمة قد احتل فى واقعنا العربى الساحة الذهنية على حساب خطاب العولمة حول الثقافة الذى يظل الحلقة الغائبة فى منتجنا الفكرى الراهن، وذلك بحكم افتقار الخطاب العربى -المالى والاقتصادى والسياسى- إلى وعى ثقافى مضاد يقوّم *الوازع* النقدى.

هو إذن الوعى بخطاب العولمة المضادة، من حيث هو استثمار للخطاب المضاد حول العولمة الذى لايكون بالضرورة خطاباً مضاداً لها. ولكن «التحالف» مع هذا «الوعى المضاد» هو الذى سيجعلنا قادرين على استيعاب «أدبيات» العولمة استيعاباً ينجينا من سطوة الكم وتضخم الحجم وتبدد المرجعيات، فيوقفنا على ما به نَسْلَم من أى اهتزاز ذهنى تحت طغيان تلاحق الأحداث وتعاقب الأفكار وتوالى ردود الأفعال. أفلا يباح لنا أن نقول بأن «الوعى السياسى» هو أول الحلفاء المتعينين على المثقف فى معالجته للمسألة الثقافية عامة ولمسألة الهوية فى تشابكهما مع آلية العولمة على وجه التخصيص. فالطرح الذى استدعينا له منظور «التحيين» ومنظور «التبيئة» يملى علينا اعتبار الثقافة تبيعة للعولمة واعتبار العولمة رديفة النظام العالمى الجديد، فيكاد ينتقض أى توسل فكرى فى هذا الشأن ما لم يرتكز على وعى سياسى يخرج من فضاء الهواية ليدخل إلى دائرة الاحتراف المتبصر، ويكون ممتداً إلى أبعاده الكونية من حيث إن الكونية فى هذا السياق المخصوص هى محصلة المحلى مرفوعاً إلى قوة الإقليمى ثم مرفوعاً إلى قوة العالمى ضمن معادلات الجبر السياسى.

في هذه اللحظة - التاريخية والحضارية - من زمننا الراهن لن يتسنى للمثقف أن يساهم فى معالجة موضوع الثقافة الذى هو علة وجوده أساساً، ولن يجديه نفعاً أن يتوسل إلى موضوع الهوية بزاده الموروث أو بمخزونه المتواتر، ولن يستطيع أن يرتب خطاباً يحظى بالحد الأدنى من الصدقية الفكرية وبالحد الأدنى من المقبولية المعرفية ما لم «يموضع» نفسه مع إحداثيات اللحظة الزمنية على محوريها المتقاطعين المتعامدين: المحور الأفقى وهو المعطى السياسى، والمحور الرأسى وهو المعطى الاقتصادى. فتحت سيطرة قوة المال وما إليه من الآليات النقدية، وتحت سطوة الحساب الاقتصادى الذى هو الصورة المترجمة لتفعيل المال، تسنى للشأن السياسى على المستوى العالمى قاطبة، أن يحاصر الشأن الثقافى محاصرة تامة ثم تسنى له أن يتسلل عبر جسور الثقافة إلى مؤسسة الفكر وقلعة المعرفة فيكاد يهددهما بالنسف من الداخل.

لقد كان الوعى السياسى -فيما مضى وعلى اللوحة الإنسانية عامة- يأتى ثمرةً من ثمار الوعى الثقافى، ولكنه فى مرحلتنا الراهنة -وبفضل كثافة هذا الامتحان وقسوته- أصبح يمثل المدخل الضرورى إلى الوعى الثقافى. كان مسموحاً لرجل الفكر أن يمارس الثقافة بالاحتراف وأن يمارس القول السياسى بالهواية. أما اليوم فالخريطة على مستوى المفاهيم قد تغيرت، وأدوات التحليل قد انقلبت، ولم يعد مغفوراً للمثقف أن يواصل عمله الثقافى فى معزل عن إدراك عميق للقضايا المصيرية والتى هى سياسية حتى الرميم.

أما فى الدائرة العربية -التى هى من مضمَّنات الدائرة الإنسانية بلا جدال- فإن السائد فى الظن، والشائع بين الناس، والمتواتر من خلال المسلمات، والذى هو مستقر فى النفوس حتى لحظتنا التاريخية هذه، فبعيد عن الاستجابة لأشراط الواقع الكونى الجديد: الوعى السياسى -من حيث هو بعد فكرى وعمق تأويلى لا من حيث هو انخراط نضالى أو التزام اتباعى- تراه لدى المثقف ولدى الباحث والعالم والمربى والحاضر فائضاً مكملاً كالترف أو كالتطوع، وربما كالحلية؛ لأنه مدرج للارتقاء إلى «الثقافة العامة» أو لارتداء لبوس «الموسوعية» بغية الإضاءة والإشعاع.

ولكن فى واقعنا العربى شيئاً آخر لايقل حقًّا على الاعتبار لاستكمال الصورة: أن الوعى الثقافى من حيث هو عمق فى أغوار التجربة الفردية ومتكأ يسند كل عمل فى الشأن الجماعى تراه لدى السياسى - صاحب القرار- كالاستثناء يجلب الانتباه، ويستدعى التنويه وربما يفيض بكل موجبات التزكية.

فى هذه اللحظة الحضارية على مائدة «الهوية الثقافية والعولمة» تحصل المباغتة بل تحدث الصدمة فتنتفض الاستفاقة: ألاَّ مجال لوعى ثقافى خارج دائرة الوعى السياسى، وألاَّ مجال لوعى سياسى خارج دائرة الوعى الثقافى. ومن هنا تبدأ إعادة النظر فى معايير التحالفات الذهنية التى تؤمن القدرة على الاستجابة للتحدى التاريخى الجديد.

لقد هجمت السياسة مدعومة بسلطة الاقتصاد التى من ورائها سطوة المال على الشأن الثقافى، فأناخ النظام العالمى الجديد بكل أثقاله على آليات الفكر وكثير من مرجعيات المعرفة، واحتشد فى ذلك -طوعاً أو على غير ميعاد- آلة الإعلام الغزير متعدد الأصوات ومتكاثر المرايا فتحقق له نصر خفى لايضاهيه فى الخطورة والسلطان لا نصر السلاح ولا نصر المال: إنه التحكم فى القدرة الإدراكية لدى الإنسان بعد تقليص هامش الحرية فى تحليل الخطاب أو فى تفسيره، فضلاً عن تأويله. أما نقده فتكاد تضيق الأنفاس عن التطاول عليه. إنه سلاح الخطاب فى الثقافة المتولدة عن عولمة النظام الكونى الجديد. وإننا لعلى أبواب فجر جديد تذوب فيه «آليات التلقى» إلى حد الإمحاء وتعلو مكانها «آليات الحقن» فيتحول فعل الفاعل إلى انفعال المفعول به.

فما هو المشهد الخلفى الذى تمور به السياسة الكونية والذى على شاشته تتأسس العلاقة بين الثقافة والعولمة وتتشكل مكونات قراءتنا للقضية فى عمقها العربى الراهن؟

لقد فاضت - فى الغرب وفى الشرق - أدبيات الحديث عن التناقضات الذاتية التى تحملها الكونية الجديدة سواء فى بعدها السياسى كمنظومة عالمية، أو فى بعدها الاقتصادى كمنظومة تجارية ومالية. ولقد حتم مبدأ الحياد الثقافى المرتبط بمعيار

الإنصاف الذى هو شرط المقايضة الحضارية بين الثقافات، أن ننظر بعين ناقدة إلى تركيبة الواقع العالمى سواء فى تشكلها الفعلى على أرض الأحداث أو فى تبلورها النظرى على صعيد التجريد الذهنى. والعين الفاحصة محمولة هنا حملاً على أن تقرأ -فى سجل الصيرورة وبمنظار استشرافى- كل الأشياء التى لم تمكنها بعد من نفسها بحسب توالى نسق الأحداث، ذلك أن قانون التأثير والتبدل لئن لم يتوقف برهة من زمن التاريخ فإنه لايتضح للعين المجردة إلا بعد التراكم والاستدامة. فالعين الناقدة تصطنع آلة التكبير المجهرى فتتخذها منهجاً فى الرصد؛ عسى أن ترى الصغائر فى الزمن القصير بعين الكبائر فى الزمن الطويل.

لقد طغت فى المرحلة القريبة، والراهنة، موجة الكتابات الوافدة من الفلاسفة الغربيين أنفسهم، والتى تؤذن بقرب تحلل منظومة الحضارة التى شيدها الغرب، وتنذر بحتمية *التفكك الذاتى* سواء أتحقق ذلك على *المدى القريب* أم على *المدى المتوسط*. وهذه الكتابات فى أغلبها تنحو منحى الاستشراف -ضمن ما يعرف بالدراسات المستقبلية- ولها طابعها الجذاب ومرماها الإغرائى. غير أن الباحث الاختبارى فى الظواهر الثقافية لايطمئن إليها إلا بقدر اطمئنانه إلى *التأملات الفلسفية العامة* تلك التى تحيك خطابها على منسج فلسفة التاريخ. وبما أن منازع التقدير والتأويل والتخمين تخالط ذلك الخطاب ضرورة فإنه كثيراً ما يسمى حليفاً موضوعياً للقراءة السياسية أو *للقراءة الأيديولوجية*، فينقلب إلى تفكير حدى تحكمه آلية: إما وإما. ولم تدخل السياسة والأيديولوجيا حقلاً إلا حرفت جدله الذهنى لأنها تجنح به إلى إلغاء درجات الطيف فيه بتلك «الإمَّائية» القاطعة. أما القراءة الثقافية التى تلتزم بالوصف *الحيادى* - ما وسعها الالتزام - وتسعى إلى رسم *معالم المعالجة الاختيارية*، فقد تسعفنا ببعض القرائن الدالة التى تضيء لنا مسالك الاستشراف على وجه الاحتمال، وربما على وجه الرجحان.

ظهر التصدع فى جدار الكونية كأوضح ما يكون، وعلى نسق سريع يكاد يتفجر بكثافة العنف وتقارب نقاط الزمن، وذلك فى ثلاث مناسبات كبرى هى من العظمة بحيث تليق بفيالق السياسة الأممية المتوجة، وهى من التقارب بحيث لاتفصلها إلا الأيام المعدودات.

فى قمة دنفر -بكولورادو من الولايات المتحدة[١]، حيث التقى قادة الدول الصناعية الكبرى، وانضمت إليهم القيادة الروسية بصفتها عضواً كامل الحقوق لأول مرة، فسميت بفعل ذلك قمة الثمانية- انكشفت عناصر التناقض وتجلت محاوره، وظهر للعيان أن النظام العالمى الجديد مقولة قد تأدلجت إلى أبعد الحدود، وتقنعت بقناع الذرائعية الأمريكية وغرقت فيها إلى الأذقان. فتوسيع الحلف الأطلسى حسب هوى الولايات المتحدة قد شكل تناقضاً أولاً، وعملية السلام طبقا للمزاج الأمريكى تناقض مفضوح ثان، ومشروع صدور العملة الأوروبية الموحدة، ثم التوازنات التجارية بين أوروبا وأمريكا، كلها قضايا شائكة، تحمل بذور التشقق فى الصرح المرتقب.

يتصدع الجدار مرة أخرى تحت أقدام النظام العالمى الجديد فى قمة سميت بـ«قمة الأرض»، احتضنها مقر الأمم المتحدة فى نيويورك[٢]، وسهرت على تنظيمها هيئة الأمم المتحدة استمراراً لنسق الجهود السابقة. وتكشفت الثقافة الكونية عن وجه من وراء القناع هو أسوأ ما تتصادم فيه إنسانية الحضارة وذرائعية السياسة. فقد كان أخطر موضوع مطروح هو تلوث المناخ الأرضى المتمثل فى ظاهرة الانحباس الحرارى المغلف لكوكبنا، والذى يُعْزَى إلى انبعاث الغازات الصناعية. والإجماع كلى بين العلماء فى أن العامل المسئول بالدرجة الأولى هو غاز ثانى أكسيد الكربون الذى ما انفك ينهش غشاء الأوزون، والعلماء مجمعون على أن الولايات المتحدة هى المسئولة الكبرى على ذلك.

وأجمعت كل الدول وكل المؤسسات البحثية وكل المنظمات البيئية على ضرورة الاتفاق على جدول ترتيبى لتخفيض نسبة انبعاث الغاز والالتزام برزنامة زمنية... ولم يكن إجماع الجميع كافياً لإثناء الولايات المتحدة عن موقفها الرافض.

وتأتى القمة الثالثة «قمة الحلف الأطلسى فى مدريد»[٣] بنفس ما أتت به أختاها: التحدى الأمريكى لإرادة الأغلبية: أن يتسع الحلف، وأن لا يتسع إلا لمن ارتضاه الأمريكيون: المجر وبولندا والجمهورية التشيكية دون رومانيا وسلوفانيا. واحتد الشقاق، وتحمست فرنسا مسنودة الظهر برلمانياً، وتم الذى أراده الأمريكيون. وكانت وزيرة الخارجية الأمريكية قد سبق لها أن زارت قادة موسكو لتقنعهم لا

لتفاوضهم، ثم توسلت بعد ثلاثة أسابيع بالمجاز السياسى وبالإيحاء البلاغى مؤكدة ساخرة: «توسيع الحلف الأطلسى ليس فى حاجة لموافقة روسيا».

إن الشروخ التى تكشف عنها الوضع الدولى خلال القمم الثلاث الكبرى وما اصطبغت به من إصرار الولايات المتحدة على الانفراد بزمام المبادرة، تأتى امتداداً لتصدع علنى أكبر تمثّل فى الاتفاقية التى وقعتها الصين مع روسيا، والتى انطلقت من خيار جديد يتمثل فى إرساء نظام عالمى متعدد الأقطاب(٤)، ثم فى الاتفاقية التى وقعتها فرنسا مع الصين فيما سمى بالشراكة الشاملة الهادفة إلى عالم متعدد الأقطاب(٥).

إن القراءة العميقة فى التناقضات الداخلية التى تفرزها الأممية الجامحة، والتى لا يمكن أن تصمد أمام نواميس التاريخ؛ بحكم كثافة شحنات التصارع فيها، ستوقفنا على متواريات أخرى ليست أقل ضغطاً على الأحداث، وليست أقل استفزازاً لردود فعل الزمن. فاندحار الثنائية العالمية لئن تحقق على الخريطة الجغرافية وفى الفضاء العسكرى وعلى أراضى الاقتصاد، فإنها قد تحسم بالصورة المكشوفة العارية مع ما آل إليه مشروع السلام. وقد انطلق المشروع يرعاه راعيان، ثم اختفى منهما راعٍ ولا يضايقه أنه انفرد به وأن الناس يقولون إنه المنفرد به. بل تجلى التحدى الصارخ فى الدَّوْس العلنى على جوهر ما تم التعهد به فى أوسلو ثم فى مدريد. وهنا على وجه التحديد تتوالج الدائرتان الدولية والعربية فيما يتطابق ومبدأ «التحيين» من جهة ومبدأ «التبيئة» من جهة أخرى. فكأنما هو قطب الرحى فى التعبئة الثقافية السياسية. وتتداعى المتصدعات فى تعاقب جدلى فاعل: مقاطعة جمهورية مصر العربية والمملكة العربية السعودية لمؤتمر الدوحة، ثم تكتل الجبهة العربية فى الاعتراض على مشروع الإرغام العسكرى فيما يشبه استنساخ حرب خليجية جديدة.

وانغلقت الدائرة المتماسكة فى مواجهة النظام العالمى الجديد من حيث هو انفراد قطبى بسطوة القرار تحت المظلة الأممية، وذلك بواسطة الجسر الذى أمسكت بطرفه الدولى فرنسا وروسيا والصين وبطرفه العربى كل الإرادات السياسية مع سبق ثنائى بالغ الدلالة جسمه الإصرار المصرى السعودى.

فى غير وعى بخلفية المشهد السياسى الدولى لن يتسنى للفكر الناقد أن يرصد آليات الاقتران بين الهوية الثقافية والعولمة ومدى ما يتفجر بينهما من شحنات التجاذب النِّدى، ومدى ما ينقدح على جسورهما من شرارات الصراع الضدى. بل قد يظل المشهد منقوصا ما لم نستكمله بلوحة كونية أخرى هى فى ظاهرها أقرب إلى مؤسسة الفكر والعلم والمعرفة منها إلى دائرة السياسة، ولكنها فى حقيقتها رأس الحربة الجديدة فى تشابك العلاقات الدولية الجديدة، وهى التى ستستلزم منا أن نعطف على الحليف الفكرى الأول الذى هو الوعى السياسى بحليف ثان هو الوعى التكنولوچى فى حقيقته المعلوماتية.

فالنظام العالمى الجديد ينذر بتلاشى سلطة الدولة وانخذالها أمام سلطة المال، ولم يعد من أمل فى استبقاء مرجعية ثابتة حيال تعاظم سطوة الشركات المتعددة الجنسيات التى تزداد حرية تحركها تحت غطاء الاتفاقيات الدولية، وتعززها سطوة الإعلام عبر الفضائيات المرئية، ويؤازرها سلطان المنظمات غير الحكومية التى كثيراً ما تتوسل بكلمة الحق لتدس كلمة ليست بالضرورة خادمة للحق.

ولكن التناقضات تمعن فى التكاثف فتلتقى عند مركز الدائرة الدولية مستدعية إليها كل الأشعة بكامل غزارتها الطيفية فتنبجس الإنترنت بسطوتها العملاقة. إنها شبكة الاندماج الكونى، وإنها المعجزة الثقافية الجديدة، وإنها الوليد العملاق الذى يتناسل ويتكاثر ويتنامى جسمه وتتعاظم عضلاته بحساب أعشار الثانية. وليس من عاقل وليس من باحث ولا من مثقف إلا وهو يقر بمعجزة العلم فى هذا الأمر، وبقدرة العقل البشرى على تسخير المعرفة العلمية وعلى استثمار ما وهبه الله من أسرار الخلق فى ذاته وفى الكون المحيط به. لقد أتت المعلوماتية المندمجة بثقافة جديدة كاسحة، وبدأ الناس يألفون المراتب الجديدة لمفهوم العلم وارتباط الإنسان بالكون المحيط. تجددت صورة اقتران «الثقافة والمعرفة»، وانبثقت «رابطة ثقافية» بين بنى الإنسان لم يكن العقل يألفها. ولكننا هنا معنيون بسياق مخصوص: سلطة المعلومة من جهة وارتفاع الحواجز أمامها من جهة ثانية؛ فبعد أمواج الأثير، والإرسال الفضائى المرئى، والتراسل الضوئى بآلة الفاكس، ينفسح الطريق أمام المعلومة المندمجة وينطلق

البريد الإلكتروني، فتنتهي تدريجياً سيطرة الدول على الاتصال، وهذا ما جسمته «اتفاقية تحرير الاتصالات»[٦]

لقد بسطت شبكة الإنترنت -بوصفها أنموذجاً متطوراً جداً في مجال الاندماج المعلوماتي- على الإنسان المعاصر تحديات كبرى، وهي الآن تبسط على الضمير البشري أسئلة أخلاقية شائكة توحي بمعين تأملي جديد[٧]: الكائن بين الهلع والنشوة، وتحول الفضاء الكوني إلى فضاء معلوماتي، ومنظومة الديمقراطية الالكترونية، وكذلك مصير الفقراء في عصر الإنترنت والذين يسمونهم تلطفاً وكياسة بمواطني الجنوب، ثم -على وجه الخصوص- الاتجاه نحو سيطرة سياسية عالمية بأسلوب جديد[٨]. وتسرب وعي آخر إلى النفوس فتحدث بعضهم عن «أدباء الإنترنت: أدباء المستقبل»[٩]. ودخلت الذهنية البشرية في آليات جديدة تكاد تكون من تحديات الخيال، وذلك منذ أن تم تنظيم «المعرض الافتراضي» على الإنترنت والمسمى «فيرتيكس» بواسطة تقنيات الأبعاد الثلاثة[١٠].

ولكن اللعبة الكونية في زخم النظام العالمي الجديد -كما تريده القطبية المتفردة- أكثر دقة وأعظم استشراء وأبعد إحراجاً للضمير الثقافي الحائر مهما كان تعاطفه مع قوى التقدم، أو تجاوبه مع مقتضيات العلم، أو تناغمه ووئامه مع كل معزوفات العقلانية الديكارتية.

إن الإنترنت -بدون مزايدة، وخارج كل بصائر التوظيف، وفي غير مركبات حضارية ولاعقد صراعية -هي اليوم سلاح مزدوج كأمثل ما يكون الازدواج: هي بيد الإنسان المطلق مركبة فضائية سلمية تبحر بالعقل البشري نحو اختزال الزمن للظفر بأسرار العلم في منتهى أقاصيه، وهي بيد القطب الكوني المتفرد مركبة تسير بسرعة الضوء تحقق له الاختراق العلمي والثقافي والاقتصادي، ثم يأتي الاختراق السياسي متوّجاً سائر الفصائل. وليس الأمر موكَلا إلى الصدفة، بل هو ثمرة الخطة الاستراتيجية المحكمة. وقد يلذ للراصد الثقافي أن يذكر بأصل نشأة هذه الشبكة المندمجة والتي كان مبعثها الأول هو إحكام السيطرة على طوفان المعلومات الملتقطة في أوج الحرب الباردة، تم تصميم منظومتها عام ١٩٧٤. وقد يطيب له أن يستطرد

إلى الانعكاسات الأخلاقية المتأتية من الإنترنت والتى تؤازر مشروع التنميط الثقافى، وتعين على إرساء النسقية الاعتبارية ذات المرجعية القيمية الواحدة.

غير أن الأهم الآن هو الفزع الحقيقى من تحول الإنترنت إلى أخطبوط اقتصادى سيجعل العولمة نفقا عملاقا تجرى فيه الأموال والاستثمارات نحو القطب الكونى الواحد. وليس هذا الذى نقول بمحمول على صيحات الثبور التى تحركها المواقف الحدية القاطعة، ولا على نوبات التضخيم التى تطرب بها المذهبية الفكرية لتلويث المناخ الثقافى، وإنما هى حقيقة إحصائية مالية نقدية.

لقد أصدرت الحكومة الأمريكية سنة ١٩٩٣ قانون «البنية الأساسية للمعلومات والاتصالات القومية»، فكان أول تشريع يؤسس -حسب منصوص بنوده- للمنافسة العالمية ذات البعد المتفرد، وذلك استناداً إلى آلية المعلومة فائقة السرعة والتى بها يرتبط مفهوم «الطرق السيارة» فى تنقل المعلومات عبر الشبكات المندمجة(١١). وفى السنة نفسها كانت الولايات المتحدة قد حققت فى أرقام تجارة المعلومات فائضاً قيمته ٥٩ مليار دولار فى الميزان السنوى(١٢). ثم جاءت الخطوة الثانية فى مسيرة المخطط الاستراتيجى، وهى قرار الإدارة الأمريكية تحرير التجارة الإلكترونية عبر الإنترنت من كل الضرائب الحكومية بناء على أن الفائض المنتظر منها يبلغ -فى حدود عام ٢٠٠٠ -ما قيمته ٢٠٠ مليار دولار (١٣)، على أن يبلغ عام ٢٠١٠ ألف مليار دولار(١٤). ثم تلت كل ذلك الخطوة الثالثة الحاسمة وهى إعلان الولايات المتحدة الإنترنت منطقة تجارة حرة عالمية، وانطلاق حملة -عن طريق المبعوثين الدوليين- لفرض ذلك على كل الشركاء والحلفاء والأصدقاء ممن يرتضون ومن لايرتضون، وأعلن الرئيس «بيل كلينتون» أن على منظمة التجارة العالمية أن تجد الصيغ الملائمة لتنفيذ إرادة الولايات المتحدة فى أجل لايتخطى اثنى عشر شهراً(١٥).

ولم تمض أيام حتى ردت ألمانيا الفعل فاستضافت مؤتمراً دولياً جمع الدول الأوروبية والدول الأخرى ضمن مجموعة الدول الصناعية الكبرى؛ وذلك لبحث تطبيق برنامج المراقبة الأخلاقية على الإنترنت لحماية الأطفال من تجارة الجنس ولا سيما بعد اكتشاف دور الشبكة الالكترونية فى نسج خيوط الدعارة(١٦). وكانت حجة

الأمريكان أن المحكمة العليا لديهم قد سبق لها أن رفضت دعوى تطالب بفرض الرقابة الأخلاقية على الإنترنت.

تفتقت المنظومة الكونية إذن عن شرخ آخر، وتبين الجميع كيف أن الإنترنت قد أمست قوة ضاربة. هى رأس حربة بين حراب عديدة تصنع القطبية الفردية تحت غطاء النظام العالمى الجديد فتشتد ضغوط التناقض بين الأركان المؤسسة له.

ليست القضية الثقافية اليوم حكراً على أهل القرار الثقافى، وليست المسألة الاقتصادية حكراً على الاقتصاديين، ولا القرار السياسى الذى يديره السياسيون منعزلاً على متلابسات الفكر والمال. إن وراء كل ذلك قضية على غاية من الدقة والعمق: كيف تتحدد تحت خباء النظام العالمى الجديد علاقة العلم بالسياسة، ثم علاقة العلم بالأخلاق، وأخيراً علاقة السياسة بالأخلاق ذاتها؟ ومن هذا الرصد جاز أن نتحدث عن أخلاقيات المعرفة وأخلاقيات السياسة وأخلاقيات الاقتصاد. ولا مجال لاستيعاب جدلية الثقافة والعولمة ما لم نعد ترتيب سلم الأولويات، ونراجع توزيع الأدوار وتنسيق شبكة التحالفات الذهنية والنفسية والثقافية.

أظهرت القضية الاقتصادية والإنمائية استحالة التنسيق بين المواقف من خلال الثقافات المختلفة، كما تبين منها أن الصراع الدولى اليوم أضحى يدور على المصالح المالية من خلال النفوذ لا من خلال الشراكة، وهذا يستتبع المنافسة الثقافية التى هى فى نهاية المطاف بوابة المنافع الاقتصادية على المدى البعيد. وعلى هذا الاعتبار جرى تسييس المسألة الديمجرافية، وانتشر الوعى لدى شعوب كثيرة بأن المناداة بالضغط على نسق النمو وعلى احتضان الدولة له قد أصبح قناة تمر عليها نزعة هيمنة الثقافة الواحدة على سائر الثقافات الإنسانية سواء فى أنماطها السلوكية أو آلياتها الذهنية. وكل ذلك بالتسويق المتسلط عبر المنتجات والسلع، ثم عبر الأدوات والتجهيزات، ثم بعد ذلك عبر المفاهيم والتصورات والمصطلحات. ومن هذا وذاك يتشكل الانخراط التدريجى فى النسق الثقافى والحضارى بوعى أو بدون وعى.

لقد فاض الخطاب الإعلامى بتصوير التنازع الثقافى الدولى، وبانكشاف سطوة الاستقطاب الفردى ولاسيما عبر أجهزة البث العابرة للأقمار الفضائية. وألح الخطاب

المتفجر على موقع العرب من الركن الدولى، واصفاً كيف أن اختلاف المستويات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية يجعل الدول العربية مدفوعة إلى البحث عن أنساق متطابقة لعرض وجهة النظر الكفيلة بتعديل الاختلالات الثقافية المستشرية.

ومن *الوعى فى الخطاب الإعلامى إلى الوعى فى المنابر الثقافية الدورية*. وتعددت الملفات والمنابر لاستمزاج الرؤى العربية من القضية الثقافية ولاستكشاف الافتراضات المحايثة للأعماق المواكبة، فإذا بالمادة الفكرية لوحة ثرية بقرائنها، وفيرة بدلالاتها، تنصاع للقراءة التأويلية الراصدة.

إن المتابع يستجمع شهادات من المثاقفة تبوأ فيها نص الخطاب منزلة اللوحة الكاشفة لأنه أنموذج للثقافة التى تختزل مسافات التأويل، وتعمل على اختراق سجف النوايا، فى رهان علنى على كشف المتوارى، وفضح المتباطن، وهتك أسرار السياسة الكائدة. إن التأزم الثقافى قائم فى الزاوية المظلمة من اللوحة، والتمزق النفسى قابع فى الركن المعتم منها.

لقد تزعزعت مواثيق الثقافة الإنسانية وتدحرجت على سفوح العمل الأممى تحت قباء المنظومة الكونية الجديدة، ثم هوت إلى القاع قناعات من الثقافات القومية. وكان أن تصاحب فى الجدل الفكرى خطاب ثقافى يراهن على الإدانة بالاحتكام إلى مقاضاة النوايا، وخطاب ثقافى يصادر على البراءة ولا يرجم بالمقاصد.

ولاتنفك معايير المعرفة الإنسانية تهتز مرتبكة تحت وطأة القيم النفعية الجديدة التى تسيطر على الإنسان من خلال سيطرتها على المؤسسة الفكرية والثقافية عامة، فى تواطؤ مفضوح مع الإعلام المدفوع فى نزوعه الجامح نحو السيطرة الكلية على العوالم الذهنية والنفسية والسلوكية. ولا يتابع المثقف أسلوب الطرح الذى تتوخاه الجهات المتحمسة لنسف الحدود بين الثقافات الإنسانية حتى يصاب بالذهول من فرط انخرام المرجعية الأخلاقية عند تناول الشأن الإنسانى وعند معالجة القضايا المصيرية المحددة لمستقبل البشرية كافة.

لكن الذى يظل مخولاً لنا أن نخوض فيه هو استكشاف تركيبة الخطاب الكونى حول مسألة مصيرية بهذا الحجم تنقدح فيها شرارة الاحتكاك بين الهوية الثقافية

والعولمة، وبالتالى فحص آليات الثقافة الجديدة، كما يخطط لها المدبرون للشأن الإنسانى من وراء ستار النظام العالمى الجديد بجميع دواليبه السياسية والاقتصادية والتجارية والمالية. وسيظل مع ذلك دوما من صلاحيات كل مثقف - مهما يكن حقل اختصاصه - أن يبحث فى مدى تطابق مقولات العلم مع مرجعيات الأخلاق، انطلاقاً من العلاقة الشائكة التى تقوم اليوم بين الثقافة والسياسة والاقتصاد ومؤسسات الإعلام، وسيكون بالتالى من حقه المشروع أن يعيد تصنيف مرجعياته وهو يحترف «صناعة التفكير» ويتعمد ممارسة احترافه «متجولاً بلا حدود».

فى هذه اللحظة التاريخية من زمننا الحضارى الراهن لن يجدى خطاب المثقف شيئاً حول الهوية والعولمة إن لم يستحضر بوعى حاد بعض الحقائق الساطعة التى هى مفتاح المثاقفة بين الوعى الفكرى الذى يقتضيه الحديث عن الهوية، والوعى الاقتصادى الذى يقتضيه الحديث عن العولمة. وهنا يتراءى لنا الحليف الذهنى الثالث، ألا وهو الوعى الاقتصادى، سواء جعلناه فى صورته المجردة أو فى صورته المشخصة مع مجانسته فى محفل التضافر الثقافى حيث يحضر السياسى والمعلوماتى والاقتصادى.

فاتفاقية التجارة الدولية تختط لنفسها فلسفة التوزيع العادل للمنتج الإنسانى بتحرير التبادل من القيود، وفسح المسالك أمام مبادرات السوق، ملوّحةً فى المعلن برفع المظلمة على الشعوب التى تكبلها أنظمة إطلاقية فتحرمها من الانتفاع بكل ثمرات الجهد الإنسانى وابتكاراته المختلفة: الصناعية والغذائية والصحية والترفيهية والفنية. ولكن الآليات التى ضبطتها «الجات» ودخلت بها حيز الإنجاز تلغى بصفة قطعية شروط المنافسة بين «الاقتصادات» الوطنية وأجهزة الاقتصاد المعولم. وهذه باتت من الحقائق الصريحة. والذى يبرز فى هذا المقام بشكل صارخ هو ضياع الحقوق الفكرية من أيدى المجتمعات النامية ضياعا كليًا بعد فوات فرص المنافسة الاقتصادية عليها[١٧].

وهذا ما دفع واحداً من كبار المحللين السياسيين إلى استشراف قانون الاقتصاد الجديد الذى سيسود القرن الحادى والعشرين، فقال، معبراً عن الفلسفة

التى يرتكز عليها هذا القانون: «إن المستهلكين هم الذين يقررون أن يشتروا ما يحقق لهم المواءمة بين الجودة والثمن، وهم الذين يختارون المؤسسات التى تعرض عليهم السلع وتقدم لهم الخدمات فيما يحتاجون إليه، فبديهى أن يكون للمؤسسات حق اختيار البلدان التى ينتجون فيها والتى يقبلون على إيداع استثماراتهم فيها»[١٨].

وجاءت أصوات التظلم ممن لا يتطرق إليهم شك فى توظيف خطابهم نحو مقاصد أيديولوچية، ولايتسرب إلى النفس احتمال بأنهم يغدقون على الشعوب النامية بعطف فائض، بل أطلقت صيحات الإنذار فدقت أسماع السياسى والاقتصادى كما دقت بصائر المثقف، حتى ولو لم يكن على خبرة بآليات التجارة العالمية والنقد الدولى. ذلك أن الأمر قد تجاوز حدود البذخ الفكرى الذى كانت تنعم به النفوس عند معاجلة المسألة الثقافية وما يتصل بها من خصوصيات الهوية الحضارية.

إن مرجعيات الأخلاق -كمنطاد فى فلسفة الوجود الإنسانى، وكحزام أمان فى مركب الحياة الجماعية- قد انفرطت فى أعلى مستويات المسئولية العالمية حتى قيل: إن الرأسمالية الكوكبية تصنع اقتصاد العالم بسلاح العولمة المضللة. فبعد أن عرف الناس ظاهرة «الإعلام المغرِّر»[١٩] بكل تقنياته التى ازدهرت مع أيام الحرب الباردة ثم استشرت فى الحروب الإقليمية وفى حرب الخليج على وجه الخصوص[٢٠]، ها هى تتمكن من أدوات العمل فى صندوق النقد الدولى[٢١]. فقد كان من المتعارف عليه أن التقرير السنوى الذى يصدره الصندوق فى خصوص الوضع الاقتصادى العالمى يتطابق -إن كلياً وإن جزئياً- مع تقارير هيئة الأمم المتحدة فى الموضوع، وإذا بالمصداقية تتصدع، كما لو كان وقع الصاعقة الذهنية: تقرير صندوق النقد الدولى عن العولمة أنها مصدر رفاهية للشعوب النامية، وتقرير الأمم المتحدة أنها مصدر كارثة على اقتصادات تلك الشعوب لأنها تسبب لها خسارة تقدر بخمسمائة مليار دولار سنوياً[٢٢].

لن يحول أحد بين المثقف ونزوعه الغالب نحو خطاب التشهير أو نحو فيض الإدانة، ولن يستطيع أحد أن يعدل من غلواء الجموح إذا جمح به الاعتراض، ولا أن ينشط من حميته إذا جنحت به نحو المهادنة فتمكن منه حسن الظن وطيب السريرة

فأخذاه إلى الحكم بالبراءة. ولن يحسم أحد خلاف المثقفين إذا تراشقوا: هذا متهم بعقدة الذنب وذاك بعقدة المؤامرة... لن يحصل شيء من ذلك ولن يستوى للمثقف خطاب إلا إذا تصالحنا جميعا -فكريا وذهنيا ونفسيا- مع الشأن السياسى من حيث هو شطرنج ذو علاقات خفية معقدة، ومع الشأن الاقتصادى من حيث هو أرقام وقوانين ومعادلات. بل لن يستقيم لأى عربى حديث عن الهوية الثقافية ولاسيما فى علاقتها مع العولمة ما لم تتأسس بين يديه قواعد «اللعبة» الدولية تحت خباء النظام العالمى الجديد؛ فيرى من المستتر ما لم يكن يرى، ويقتنع -بعد صدود- بضرورة إعادة ترتيب بيته الفكرى وسلّم معايير الحكم لديه.

عندما تأتينا الأخبار بأن الولايات المتحدة حققت فى إعدادها لميزانية ١٩٩٨ ما لم تحققه منذ ١٩٦٩، وهو التعادل الكامل بحيث لا تحتاج الدولة لتأمين ميزان الدفعات إلى أن تسحب من موارد الإنتاج القومى الخام[٢٣] وأن هذه «الصحة الجيدة» للاقتصاد الأمريكى ستتجاوز عتبة القضاء التام على عجز ميزان الدفعات وتوفر فائضاً فى السنة المقبلة يقدر بـ٢١٨ مليار دولار على مدى خمس سنوات، قد لانرى بالأعين العَجْلى علاقة ذلك بالشأن الثقافى فضلاً عن أن نرى لذلك صلة بمسألة الهوية الثقافية ذاتها!

لقد التزم الأوروبيون ضمن معاهدة ماستريخت بألا يدخل منهم- إلى العملة الأوروبية الموحدة مع مطلع سنة ١٩٩٩- إلا من استطاع أن يضغط على نفقاته بحيث لايتجاوز لديه عجز الميزانية العامة سقف٣ بالمائة من الدخل القومى الخام. وليس مضموناً لدى بعض الأطراف أن يوفق فى هذا الامتحان العسير فضلا عن أن يسلم من تصدعات اجتماعية قاسية.

هنا على وجه التحديد ينغرس بوجاهة فكرية تامة سؤال الثقافة وسؤال الهوية! وهنا أيضا يتحول سؤال المثقف إلى سؤال يتيم ولا ينقذه من يتمه إلا تحالفه مع السؤال السياسى والسؤال الاقتصادى فى بعديهما الكونيين.

لقد أُعْلِن أيضا أن الولايات المتحدة، التى اعتدلت لديها الميزانية العامة إلى حد التوائم الكامل، تستعد هذه السنة لميزان تجارى يفوق فيه حجم المستوردات حجم

الصادرات بما قدره ١١٨ مليار دولار، وهذا الذى يسمى فى قاموس الاقتصاديين بالعجز التجارى يعنى أن لدى الدولة من الفوائض ما يجعلها تغطى كل النفقات لاسيما إن كانت فى غنى عن التداين شأن الولايات المتحدة. فمن أين تهاطلت الثروة فجأة؟ وما هى الموارد غير المألوفة فيما مضى من السنوات، وكيف تمت عملية «الامتصاص نحو الأعلى» فى علاقة الاقتصاد الأمريكى بحركة الاقتصاد العالمى تحت غطاء النظام الجديد؟

هناك بدون أى شك سيل الموارد غير المعلنة، فمنها استثمار حرب الخليج سواء على صعيد تسويق الأسلحة أو على صعيد تقديم الخدمات، وليس بين أيدينا من ذلك إلا بعض الأرقام المشيرة إلى ارتفاع حجم الصادرات إلى بعض الدول العربية[٢٤]. ومنها حرب الاستنزاف المالى عن طريق المضاربات العملاقة التى أطاحت بكتلة النمور الآسيوية فى عملية لم يسبق لها نظير فى التاريخ الاقتصادى والمالى والبنكى، ولم يجمع المحللون الخبراء على شىء كما أجمعوا على حقيقتين: الأولى أن النكبة قد أسعدت الغرب عامة والولايات المتحدة على الخصوص، والثانية أنها أسقطت القناع من على وجه آليات العولمة فى المجال النقدى[٢٥].

إنه أنموذج بالغ الدلالة وساطع الإقناع لما قد نسميه بتلاشى الهوية الاقتصادية تماما كتلاشى الهويات الثقافية، بما أن الأخوين الكبيرين -أندونيسيا وتايلاند- قد أذعنا لإرادة صندوق النقد الدولى ودخلا طائعين إلى سياج إجراءاته فى الإصلاح الاقتصادى عن طريق إعادة الهيكلة الذاتية، مما لا يتردد أى خبير عالمى فى نعته بالوصفة الحمقاء[٢٦].

إن المسألة الثقافية فى منعرجها الكونى الراهن لتمر حتماً عبر بوابة الإدراك الدقيق لأسرار العولمة الاقتصادية، والتى من كبريات أدواتها الشركات الكوكبية هذه التى تسمى متعددة الجنسيات والتى تتمتع بحرية اختراق الحدود بين الأقطار وبالقدرة على العبور بين القارات. وظاهرة الشركات الكوكبية -متعددة الجنسيات- ظاهرة بالغة الأهمية من الآن فصاعداً، لما لها من تأثير قوى مباشر، ليس فقط على دول صغيرة وفقيرة نسبياً، مثل دولنا العربية، بل على مجمل النشاط الاقتصادى فى عالم اليوم

والغد، الذى يتجه للتكتلات والاحتكارات(...) إن هناك نحو ٣٠ ألف شركة كوكبية فى العالم، لكن أهمها هى الشركات الخمسمائة الكبرى. وطبقاً لما ذكرته مجلة «فورشن» فى يوليو ١٩٩٧، فإن إجمالى إيرادات تلك الشركات الخمسمائة، فى عام ١٩٩٦، بلغ أحد عشر تريليوناً وأربعمائة وخمسة وثلاثين مليار دولار -!!!- أى ما يعادل نصف الناتج المحلى الإجمالى فى العالم كله! أما مقار هذه الشركات الخمسمائة على خارطة العالم فهى كالآتى: ١٦٢ شركة فى الولايات المتحدة الأمريكية، و١٥٨ فى الاتحاد الأوروبى، و١٢٦ فى اليابان، (...) وكلها فى الواقع هى التى تحكم قبضتها الحديدية على اقتصاد العالم وتجارته، بما يحقق أهداف «العولمة» الجديدة. ومقابل نمو الشركات الاحتكارية العملاقة هذه فإن دور الدولة الوطنية يتراجع بسرعة شديدة، وتتنازل هى -طواعية أو قسراً- عن كثير من مسئولياتها والتزاماتها بثقافتها الجديدة، على نحو ما نراه يطل بجرأة فى كثير من دولنا العربية الفقيرة الموارد الكثيرة السكان، الأشد احتياجاً لرعاية الدولة!

والخلاصة أننا أمام «تقدم اقتصادى احتكارى هائل، وتقدم علمى معلوماتى معرفى متصاعد، تحكمه ثقافة فكرية جديدة تستغلها الثقافة الغربية -الأوروبية الأمريكية- الاستغلال الأمثل، لتعيد تقوية قبضتها على العالم، وخصوصاً على مصادر الثروات الطبيعية فى العالم الثالث، بل على ثقافات الآخرين، ونحن أولهم، ملقية قفاز التحدى فى وجوهنا، اعتماداً على امتلاكها كل عوامل التقدم والتفوق مع أساليب السيطرة والهيمنة، مثيرة فى الوقت ذاته كل عوامل الصراع والصدام والعنف والتوتر الظاهر منها والكامن!»(٢٧).

لن يثمر لنا حديث فى المسألة الثقافية، ولن يجدى لنا خطاب فكرى حول علاقتها بمسألة العولمة طالما أننا على غير علمٍ، وعلى غيرِ فهم، وعلى غير دراية بما يطلق عليه اليوم «الدستور الجديد للرأسمالية العالمية» الذى سيقنن قواعد المبادلات العولمية فى إطار قانونى دولى. إن كبراء المتخصصين من العالم الغربى عامة والأمريكى تحديداً يتحدثون عن التشريعات الجديدة بفزع كبير ويطلقون صيحات الإنذار فى هلع لايخفونه، ولا يتوجسون فيما يصنعونه أن يتهموا بالخروج عن الحياد

الموضوعى أو عن روح الأكاديمية العلمية(٢٨). إنه مشروع «الاتفاقية المتعددة الأطراف حول الاستثمار»(٢٩) الذى سيحمى مصالح الشركات المتعددة الجنسيات، وقد تم إعداده بسرية مطلقة فى نطاق «منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية»(٣٠).

يقول «لورى ولاتش»: «تخيلوا معاهدة تجارية تخول للشركات المتعددة الجنسيات وللمستثمرين حق مقاضاة الحكومات للحصول على جبر الضرر وفوائد التعويض كلما انتهجوا سياسة أو سنوا إجراءات من شأنها أن تحد من امتيازات الربح العائدة لهم. إن هذا الذى نقوله ليس من حكايات القصص ولا هو من الخيال العلمى المتنبئ بمستقبل الرأسمالية الإطلاقية، وإنما هو بند من بنود معاهدة هى على وشك أن توقع ولكنها غير معروفة: الاتفاقية المتعددة الأطراف حول الاستثمار، هذه التى أحسن مدير منظمة التجارة العالمية(٣١) وصفها حين قال: "إننا بصدد تحرير دستور الاقتصاد العالمى الموحد."(٣٢)

سيظل حديث المثقف العربى حول علاقة الهوية الثقافية بالعولمة حديثاً يثير الإشفاق ما لم يحمل نفسه حملاً على فك أسرار «العولمة» فكًّا على وجه الحقيقة الاقتصادية والنقدية والتجارية والمالية، لا على وجه المجاز الشعرى الحالم ولا على وجه الإرشاد الأدبى الواعظ. إن مطلع القصيدة فى الخطاب الثقافى اليوم ليس وقوفا على ناطحات السحاب الكثيف، وإنما هو خطاب الخبراء فى الشأن الاقتصادى حين ينبرون -وهم من أبناء دول العولمة ومن رعايا دولة النظام العالمى الجديد- يصفون الحق ويدافعون عن الحق وكأنهم يحامون عنا بدون تفويض وبلا كفالة.

قبل حياكة نسيج القصيدة الثقافية ليس من خيار للمثقف العربى إلا أن يقرأ قولاً كهذا القول الذى يختم به صاحبنا -لورى ولاتش(٣٣) حديثه عن الميثاق الجديد للرأسمالية العالمية، بعد أن عدّد مختلف حركات الاعتراض العالمى على مشروع «منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية» وفشل الهيئات النقابية ومنظمات حقوق الإنسان وجمعيات الدفاع عن المستهلكين والهيئات المناضلة فى سبيل حماية البيئة فى أن تسجل بعض البنود الكفيلة بالتفريج عن الشعوب النامية: «ليس لممثلى الدول المسيطرة، ولا لممثلى أوساط الأعمال أى استعداد لتبنى الإجراءات التى قد تحد من إرادتهم ضمن "اتفاقية الاستثمار". إن هول ما يتهددنا هو أن نُلعَّبَ قيمنا فى صفحات

من الورق بينما نصب على بيتنا وهو يحترق سوائل البنزين. هكذا نرى الحكومة الكندية والحكومة الفرنسية تجهدان للحصول على الاستثناءات الثقافية، بينما يتلقى المفاوضون الأمريكيون أوامرهم من مركز هوليوود الذى يعتزم -بفضل اتفاقية الاستثمار المتعددة الأطراف- أن يبسط هيمنته المطلقة على كل الصناعات الثقافية»(٣٤)

هكذا ينبثق بين أيدينا المسبار الذى نقيس به عمق المفارقة فى العديد من خطاباتنا الثقافية حول العولمة وعلاقتها بالهوية الحضارية، بل سندرك بوضوح وجلاء ما يمر به المثقف العربى من لحظات الاهتزاز الذهنى حين لا يجرؤ على إعادة ترتيب بيته الفكرى، وحين لا ينتبه إلى ضرورة إعادة تدقيق ساعته الثقافية فى ضوء المتغيرات العالمية، وما لم يسابق الزمن فى تجديد أدوات التحليل لديه وفى ابتكار الجهاز النقدى وفى إنتاج أنموذج الخطاب الذى تدخل فى صناعته -فضلاً عن المواد الأولية المألوفة من حرف وكلمة وجملة- أدوات جديدة مادتها الأرقام والمعادلات والنسب المئوية وسجلات الإحصاء المقارن.

إن المثقف العربى مدعو -بإلحاح شديد- إلى أن يكف عن إنتاج خطابه حول «الهوية والعولمة» وهو فى الهواء الطلق أو على شواطئ الأنس، أو بين الضفاف أو فى مراصف الاستجمام، وإن عليه أن يدخل به إلى ورشة التصنيع الرقمى حيث الملفات الفنية ولوحة الأزرار على مطراف البرمجيات المخزنة.

هكذا، وهكذا فقط، يصون المثقفون أنفسهم ويحفظون ماء وجههم المعرفى فيكفون عن إعادة إنتاج الخطاب الهلامي ويمسكون عن صياغة الأداء الوعظى والإرشادى، فيحمون أنفسهم ويحمون مؤتمنيهم من تراكم «الأدبيات» غير المخصبة وهم يتحدثون عن العولمة، اللهم إلا إذا كان القصد إنتاجاً جديداً للأدب بما هو أدب للحياة يسلى، ويروح عن النفوس المكبوتة، وينشط الذهن بعض التنشيط، وربما يزرع الإحساس بجمال القول الفنى.

تفتح ملفا على منبر جاد هو منبر «الفكر العربى» فتراه حاملا للعنوان الذى هو ضالتك: «التباسات فى الهوية واللغة والثقافة»(٣٥)، فتقف على المفارقة:

«موقف يدعو إلى التمسك بالأصول وبالهوية التى تتفرع عنها وترتبط بها، لأن هذا التمسك يشكل خط دفاع أول، وحاجزا يصد هجمة الاستتباع والإلغاء رمزياً وثقافياً. وموقف آخر، يدعو إلى انفتاح المجتمعات بعضها على بعض، والسعى لتكوين هوية عالمية جامعة تتجاوز التجمعات الاجتماعية داخل الأوطان، تؤسس على قاعدة حقوقية ومرتكزات رمزية، وتبنى على أساس مصالح مشتركة جدية تتخطى الجماعات الفرعية والأوطان، وتجعل من الأرض كلها مدينة إنسانية تستحق أن تسمى المجتمع المدنى العالمى. ويعود الفارق بين الموقفين إلى عدم التمييز بين الانتماء والهوية. فالانتماء هو ارتباط بأصل مفروض على الإنسان ولا يتوقف على قراره. أما الهوية فهى فعل إرادى، انتقائى يقرب ما بين العناصر المكونة للهوية، لتوحيدها فى إطار مشروع مشترك وحياة مشتركة، ورموز ومصالح مشتركة، يلتقى عليها أكبر تجمع من الأمم والشعوب؛ لتأكيد انتمائها إلى العصر من جهة، ولضمان حقوقها على أساس الخيار القانونى من جهة أخرى»(٢٦).

وتقلب مصنفاً لعلم من أعلام الأدب والفكر والثقافة يبشرك بكل الوعود: «نحن والآخر– صراع وحوار».(٢٧) وتصل إلى آخر فصوله: «الهوية والعولمة»(٢٨) فيشدك منه مضمونه المرتب الذى يغريك بالانخراط معه فى حزب التفاؤل الثقافى. ولكنك إذا راجعت نفسك وجدتها –فى موضوع العولمة– لم تخرج من دائرة الخطاب الثقافى إلى دائرة «الاقتصاد» الثقافى.

وتتصفح آخر المواليد الواعدة(٢٩)، فتقرأ عن العولمة وأسس المثاقفة معها حديثاً ينساب بك إلى الأفق الشعرى القصِىِّ، ويأخذك معه إلى الخطاب الحالم كما لم يحلم بالخطاب مثقف من المثقفين: «جميع قوى الثقافة من علماء، وشعراء، ومهندسين، وأدباء، وكتاب، ومبدعين آخرين، يتحولون، مرتبة بعد أخرى، إلى بروليتاريا من نوع جديد متمكنة ثقافياً وعلمياً، بروليتاريا واعية حقًّا، قائدة حقًّا فى ظل رأس المال العقلى، وليس إلى بروليتاريا جائعة، رثة، جاهلة، أرادها لينين أن تكون دكتاتورية فى ظل رأس المال المادى».

السؤال الذى يواجهنا هو: أين نجد رأس المال العقلى..؟ نجده على مستويين: الأول هو المستوى المباشر المتجمع عن خبرة، ودراية، وممارسة، وتفاعل، وتأثير متبادل

بين الحياة وبين عقل مهندس، وعقل عالم، وعقل مدير مبدع، وعقل مسئول مالى مجرب. ونجده بصورة غير مباشرة، وكرأسمال غير مباشر أيضاً، فى الرؤية الصحيحة لكاتب يمتلك رؤية نقدية اجتماعية اقتصادية مستقبلية. نجده أيضا فى عقل الشاعر الذى يستطيع أن يكشف رؤى الإنسان المتطلع إلى عاطفة جياشة، انفعالية وبناءة. نجده فى عقل الفنان والموسيقى اللذين يضعان مسيرة الإنسان على سكة متعة إنسانية حقيقية تخفف عناء العمل والإبداع والانتاج.

إذا كانت العولمة قادرة على التحكم الجزئى والشامل بمكونات رأس المال المباشر، فإنها لا تستطيع أن تتحكم برأس المال غير المباشر المنتشر فى مليارات الخلايا الدماغية المبدعة. لذا فإن الفن، والأدب، والموسيقى ستظل متمتعة بنوع من الاستقلالية القوية عن خرائط العولمة وتخطيطاتها، «لأنها جميعاً تنبع من شروط الإبداع (الذاتى) ومن التجربة الذاتية»(٤٠).

فى غياب الوعى بأسرار العولمة فى خصوصياتها المالية والصناعية والنقدية والتجارية، وفى غياب الإلمام بقوانين الاقتصاد العالمية تضطرب مراكب جموع من المثقفين، وترتبك باضطرابهم أقلامهم فيرتطم خطابهم على جدار العولمة يحاولون التسلق إليه بسلاليم المجاز وما هم ببالغين. ولايقف الأمر عند هذا الحد وإنما يتجاوزه إلى الانفضاح بانكشاف الهنات النفسية، فيأتى الاهتزاز على «الفكرة» من قواعدها بعد استعصاء المراجعة الذاتية وبعد العجز عن ابتعاث وعى مضاد. وقد لا يسلم من ارتباك اللحظة الذهنية من هم من الصفوة ذوى المشروع العقلانى حتى الرميم.

أدونيس رائد من رواد الحداثة وعلم من أعلام النضال التحديثى، تتفق معه يوماً وتختلف أياماً، ولكنك لاتفتأ تقر له بالانسجام الذاتى، وتكبر فيه وئامه النفسى الفكرى داخل عالمه المسيج. يأتى إلى مسألة «الهوية والعولمة» من الباب الكبير: المؤتمر الذى نظمته اليونسكو فى باريس حول «*العولمة والحفاظ على الهويات الثقافية والإبداع والسياسات الثقافية*»(٤١)، فإذا به يأتى من القول ما يجعلك تتساءل: هل نسى ما كان يكتبه ويؤسس له وينظر فيه على مدى عقود ثلاثة أو يزيد:

«*هذه الإشارة إلى ذلك الجانب النير فى التاريخ العربى تتيح لنا أن نرى فى ضوئه وفى ضوء التجربة التى يعيشها العالم اليوم، كيف يحل الصهر والاستتباع*

محل التعددية والتآلف، وهو ما يقوده الغرب السياسى -العسكرى- الاقتصادى، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية. فهذا الغرب يهيمن على الكونية السياسية باسم سلطة القرار، وعلى الكونية الاقتصادية باسم سلطة المال، وعلى الكونية الثقافية باسم سلطة المعرفة. وبهذه الهيمنة يشيع نموذج واحد للفكر والحياة، استناداً إلى حداثته ووسائلها التقنية -نموذج تدعمه سوق اقتصادية واحدة. فالعالم، بالنسبة إليه، ليس أكاديمية معرفية -إنسانية يتساوى فيها الجميع، وإنما هو متجر. وهو لا يسيطر على أدوات الإنتاج وحدها، وإنما يسيطر كذلك على النتاج وطرق تسويقه، وعلى المسوقين. وفى هذا كله يعمل على أن يزداد فقراء العالم فقراً وعدداً».

ثم يمعن قطار الذهن بأدونيس فى الانزياح عن سكة الذات وعن مشروع العمر فيرسل قولا حصيفاً فى ذاته، فاضحاً لعسر امتحان الانسجام مع النفس: «تلك هى إشارة سريعة لحالة العالم فى نهايات القرن. إنها حالة لا تشرف الغرب، وتتناقض كليًا مع ثوراته التى نادت بحقوق الإنسان -إلا إذا كان المقصود من هذه الحقوق الإنسان الغربى وحده، تتناقض خصوصا مع الديمقراطية التى لا يتوقف عن الكلام عليها، داعياً إليها. والأعجب من هذا كله أن هذا الغرب السياسى العسكرى الاقتصادى يحل باقتصاده وأسلحته واستراتيچياته على الرحب والسعة فى البلدان التى استعمرها واستغل ثرواتها زمنا طويلا، والتى يغلق أبوابه فى وجوه معذَّبيها وفقرائها..

توضح هذه الحالة، على نحو خاص، تأصل النزعة المركزية لدى هذا الغرب. وهى نوع من المركزية الأصولية، ذلك أن الأصولية، أياً كانت، إما أنها تنفى الآخر، وإما أنها تهيمن عليه وتستتبعه. والواقع أن العولمة التى يؤسس لها هذا الغرب، إنما هى، عملياً، دعم لأصوليات العالم، أى دعم لقوى التخلف والظلامية».

ثم تشتد مواد الاختبار وتتعسر إشكالات الامتحان فيلوذ الباحث المنظِّر -أدونيس- بقميص الشاعر الحالم، ويسافر على مركب المجاز إلى المدى القصى حيث تُستفرغ الذاكرة من حسابات البنوك، وجداول الأرقام، ونسب الفوائض، وجدولة الديون، وهيكلة الاقتصاد، وأشراط المنافسة، ودساتير الأسواق المالية، ومواثيق

الشركات العابرة للقارات. ولاتتوقف رحلة الغياب وأسفار التغييب إلا عند الذى يدركه الحس ولاتؤديه الصفة:

«لا تفرد ولا هيمنة، بل مشاركة وتعددية فى عالم تكون فيه الطبيعة سيدة على التقنية، ويكون «الميتوس» نبيًا لـ «اللوغوس».. ذلك هو الأفق الذى ينبغى، فيما يخيل إلىّ، أن يسير فيه الإبداع، وأن تتبنى عليه السياسة الثقافية فى العالم المقبل: سياسة ثقافية كونية تتمحور على الإبداع، على النتاج الذى يفتح للإنسان آفاقاً تتيح له أن يرقى إلى مستوى الكونية الإنسانية: أن يكون "كوناً أصغر" ينطوى فيه "الكون الأكبر"، وفقاً للرؤية الصوفية العربية».

لقد باغتت العولمة شرائح عديدة من المثقفين العرب فظلوا ينجذبون ويتدافعون فى حركة نواسية كفيلة بأن تستحث رواد "علم الاجتماع" على دراسة هذه الظاهرة الحادثة الاستثنائية. فإن كان لنا أن نعزو شيئاً غير قليل منها إلى شىء قليل من الأسباب فليكن استفحال الحلقات الغائبة ضمن السلسلة الثقافية المألوفة: غياب الوعى السياسى والوعى الرياضى والوعى الاقتصادى من حيث هى جميعاً علوم مقيدة لا أدبيات مرسلة مما سبق أن جلوناه، ثم غياب الوعى المعرفى من حيث هو أداة لنقد العلم وآلية من آليات علم النقد. هى أضرب من الوعى تشخص بالصورة وبالتمثيل الحلفاء المتعينين على كل مثقف يهم بمعالجة مسألة الهوية والعولمة.

ويتجدد السؤال: كيف تواجه المعرفة- من حيث هى علم خالص- الواقع الإنسانى الجديد فى تشكله الأممى على الوجهة السياسية، وفى تكيفه العالمى على الخريطة الاقتصادية، وفى تلبسه الكونى على الشاشة الفكرية؟

مَن المؤهل أكثر من غيره بين المختصين بحقول الإنسانيات فى العلوم الأدبية والعلوم الاجتماعية كى يحلل لنا صراع المعايير الثقافية بين الكونية والخصوصية تحليلاً نقدياً عالماً، يتجاوز التعبير عن الموقف المبدئى العام ويتجاوز الصياغة النضالية التى قد تلهب الأحاسيس ولكنها لا توقظ مراسب العقل؟ هل الفيلسوف أم المؤرخ أم عالم الاجتماع؟ وهل الناقد الأدبى ساعة ينتقل إلى حدائق النقد الثقافى؟ أم أن الذى يظل الأقدر والأحق إنما هو ذاك الذى احترف "تاريخ الأفكار" و"صناعة الآراء"؟ ثم ما

عسى أن تكون درجة الإصغاء وذبذبة التصديق عندما يقفز إلى الواجهة الأمامية كل الذين احترفوا النضال المذهبى فى يوم من الأيام يحفزهم الأمل أن تسودأفكارهم التى تضرب فى أعماق الوعى الفلسفى؟

فى كلمة: لعل سؤال الهوية الحضارية فى تشابكها مع العولمة يرتد إلى سؤال شقيق: ما مدى تأثير المعرفة فى الوعى الثقافى وما مدى تأثير الثقافة فى الوعى المعرفى؟

لا شك أن الراصد الثقافى عندما يستنجد بتقنيات تفكيك الخطاب ويستعين بأدوات الكشف القرائنى سيهتدى- أول ما يهتدى إليه- إلى تعالق الظاهرة التاريخية مع الظاهرة السوسيولوچية فى مسألة الثقافة الكونية، ولكنه- بذاكرته القريبة أو البعيدة- يستيقظ على أحلام التاريخ المزعجة عندما استبدت بالإنسانية غرائز الهيمنة، ويتذكر كيف أن موجة الاستعمار التى احتل فيها الغرب بلاد العالم فى القرن التاسع عشر لم تكن إلا نتيجة مباشرة للثورة الصناعية. والذى يعنينا- على وجه التحديد فى سياقنا هذا- هو الالتحام المتين الذى نستخلصه من دروس الماضى والحاضر بين المحرك الاقتصادى والمحرك السياسى. ولكن الذى نريد إبرازه بشكل مخصوص هو أن عربة التاريخ يسيّرها تكامل عتيد بين المحرك السياسى والمحرك الاقتصادى والمحرك الثقافى. وثلاثتها من الانصهار بحيث قد يتعذر عليك أن ترتبها لكى تقول: هذا هو العلة وهذا هو معلولها. إنما هى متناسلة فى شكل دائرى، تنصب أشعتها فى مركز واحد ثم تعود منه بالانطلاق والتوثب كمنبع يرسل الأسباب والنتائج إرسالا غزيرا كحزم الضوء الكثيف.

لقد وضع عالم الاجتماع الدكتور "عبدالوهاب بوحديبة"- ليس بمنطلقاته الفلسفية الفياضة، وبدقته العلمية المرموقة، وبنفحاته الثقافية الأصيلة، ولكن بتبحره فى معرفة الفكر الغربى والعالمى أيضاً- كتاباً باللغة العربية اختار له عنوانا بالغ الدلالة نصه: "افهم"، وهى صيغة إذا تخيلها القارئ العربى مترجمة إلى الفرنسية وكان يجيدها استطابها وارتاح إلى إيحاءتها، وربما أدرك من مغازيها ما لا تعينه الصيغة العربية عليه.

أفاض المؤلف فى تحليل الانحياز الفكرى الذى رافق حركة الاستعمار وفى رصد مظاهر الهيمنة الثقافية، وأسهب فى كشف لعبة الخطاب الاستشراقى المقنّع تحت رداء الموضوعية العلمية. ولكن التميز اللافت فى دراسة المؤلف هو العمق الإبيستيمى الذى حلى به مباحثه؛ لأنه تقيد بالتنقيب عن مواطن الوهن فى آلة المعرفة، وآلى على نفسه أن يحفر تحت قواعد علم الاجتماع الحديث: كيف نشأ وكيف استوت معالمه وكيف تشكلت مناهجه؟ هو بإيجاز بحث فى التشويه المعرفى، وسعى إلى تفكيك معماره، وذلك لتأكيد الواجب الجديد المتعين على النخبة العربية بإنجاز المراجعة لإنصاف الذات. ويتوصل الالتزام المنهجى معززاً بوعى ثقافى حاد يتصل بالحاضر اتصاله بالماضى فى استدارة لولبية نافذة:

«..ولتحقيق هذه الرغبة لابد من العودة إلى مصدر الدراسات الاستشراقية نفسه وإلى عهد انبثاق علم الاجتماع فى أوروبا وإلى تطبيقه على المجتمعات الإسلامية، وذلك بقصد وضعه فى إطاره التاريخى الحقيقى. فمن ينكب على دراسة تاريخ الفكر الفرنسى والإنجليزى والألمانى فى غضون القرن التاسع عشر، يلاحظ اقتراناً واسعاً بين دخول الغرب طور التوسع الاقتصادى والجغرافى وظهور النظريات السوسيولوچية الجديدة. ولا يمكن بحال من الأحوال أن يعتبر هذا التزامن مجرد وليد الصدف. إنما هو حلقة من سلسلة طويلة تمتد جذورها إلى عهد النهضة الغربية لما دخلت أوروبا فى مغامرة غزو القارات والاستيلاء على كل مكان "خال من حضارة"، واكتشف الغربيون آنذاك عوالم جديدة أخذوا يتنافسون على احتلالها ويتسابقون على الاستيطان فيها، فتوسعوا فى المعمورة كلها التى تحولت إلى مرتع يقسم ويوزع ويستعمر. وإن كان ذلك قد تم بمجرد دوافع اقتصادية وعسكرية معروفة، فإن الدول الغربية كانت فى حاجة الى عملية التسويغ لهذا الاحتلال الذى لم يكن يساير فلسفة الديمقراطية والحرية، خاصة وأن بعض الأوساط التقدمية كانت تحترز ولم تكن مقتنعة تماماً بشرعية الحركة التعميرية ولا بضرورة السيطرة الإمبريالية. فإن سياسة التوسع العسكرى نفسها لم تكن تساير أساساً المبادئ والمثل العليا التى بنيت عليها فكرة الرقى البشرى، ومن ثم انبثقت نزعة عميقة الرسوخ فى الأذهان منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا تقول بتفاضلية الثقافات والمجتمعات والحضارات والأديان، وآلت فى نهاية

المطاف إلى نظرية "العقليات" التى ظلت وكأنها القول الفصل إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، فأصبح من المسلم به أن البشرية فى تطورها التاريخى ومسيرتها الكونية نحو الحضارة أصناف وأقسام متباعدة، وأن الحضارة الغربية تمثل خلاصة التطور الكونى المطلق، بيد أن المجموعات الأخرى ما تزال "بدائية" تعيش طور التوحش والهمجية والقبلية وشتى أوجه الانحلال والجهل والفقر والبؤس والتخلف»(٤٢).

فهل يعيد التاريخ نفسه؟ لم لا. فالوقائع تتغير، والأطراف يتبدلون، والمسوغات تتنوع، ولكن الدمل التاريخى يتجدد، وهذا هو الذى يمسك بعنايتنا إمساكاً: أن أممية سياسية وعولمة اقتصادية لابد أنهما تستدعيان الكونية الثقافية استدعاء لا يمهل انتظاراً ولا يرجئ إنجازاً. والذى يزيد الباحث الثقافى حيرة فيضاعف تشتته الذهنى هو ضياع سلم المرجعيات العقلانية فى مستوى المنهج والنظرية: فأنت كثيراً ما تجد فى نفسك ميلاً قوياً نحو الاعتدال فى التحليل، والاتزان فى الحكم، وكثيراً ما تعاتب كل ذى بصيرة سوداء، وتؤنب كل فكر تشاؤمى، ولكنك تلتفت إلى الجانب الأيسر فلا ترى من الآخر مقدار ما وهبت من نفسك، ولا تلمس من البراهين ما يقنعك بأن التاريخ لا يكرر نفسه.

لهذه الأسباب- ومثيلاتها كثيرات- يتوازى اليوم فى أدبيات المثقفين العرب خطابان متدابران يجنح الأول إلى منطق التبرير، ويميل الثانى إلى الاتهام. والعقبة الكئود على مستوى الوعى العربى فى أغوار ضميره الحى هو أن الذين ينتجون هذا الخطاب وذاك، هم جميعاً على قدر عال من الوفاء الحضارى والحماس الفياض لمقومات الهوية التاريخية. بل قل إن كل لحظة من لحظات زمننا الحضارى قادرة على أن تجيئنا بهذا أو بذاك من عالم الاجتماع ومن عالم التاريخ ومن الفيلسوف ومن الناقد الأدبى والثقافى أيضاً.

إن مضيق الحرج- حيث يسير الفكر المعتدل على حد من السيف- لواقع فى أدق مباطن الفكر: هل يجوز الاستمرار فى الإيمان بالآخر وفى افتراض حسن النية لديه؟ والحال أنه ينازعك حق الاختلاف الثقافى، فإن لم ينازعك إياه حرمك حق استثماره اقتصاداً أو سياسة، فإن سألت عن الآخر: من هو؟ قلنا لك: هو نقطة التقاء

الأممى والعالمى والكونى، نعنى أممية القرار، وعالمية المال، وكونية إنتاج الأفكار.

ولكن لعبة الخطاب الكبرى هى التى تجر أصنافاً من المثقفين العرب إلى الإصرار على افتراض حسن النية، بتفاؤل شعرى يكاد يتجلى على شرفات من رومانسية الأدباء ومثالية المبدعين الفنانين. وسر اللعبة أن الخطاب الثقافى الغربى- أو المتغارب- خطاب مقنَّع يتوسل بتركيب سيميائى قدير، لأنه يتوخى من اللغة طاقتها التصريحية فى أمر السياسة وأمر الاقتصاد، ويتوخى من اللغة طاقتها التضمينية فى أمر الفكر والمعرفة والثقافة. فإذا بأصناف من المثقفين العقلاء الرشد الشرفاء مؤمنون عالقون بأهداف التفاؤل التاريخى. وما من قارئ للثقافة، محلل لآليات خطابها، ناقد لتركيبات القرائن فيها، إلا ويعلم علم اليقين أن الكونية الثقافية المكتسحة ما انفكت تسقط قناع الكياسة، وتترك التوسل بالمجاز، وتستفرغ ثمالة المداراة، لتبدو سافرة ثم تتعرى بلا حجاب.

شهراً بعد شهر، بل يوما بعد يوم، تتوالى المشاهد الثاوية من وراء لوحة العولمة الثقافية، ولكن البصير هو الذى يتلمس قراءتها لا على شاشة الكتب الفلسفية والنظريات المنهجية، ولا على المدونات الثقافية الصغرى والكبرى، ولا حتى على نصوص الأفلام والمسرحيات وأشعار الأغانى العالمية، وإنما يتلمس الحصيف قراءتها بين أسطر اتفاقيات التجارة الدولية، وشروط إمداد البلاد النامية بالقروض، وتقنيات الرقابة على صرف الميزانيات العامة، والوصفات العاجلة المقدمة لإعادة البنية الاقتصادية وما يعقبها من قرارات التسريح، وسلاسل الإجازات، ومجامع مفاتيح المصانع المغلقة تحت سطوة المنافسة المكتسحة.

وتقرؤها أيضاً بين أسطر المعالجات المقترحة لبلوغ الأحقية الاقتصادية، وتقديم الإرشاد البليغ لأنظمة العالم النامى كى تكف عن دعم الكتاب المدرسى، وعن مؤازرة الكتاب الثقافى والتراثى، ثم تقرؤها أنت فى رفض مبدأ الاستثناء الثقافى حينما تطلبه الدولة العربية، والحال أن الأمريكيين قد تنازلوا فيه- عند إعداد اتفاقية التجارة الدولية- عن موقفهم الأول تحت إلحاح الفرنسيين فأسندوه إلى الدولة الأوروبية لأنها تريد أن تحمى منتجاتها الثقافية من الغزو الأمريكى الشرس. وتقرؤها، ولا سيما عند

تشابكها مع معركة الهوية، فى المحاولات الرامية إلى إخراج اللغة العربية من مجموعة اللغات المتداولة رسمياً فى المنظمات الأممية، بتعلة ارتفاع تكلفة المترجمين المهرة فى لغة الضاد، ثم إلزام العرب بتحمل أعباء النفقات مما لم نر مثله مع سائر اللغات المتداولة رسمياً فى منظمة الأمم المتحدة وكافة هيئاتها.

إن كل ذى بصر غير أعشى سيقرأ حروف الكونية الثقافية التى ترغم الهوية الحضارية على آليات العولمة الاقتصادية فى كل صفحة وفى كل سطر وفى كل كلمة مما يخطه الخاطون، مبشرين بالمنظومة "الشرق- أوسطية"، ومؤذنين بسوق "شرق- أوسطية"، مما سيلغى تدريجياً حضور أى نعت آخر، وأى وصف آخر، حتى يحل النعت الجديد محل نعت "العربى" ومحل نعت "العربية". وعن قريب ستتلعثم الألسنة إذا قالت "وطن" أن تقول "عربى"، وإذا قالت "جامعة" أن تقول "عربية". وعلى الحصيف أن يقرأ حروف الهجاء فى كثير من دعوات الشراكة المتوسطية، وليبق المتفاعل على تفاؤله، وليبق المحترز على احترازه، فللتاريخ قوانينه.

إن الكونية الثقافية ما انفكت- بتسربها عبر أممية القرار وعولمة المال- تسحب البساط من تحت أرجل النخبة النيرة المعتدلة؛ إذ حولتهم إلى مؤمنين مغالين فى "الإيمان"، فحاصرتهم فى ركن الزاوية. وأخشى ما يخشاه العاقل أن خطابهم المتفائل حول الآخر سينقلب يوماً كأشد ما يكون الانقلاب وأعنفه عندما يضيق الأفق إلى حد الأنفاس، فيتبرمون بتفاؤلهم كما لم يتبرم بهم الآخرون. إن أول ما يشد انتباه الراصد الثقافى هو تضافر الجهود والتقاؤها المطرد على منابر الخطاب المضاد فى ما يلغى الحواجز القائمة بين حقول المعارف ومجالات الاختصاصات. ويكفى الراصد إسهاماً أنه يلتقط العينات المتوائمة، وينتخب القرائن الجامعة، ولا عليه إن كانت آليات تركيب الخطاب هى الهادية، أو أدوات تفكيكه هى المضيئة، أو منافذ تأويله هى المتحكمة.

يقول الدكتور "كمال عبداللطيف" من موقعه المختص بالفلسفة: «لقد كشف مشروع الحداثة فى تطوره ازدواجية المعايير فى الأدوار التى مارستها الحضارة الغربية. وذلك عند مقارنة صيرورة تاريخها المحلى، بصيرورة علاقتها بالمحيط الذى استعمرته. كما أن تطور العلوم والمعارف التقنية ساهم فى إبراز قيم النسبية وحساب الاحتمالات كقواعد مركزية فى الممارسة العلمية (...) إن النزعة التحررية التى

صاحبت عمليات مواجهة الاستعمار الأوروبى فى إفريقيا وآسيا، أبرزت عاملا آخر ساهم فى إضفاء النسبية على أيديولوچيا التمركز الثقافى الغربى، يتعلق الأمر بالخصوصيات الثقافية والتاريخية للأمم والشعوب غير الأوروبية». ثم يضيف: «تتخذ مواجهة التمركز الثقافى والحضارى الغربى اليوم صوراً جديدة، إنها تتخذ نمط المواجهة الحضارية، وضمن هذا الإطار الجديد ترفض نزعات التغريب المقلدة، كما ترفض التبعية بحكم قبولها للمشروع الاقتصادى والسياسى الغربى كمشروع للهيمنة. وإذا كان المشروع الغربى قد تعزز بالدائرة الأمريكية فى المجالين السياسى والعسكرى، وأصبح جزءاً من آليات هيمنتها الراهنة على العالم، فإن المعركة قد اتخذت أشكالاً أخرى أبرزها صور الاختراق الثقافى الإعلامى، وهو الاختراق الذى ينتظر منه لعب أدوار جديدة فى أفق الصراع الاستراتيجى الدائر اليوم فى العالم»[٤٣]

وعلى المنوال نفسه، ومن موقع الهاجس الفلسفى ذاته يجرى الباحث "عبدالله إبراهيم" رصده عن "المركزية الغربية" متوسلاً باستنطاق الشهود: أرنولد توينبى، وكلود ليفى شتراوس، وروجيه جارودى، فينتهى إلى صياغة الخطاب الذى يتولد فيه الوعى الثقافى من مكونات الوعى المعرفى على حد ما يتناسل الوعى المعرفى فى رحم الوعى الثقافى:

« ...إن أبرز ما قررته المركزية الغربية، هو قولها بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب الذى أنضجته عوامل خاصة وداخلية، وأثمر عن حضارة غنية ومتنوعة، ثم التأكيد على أن المجتمعات التى تريد أن تبلغ درجة التقدم التى وصل إليها الغرب، ليس أمامها إلا الأخذ بالأسباب ذاتها التى أخذ بها الغربيون، وليس أمام تلك المجتمعات إلا التخلص من خصوصياتها الثقافية، لأن تلك الخصائص هى المسئولة عن تخلفها، وهى المعيقة لتطورها، وبهذا لم تقف المركزية الغربية عند حدود تقديم رؤية للعالم، بل تقدمت بمشروع سياسى على صعيد العالم، هو: مشروع تجانس الإنسانية المستقبلى من خلال تعميم النموذج الغربى»[٤٤].

إن القضية المتجددة على الدوام ليست كامنة فى مدى صدق الخطاب المعرفى ولا فى مدى براءة الخطاب الثقافى، بقدر ما هى كامنة فى مدى توافر الضمانة الكافلة للتغذية الراجعة. إنها معضلة غياب الإنصاف، وإنها إشكالية التوقيع على الندية

الحضارية من جانب واحد. وما لم يتأسس للمقايضة الثقافية دستورها العلنى فستظل مركبة الوعى الإنسانى عرجاء تبحث عن كعب مرتوق يسدد ابتسار القدم المتضررة. وترى المؤرخ الذى نذر نفسه لحوار الأديان ولحوار الثقافات -شأن الدكتور "محمد الطالبى"- يحوز على الجوائز العالمية التى تكرمه «لجهوده المبذولة فى سبيل تخليص الإنسانية من الفتن والصراعات والنزاعات والاقتتال»(٤٥). ولكنك تراه فى غير ما ينشره من الكتب المطولات يضيق بأسئلة الإحراج والناس يحاورونه فى مدى المواءمة بين خصوصية الهوية الثقافية وعولمة الحياة الإنسانية:

«إنه سؤال محرج ويطرح نفسه على كل مؤرخ، لأن هناك، دائماً وأبداً، توتراً بين الخصوصية والكونية، وكل كائن بشرى متجذر فى الخصوصية، بيد أن كل إنسان هو عضو ينتمى إلى الإنسانية». ثم يسهب فى تحذير المؤرخ من أن يكتب التاريخ من موقع الخصوصية، إذ لا يرى من نجاة للمعرفة «إلا بالتمسك بالكونية كموقع للعقل العاقل»(٤٦).

ومما يأتى محققاً لأنموذج الخطاب المضاد صوغاً وتصوراً، الكتابُ الذى وضعه المفكر "محمود أمين العالم"، متجرئاً فيه -منذ العنوان- على الوعى الساكن وعلى الوعى المجامل وعلى الوعى المخايل: «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية»(٤٧). وهو طرح يتوالج فيه المكون الفلسفى والمكون الحضارى والمكون السياسى بحيث تمحى العتبات بين الثقافة وما وراء الثقافة: «أما هذا الكتاب فقد كتبت دراساته(...) فى إطار تاريخى عالمى مختلف تفككت فيه المنظومة الاشتراكية العالمية، وتحللت مشروعاتها التنموية، وحدث استقطاب رأسمالى عالمى تحققت فيه الهيمنة لحفنة من البلاد الرأسمالية الكبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا تفجر تساؤل كبير حول مصير الخصوصيات القومية والثقافية فى إطار هذه السيطرة والهيمنة الرأسمالية(...) على أن القضية التى يطرحها هذا الكتاب فى أكثر من موضع من دراساته هى أن عصرنا الراهن تسود فيه حضارة واحدة تمتد لأول مرة فى التاريخ من أدنى الأرض إلى أقصاها (...) إن هذه الحضارة الواحدة أو هذه العولمة أو الكوكبة أو الكونية(...) قد تم الاستقطاب فيها (...) لمصلحة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية»(٤٨).

ويمضى المفكر "محمود أمين العالم" كاشفاً كيف أن نزعة الهيمنة قد بعثت داخل الصراع الاقتصادى التجارى صراعاً يدور على «الاختلافات والتمايزات والخصوصيات والهويات القومية والعرقية والدينية والثقافية»، مستخلصاً بعد ذلك كيف أننا «نتبين فى عصرنا الراهن حضارة عالمية أو كونية واحدة ذات نمط رأسمالى سائد. كما نتبين هيمنة لبعض البلاد الرأسمالية الكبرى على هذه العولمة الحضارية. وفى إطار هذه العولمة والهيمنة تحتدم صراعات المصالح التجارية والاقتصادية عامة بين البلاد الرأسمالية نفسها رغم ما بينها من أشكال تنسيقية وتحالفية، كما يحتدم صراع الهويات والخصوصيات القومية والوطنية والدينية فيما بين بعضها والبعض الآخر حيناً، وبينها وبين الهيمنة الرأسمالية على أسس مصلحية وإن اتخذت مظهراً قومياً أو دينياً أو ثقافياً أو حضارياً عامة. ولهذا تسعى هذه الدول الرأسمالية المهيمنة -وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية- إلى تنميط العالم تنميطاً سياسياً واقتصادياً وثقافياً دعماً لهيمنتها ولمصالحها الخاصة، وليس دعماً لوحدة الحضارة أو تطويراً وتنمية بشرية وديمقراطية لعولمتها»(٤٩).

إننا أمام خطاب يحقق المواءمة بين الوعى المعرفى والوعى الثقافى بأسلوب استثنائى جدا لأنه يستبطن المقولات الأيديولوجية استبطاناً لاحقاً للزمن لا محركاً له، ذلك أن مفهوم «رأس المال» كمتصور متكتل فى الذهن، متوحد فى الوظيفة، ليس له من علة وجود إلا بضديده، وليس له من فاعلية إجرائية إلا بنقيضه. وانحجاب النقيض إلغاء لنجاعة الفكرة من أساسها. فالمقولة الرأسمالية تنحل بالضرورة إلى مكونها الأول، فتنفك الرابطة السيميائية بين الدالين المكونين، وتتفكك الرابطة الدلالية بين المدلولين التابعين، عندئذ يصبح سائغاً أن نتحدث عن رأس المال الذى هو رأس المنفعة، ورأس المصالح، ورأس الربح، ورأس الترويج، ورأس الاستثمار ورأس الكفاءات...

لهذا كله، يتراءى لنا أن نقض الهيمنة الجديدة لا يمكن أن يتم فكرياً بنقض فكرة رأس المال، وإنما تتم مواجهتها من الداخل ببيان انتقاضها طبقا لقوانين رأس المال ذاتها، وطبقاً- على وجه الخصوص- لقانون المنافسة وما يستوجبه من أشراط

تدور على مشاطرة الأرباح، ووظائف التضخم المالى، ونواميس تنشيط الاستهلاك، كما تدور كذلك على معادلتين جوهريتين هما: توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية ومواد المنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين أموال المستثمرين وخبرات الفنيين، مما لا يحول أبداً بين طاقة الكفاءات البشرية على مستوى الخبرة المتخصصة من جهة ورغبة الإنسان فى الالتحاق بركب المستثمرين انطلاقاً من دراية عالية وخبرة راقية من جهة أخرى. ولا شك أن أرفع درجات الاستثمار فى العالم اليوم هى التى يجتمع فيها المكونان: أن يكون صاحب رأس المال هو نفسه صاحب الخبرة التكنولوجية المنجزة.

وينبرى أنموذج آخر من نماذج خطاب الوعى الجامع بين المعرفة والثقافة، يأتى صداه من حقل آخر من حقول العلوم الإنسانية، ربما لم يكن الناس منذ أمد يتوقعون أنه يأتيهم بالقلق التأملى الواعد، اللهم إلا إذا تذكروا "أبا عمرو الجاحظ" ولم ينسوا "أبا حيان التوحيدى"، أو كانوا على صلة حميمة "بـ طه حسين"، هذا الحقل هو النقد الأدبى الذى ما انفك يبرهن على طواعيته الفلسفية القصوى، وعلى انصياعه الأشمل فى التكيف مع السؤال الحضارى المتقلب.

الدكتور "جابر عصفور" شخصية علمية أخاذة آسرة متوثبة، يتعب بها من لايلاحقها، يجذبك فكر صاحبها ثم يدفع بك دفعاً لا تدرى إن أراد بك فتنة أو أرادك على الترويض. لعله قد مثّل سبقاً بليغاً فى مجال الخروج بالنقد الأدبى إلى رحاب الطرح الثقافى، فولج -من الباب الواسع- ساحة السؤال الحضارى الكبير دون أن يتقيد باقتفاء آثار الريادات الغربية الجديدة فى مجال «النظرية». بل ربما ساقه قدره الخاص إلى هذا السبق على غير ميعاد، وعلى غير تخطيط، وربما على غير حسابات يصطنعها الناس احتفاء بالجديد. روض النقد، وقراءة التراث، ومقولات البلاغة، والحديث عن الأعلام، والنبش فى سيرهم الوجودية وترجماتهم الفكرية، توظيفاً يمعن فى أعماق الزمن الحضارى الذى لا يعرف حدوداً، ويوغل فى إرضاخ الماضى إلى الحاضر، ثم فى إرضاخ الحاضر والماضى معاً إلى سلطان المستقبل، حتى لكأن النص من حيث هو نص قد أسلم أمره من جديد إلى صاحب النص، وإلى زمن النص، وإلى سياق قارئ النص أكثر مما يسلم أمره إلى خطاب النص.

ما انفك الدكتور "جابر عصفور" يطرح المسألة الثقافية فى بعدها الحضارى الاستشرافى على نهج مكين يكاد لايحيد هو عنه، ولا يميل النهج عن صاحبه. والأنموذج الذى يطرحه ذو حضور فكرى عتيد ليس بوسعك أن تراوغه ولا أن تقفز عليه، لأنه محيك على مناويل الاستدلال، وموشح برشاقة المصطلح النافذ، ومدعوم بتقنيات تركيب الخطاب: ما ظهر منه وما انحجب، ما دل فيه بنفسه وما دل منه بغيره. فيه الكامل الذى إذا زدت عليه أصبح ناقصا، وفيه الناقص الذى إذا أتممته فسد على يديك. ثم إنك لا تستطيع أن تجانبه ولا أن تتناساه -فضلاً عن أن ترغب عنه أو أن تزهد فيه- لأنه يسابقك إلى وصل الوعى بالوعى: المعرفى منه بالثقافى، والتراثى منه بالحادث، والقومى منه بالكونى. وعن «أصناف الوعى» ثم عن «أدوات الوعى» ضمن: «سؤال المستقبل ومستقبل الثقافة» يقول:

« ...لابد أن نميز بين نمطين من الوعى الثقافى العام، ينتج كل منهما عن نوع الثقافة الغالبة بالقدر الذى يسهم فى إعادة إنتاجها وإشاعتها وترسيخها: الأول وعى ماضوى تقليدى، والثانى وعى مستقبلى استشرافى. الأول وعى أصولى، نقلى، استرجاعى، يحاول أن يشد الحياة إلى الوراء، وذلك على نحو يغدو معه سؤال المستقبل سؤالا غائبا عن الواقع وليس عنصراً تكوينياً من عناصره الحيوية. وذلك وعى يتمثل فى نزعات جامدة تقاوم التطور على المستوى الفردى والجمعى، وترفض التقدم، وتحول دون النظر النقدى إلى عناصر الماضى التى يمكن أن تتحول إلى عناصر للمستقبل. وما يؤدى إليه انتشار هذه النزعات هو تغليب سؤال الماضى على سؤال المستقبل، وتهديد محاولات البحث عن وعود المستقبل». وبعد إفاضة فى تدقيق مراتب التاريخ بحسب درجات الوعى بقيمة الماضى بالنسبة إلى الحاضر فإلى المستقبل، يضيف الدكتور "جابر عصفور": «وأداة هذا الوعى الماضوى فى المعرفة هى النقل الذى يعنى إلغاء العقل، والركون إلى التصديق الذى يشيع منطق الرضا بما هو كائن، والنفور من تواتر السؤال الذى يضع الأفكار الإنسانية والمسلمات الاجتماعية موضع المساءلة. وعلامته المائزة هى أدلجة معرفة المستقبل بما يجعل منها عوداً على بدء، أو نفياً لمعانى الابتكار أو التطور والتقدم.(...) فإن دهشة هذا الوعى المقترنة بعجزه عن مواجهة كوارث الواقع أو متغيراته الداخلية والخارجية هى النتيجة الحتمية لما ينتجه

هذا الوعى من خطاب معرفى وحيد الاتجاه، لا يتداول إلا ما ينفى قدرات التنبؤ والتوقع والاستشراف والاستباق والتشوف».

ثم ينتقل "د. جابر عصفور" إلى تدقيق ملامح الوعى الإيجابى الذى يخصب التاريخ إخصابا بما يحوله إلى حركة جدلية واعدة قائلاً: «أما الوعى المستقبلى فهو نقيض الوعى السابق على المستوى الفردى والجمعى، لأنه وعى يقيس على الحاضر فى حركته إلى المستقبل الواعد، ولا ينشغل بالماضى إلا بوصفه عنصراً من عناصر الحاضر الذى يقبل التحول والتطور والمساءلة(...) وسؤال المستقبل فى هذا الوعى علامة عليه، سواء فى حرصه على الارتقاء بالإنسان من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، أو الانتقال بالمجتمع من أفق التقدم إلى آفاق أخرى أكثر تقدماً. وأداة هذا الوعى فى المعرفة هى العقل الذى يدرك أهمية العلم فى التقدم الإنسانى، ويشيع رغبة الكشف التى تظل مرهفة كالسؤال، ومعنى النسبية التى تظل مرفوعة كالشعار، أما العلامة المائزة فهى بروز ملفوظات المستقبل فى المجالات التداولية للغة الثقافة، وهيمنة هذه الملفوظات بما يدفع، إلى الصدارة، دوال التوقع والاستباق والاستشراف والتشوف، ومن ثم تأكيد الفعل المتصل أو المستمر لصياغة وإعادة صياغة سيناريوهات الأحداث المحتملة والنتائج الممكنة فى المستقبل، وذلك على نحو ينفى عن الوعى صفة الدهشة العاجزة والمراقبة السلبية والرضا الخانع بالمقدور الذى لايتوقعه. والفارق بين الثقافة المنفتحة والثقافة المنغلقة هو فارق بين ممكنات الوعى الأول والثانى فى علاقتهما بمعانى التقدم والتخلف فى الثقافة. أعنى أن الثقافة المتقدمة هى ثقافة الوعى الذى لا يفصل بين الانشغال بأسئلة المستقبل والاعتراف بحق الاختلاف والتسامح، بوصفهما المظهر العملى للتنوع الذى تغتنى به الثقافة. ومن هذا المنظور، فإن تقبل «الآخر» هو اللازمة المنطقية لاستيعاب «المغايرة» بوصفها عنصراً فاعلاً فى المبدأ الحوارى الذى يصل بين مكونات الثقافة المنفتحة، فتقبل «المغاير» على مستوى الحضور الداخلى هو الأصل فى تقبل «الآخر» على مستوى الحضور الخارجى فى الأفق الحوارى الذى لاتنغلق به الثقافة على نفسها»(٥٠).

قد لايحق للراصد الثقافى، وهو يعالج إشكالية الهوية والعولمة، أن يهتم بدلالة الغائب، كما يحق له فى هذا السياق بالتخصيص: انفتاح الثقافة، وثقافة الوعى، وحق

الاختلاف، وفريضة التسامح، كلها عناصر مؤهلة لبلوغ المرمى: تقبل الآخر واستيعاب المغاير وذلك على مستوى الحضور الداخلي وعلى مستوى الحضور الخارجي. هنا على وجه التحديد تكتسب أطروحة الدكتور جابر عصفور -التي تشيع في كل تنظيراته والتي لايمثل هذا السياق إلا عينة مكتنزة من عيناتها- كل قوتها، وتتدرع بكل عناصر التماسك الذاتي. وهذا مشروط بأخذها في ذاتها ولذاتها، أي بتناولها من زاوية الرصد المحايث. غير أن الإنصاف النظري يملي على الراصد أن يعالجها أيضاً بمنظار الكشف المفارق، وذلك باستكشاف مدى تماسكها من خلال العناصر الغائبة فيها لافحسب من خلال العناصر الحاضرة.

الحاضر الغائب في الوقت نفسه - والذي يعنينا هنا- هو هذا «الآخر»، هذا الذي يسميه الدكتور جابر عصفور «المغاير»، والذي لايمكن أن يستوي علاج لمسألة الهوية الثقافية إلا برسم حدوده وتحديد مسافاته. فالحاضر منه في أطروحة باحثنا هو الوجه «العاقل»، والغائب منه هو الوجه «المنفعل». الحاضر هو الوجه الفيلسوف، والغائب هو الوجه المتأدلج. الحاضر هو المعيارية الثابتة عبر التاريخ، والغائب هو الذرائعية المتبدلة بحسب اقتضاءات المصلحة. الحاضر فيه والمقبول منه هو «الآخر الاستراتيچي»، والغائب الذي يسكت الدكتور جابر عنه والذي يستنفر الاحتراز أكثر مما يستحث الطمأنينة هو «الآخر التكتيكي». ومن حق الناقد المستضيء بعدسات الكشف الثقافي أن يقرأ في أسفار الغياب: فللغائب دلالة، وللتغييب دلالة أخرى؛ لأن الغياب غير التغييب، وذلك بحسب المقاصد وبحسب الطرف الذي نتحاور معه، لأن المسكوت عنه تتبدل وظيفته بحسب المسكوت عليه به. وقد تتشابك اللوحة السيميائية إذا أدخلنا ضمن عناصر المعادلة عنصر الغياب المضاد، وذلك حين يثير الناقد مسألة التغييب وهو في اللحظة الذهنية نفسها يتعمد تغييب عنصر معادل بديل. وستتعقد الشاشة القرائنية أضعاف ما كانت عليه لو أدخلنا في الاعتبار، بحسب احتمال المكافأة أو احتمال الرجحان، إن كان الغائب قد غاب عن الخطاب لأنه منسي، أو لأنه مزهود فيه، أو لأنه محجوب بالقصد. وإذا بنا في صميم المصاهرة بين السيمياء والهرمنيوطيقا.

وفى البدء بعض المراجعات المتعينة عند فض إشكال الهوية فى تعارضها مع مستلزمات العولمة والثقافة. إن ثنائية العقل والنقل ثنائية فاعلة بحق، ولكن هل هى إلى هذا الحد ثنائية مستحكمة؛ نعنى: هل التدافع بين قطبيها يصل إلى الانفصام الضدى بحيث يصبح فارقاً قاطعاً بين موقفين حضاريين؟ ثم ما نصيب لعبة اللغة فى تمرير لعبة الخطاب عبر التماثل فى الميزان الصرفى، والجناس البلاغى، بل وعبر القذفة المقطعية التى تستدعى بالإيحاء نغم السجعة ونقرة القافية: عقل ونقل! ثم هب أن صوت النقل قد يشتد فى غياب العقل وأن سطوته قد تعلو على صوت العقل، أفترانا نركن إلى القول بأن العقل يستقيم أمره فى غياب مطلق للنقل؟ فهل من اجتهاد فى غياب نص سابق؟ وهل من فلسفة مستحدثة لاتتكئ على خطاب فلسفى سابق؟ أم هل من عقل يعقل وفكر يفكر ورأى يدبر إلا ومسعاه أن يولد نصاً من نص؟

لعل القضية الكبرى ليست كامنة فى التقابل الحاصل بين العقل والنقل، وإنما هى واقعة فى صميم بؤرة العقل، أو على وجه التدقيق فى مركز الدائرة التى هى دائرة الفعل العقلى. أما سؤال هذه القضية الكبرى فنصه: هل العقلانية قيمة مطلقة أم قيمة نسبية؟ وللسؤال -على غير ما قد يبدو للعين العجلى- وجاهته، وهو أكثر وجاهة وأوقع نفاذاً حين يتعلق أمره بمسألة الثقافة فيمسى: هل بوسع العقلانية الثقافية المنشودة أن تكون مطلقة أم إن قدرها الأنطولوچى أن تكون عقلانية ثقافية نسبية؟

وللدكتور "جابر عصفور" رأى نافذ يقوله لغير هذا المقصد، وسنستجلبه لسياقنا هذا استجلاباً فى غير تآمر على الرأى وفى غير تقصد للجدل: «وبرغم أنه من الضرورى أن نحترس فى التعامل مع الثقافات، ولا نتعامل مع أية ثقافة بوصفها كتلة مصمتة خالية من التنوع أو التباين أو الصراع، فالثقافة كالواقع الاجتماعى الاقتصادى -الذى تجسده بالقدر الذى يصوغها- كيان لاينطوى على التجانس، ويعكس بقدر ما يوازى أو يجسد الحركة غير المتجانسة لعناصر الواقع الفاعلة والمنفعلة فى زمنها التاريخى الذى يمكن أن يكون زمنا للتحول والتغير أو زمناً للثبات والجمود. وسواء كانت الثقافة منتسبة إلى هذا الزمن أو ذاك، فإن نسيجها العلائقى يظل منطوياً على عناصر متباينة تؤكد التنوع الذى يدل على اختلاف الاتجاهات»(٥١).

بين الإيمان بإطلاقية العقل والتسليم بنسبية سلطانه تنبت القضية الكبرى فى مركز الدائرة، ثم تتوزع على الأطراف كل القضايا الصغرى. وهى صغرى -لابحجمها ولا بكثافتها- ولكن بقصر عمرها فى زمن التاريخ حيال العمر المديد الذى للقضية الكبرى. وربما جاز للفكر المجادل أن يراهن على العقلانية المطلقة مراهنة منهجية لو تعلق الأمر بالنظر الفلسفى الخالص، أو تعلق بالكشف عن قوانين العلم الفيزيائى والتجريبى والاختبارى، أو كان من مشمولات الحقائق الرياضية التى تعانق فى آخر مطافها المنطق الصورى على قدر ما هو يعانقها. ربما جازت هذه المراهنة حتى ولو أنها لاتصمد أمام النقد الإيبستيمى. أما والأمر متعلق بالثقافة، ومتأسس على الإنسان من حيث هو كائن نفسى فى مفرده واجتماعى فى تعدده، فإن القول بالعقلانية المطلقة جموح عن منازل العقل ذاته وعدول عن مسالك الرجحان.

إن الشأن الثقافى هنا متوالج مع ما فى الكيان البشرى من حقائق يصدقها الحس ولا يستدل عليها ببرهان: كالجمال، والحب، والفن، والهوى، واللذة، وأن تؤمن بالشيء أو تفكر به. ثم هو فى صميم الغريزة الصراعية التى ركب عليها البشر فى نزوعهم نحو البقاء حتى ولو توسلوا إلى ذلك بالغلبة.

إن العقل الثقافى -إذا جاز لنا إرسال هذا النعت على ذلك المنعوت- عقل نسبى فيه ثوابت مطلقات وفيه ثوابت غير مطلقات، لأنها ثوابت عند قوم ومتغيرات عند آخرين، ولأنها قيم تؤسس الفضيلة عند البعض وهوامل لاتدخل فى معادلات القيم عند البعض الآخرين، ولأنها قد تكون شمائل فى مرجعيات شعب وتستحيل مخازى فى مرجعيات شعب آخر. إن العقل الثقافى عقل نسبى، ونسبيته من ثلاثة أركان هى كالعناصر المجاهيل فى معادلته الجبرية: الذات والموضوع والسياق. العقلانية فى القيم الثقافية نسبية بحكم الذات لأن فيها الأنا والآخر، ونسبية بحكم الموضوع لأن المسائل فيها قد تترتب بحسب الكونية وقد تترتب بحسب الخصوصيات، ونسبية بحكم السياق لشدة ما يؤثر فى معادلاتها الزمان والمكان وتوازن القوى بين الأطراف الداخلين عليها. وينبرى السؤال مرة أخرى من جنبات الهوية الحافة والمحفوف بها: كيف هان أن تخون ثقافة العولمة ميثاق العقل ودستور العقلانية ذينك اللذين أسسا فلسفة الأخلاق

ومرجعيات العالم الحر، وشيدا عصر الأنوار وأرسيا حقوق الإنسان بعد أن ثبت حق الشعوب فى تقرير المصير.

وآخر المراجعات المتعينة: ما التسامح؟ ألم يكن صفة فغدا موصوفاً؟ ألم يكن السمح والسمحة نعتين يلحقان اللفظين المحددين للقناعات الحميمة. فما بالهما يهجران حقلهما فيلوذان بحقول العمل والفعل والإجراء، ألم يكن التسامح ركناً من أركان السلوك، فمن الذى كاد له واختطفه ثم سافر به إلى مؤسسة القرار؟

لا علينا من أمره الذاتى شىء، ولا لنا من شأنه المحايث له أى مقصد، ولكن الذى من حق الراصد الثقافى -بل ومن واجبه- هو أن يقف عند عتبات العبور: إن المفهوم قد تم توظيفه فتأدلج ثم ضاعت براءته الدلالية وأصبح عنصراً فاعلاً ضمن العناصر الفكرية المسئولة عن مأزق الخطاب العربى. فإذا سُئلنا: كيف؟ أجبنا: إن التسامح فى أصل براءته تنازل طوعى عن حق، فإذا لم يكن لصاحب الحق خيار فى التنازل انتفت فكرة التسامح من أساسها، وإذا تسلط على صاحب الحق خوف مردّه الالتباس أو الارتياب انتقضت دلالة التسامح وضاعت علة وجوده، وإذا عجز المجتمع عن أن يضمن لصاحب الحق براءة التأويل إن هو تمسك بحقه تفككت منظومة التسامح وانخرمت مقولته وانهد معماره. إن للتسامح أشراطاً أعظمها وأجلها إقرار حق الاختلاف، والتسليم بالنّدّية الاعتبارية، وانتفاء منازع التسلط الحضارى والابتزاز الثقافى والتسخير الأيديولوچى.

فما دلالة الآخر؟ وما دلالة السكوت عن الآخر؟ ثم ما دلالات الغياب، والتغييب، والتغييب المضاد؟

فى مناهج المنطق وفنون الجدل، وفى علم التأويل كما فى طرائق الطرح الإبيستيمى، آلية ذهنية تدعى المنهج «الافتراضى- الاستنباطى». وليس من شىء يكون الناقد السيميائى أحق به إلا وذاك المنهج متقدم عليه فى الحجم والمنزلة. أفترانا أولى به أم هو الذى بنا أولى؟

قد نفترض أن الخطاب الذى يتعمد فى نضاله الثقافى تغييب الآخر، ويتعمد السكوت عن الملحمة الصراعية بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، وربما يتقصد إخراج

العقلانية فى صيغة القيمة المطلقة لا القيمة النسبية إنما ينطلق فى كل ذلك مستنداً إلى أحد «منطقين» أو إلى المنطقين كليهما:

فأما الأول فهو منطق سلم الأولويات، إذ لا غرابة أن يقال: إن الحاجة التاريخية العاجلة، أو إن الهدف الحضارى الأوكد، هو بناء الكيان الوطنى، والاطمئنان على أن المجتمع لدينا قد استوى على القواعد السليمة، واستقام على الأعمدة الثابتة التى تضمن له أن يدخل مغامرة المستقبل الكونى دخولاً مشرفاً، وأن ينافس الآخرين حق البقاء فى هذا الوجود الشرس. ولذلك من واجب المجتمع العربى -طبقاً لمنطق سلم الأولويات- أن يعكف على فض *إشكاليات الوجود الداخلى*، ذلك أن *الكيان الوطنى إما* أن يوجد أو لا يوجد، فإن هو قد وجد فإما أن يبقى وأن يصمد أمام ضغوط الانتكاس التاريخى بعد أن تحرر من قوى الاستعمار وإما أن يتفكك فينهار وينتقض من قواعده. وبناء على كل ذلك تكون أم الأولويات متمثلة فى إرساخ مفهوم الثقافة المستقبلية للدخول بها إلى بوابة الاستشراف الحضارى، ويومها سيتسنى لنا أن نخوض معركتنا فى سبيل إثبات *الذات* على *الواجهة الخارجية* بعد أن نكون قد أثبتناها على *الواجهة* الداخلية. فى منطق سلم الأولويات سيتسنى تبرير غياب الآخر من خطابنا الثقافى، وسيتسنى تغييب إشكالات الصراع على الهوية الحضارية ما دمنا غير مطمئنين على استقامة المؤسسة المجتمعية الحاضنة.

أما المنطق الثانى الذى قد يكون يخامر الذهن عند كل خطاب يختفى بين مظانه الآخر المغاير، والآخر المتربص، والمناوئ، والقادح لفتيل الفتنة أحياناً، فهو توزع الأدوار الثقافية: إذ لا غرابة أيضاً فى أن يظن أن الحنكة تقتضى فصل الخطاب عن الخطاب: خطاب الأنا مع الأنا عن خطاب الأنا مع الآخر. فيكون من الحكمة عندئذ أن ينبرى من المثقفين من ينافح عن سمات الخصوصية الثقافية، وأن ينبرى آخرون يسكتون عن الآخر لأنهم فقط يناضلون فى سبيل إقامة *الكيان الوطنى* القادر على مواجهة تحديات التاريخ. وقد يُرتأى أن الفصل بين الجدولين نافع وإجرائى؛ لأنه يتيح إقامة حوار ثنائى مزدوج مع الآخر: حوار الذين يتحدونه فيميل هو إلى مهادنتهم، وحوار الذين يرفعون شعار التسامح أمامه فيستدرجونه إلى ساحتهم بوعى منهم،

وأحياناً بوعى منه أيضاً فيكشف معهم، ولهم، ما قد لا يكون متهيئاً للبوح به لو كانوا هم أيضاً يمزجون بين الاستدراج والتحدى.

وتكف الثقافة عن الإيغال، وتمسك عن الإقحام، وتسترد حق السؤال لمعافاة السؤال: إلى هذا الحد تتضارب المهمتان فيتصادم الحديث عن حقيقة الآخر المغاير مع الحديث عن حقائق الأنا الجمعية؟ وهل صحيح أن حمل الخطاب الثقافى للأمانتين فى الوقت نفسه يضعفه ويحد من مضائه؟ ألا يكون فى الممازجة بين المهمتين ما يقوى كلا السؤالين بإرفاد السؤال الثانى بالأول، لا سيما وأن الحديث عن الآخر إذا انحجب كان من صنف الحلقات الغائبة لا من صنف الحلقات المفقودة، لأنه «حاضر سيميائى» حتى وإن هو غائب لغوى وغائب دلالى؟ بل ألا يكون استدعاء الآخر فى خطاب النضال الوطنى عنصر قوة فى حسم الموقف على الجبهة الداخلية مع كل من يتكئ على الحكم بالمقاصد، وعلى كل من يلجأ إلى محاكمة النوايا؟

أفيكون قدرنا، نحن المهمومين بسؤال الثقافة العربية فى هذا الزمن الحضارى القلق، أن تتوزعنا المعسكرات فلا يجمعنا الخطاب فى الخندق النضالى الواحد؟ ولم لا يكون قدرنا وشرفنا فى الوقت نفسه أن نواجه الفكر الإقصائى بالفكر الاحتوائى، عندما نخوض معركة الكيان الجمعى على صفوف الجبهة الداخلية، وأن نواجه الفعل الإلغائى بالفعل الرفضى عندما نخوض غمار المعركة الحضارية على صفوف الجبهة الخارجية، فنكون عندئذ قد عملنا على بناء الانتظام الجمعى وعلى صيانة مقومات الهويّة التاريخية فاستحققنا بجدارة واقتدار شرف الأمانة الثقافية.

وتكف الثقافة عن الإطناب، وتهجر السؤال بعد أن هجرت الجواب، وتلوذ ببلاغة الإنشاء بعد بلاغة الخبر : أهلا بالعقل مشكاة أنوار نقذفه فى قلب الثقافة العربية، وسراجاً وهاجا يضىء السبيل أمام العامة والخاصة - لينقذ الجميع من جموح الهوى، ومن فتنة الانحياز، ومن بدع التعصب وضلالات السلوك. وأهلاً بالعقلانية تحيى علوم الحضارة الإنسانية حيثما كان الإنسان بإنسانيته من الإغريق إلى العرب ومن وراء العرب، يوم كان الإنصاف الثقافى فصل المقال بين من يتهافت ومن لا يتهافت، مرشداً رشيداً نحو العقل العاقل فى غير جموح يشرح الطبيعة ويفسر ما وراء الطبيعة.

يومئذ يتبين الناس أن فضل النقد على الثقافة أعظم شأناً وأجل قدراً وأبعد خطراً من فضل الثقافة على النقد، ويومئذ يتبين الناس أن السؤال الذى ألقاه الدكتور "جابر عصفور" سؤال نافذ فعال – تماما كالطرح الذى يتوسل به ويرفع رايته – لأنه الجامع، ولأنه الأقوى، ولأنه الأبقى، ويومئذ ستقوم الجسور بين الأطروحة الحضارية الفلسفية من جهة والأطروحة الثقافية النقدية من جهة أخرى، هذه التى إذا عالجها الدكتور "جابر عصفور" من موقع الراصد الموضوعى لم يتردد فى وضع الإصبع على داء «الكونية الثقافية» دون أن يكون قاصداً للتشهير، ودون أن يروم فضحاً ولا اتهاماً وإنما هو يصف «خلخلة المركز النقدى»[٥٢].

إن الوعى المعرفى الثقافى لهو اليوم ضرورة مطلقة، ولعله يتحتم -كما يتعزز- بقدر ما يكون مدعوماً برؤية نقدية ثاقبة، تنطلق من تشخيص عينى دقيق. إنها الضرورة الملحة التى تدفع إلى التزام جديد بعد أن تخلخلت كل المسلمات الفلسفية المتواترة على مدى قرن بأكمله، وتزعزعت كل الموثوقات الأخلاقية التى اطردت على مدى تاريخ البشرية المكشوف. لعلها «المراجعة» التى يتحدث عنها الدكتور "جابر عصفور" مستنبطاً لها من المفاهيم ما يجعله فى انسجام ذاتى مع منظومته الفكرية العامة؛ إذ يرسل نداءه حول الأسئلة الأساسية التى قامت عليها النهضة، «وهى أسئلة يبدو أن الكثير منها لم يتم الإجابة عنه بشكل حاسم إلى الآن، فمنذ أن بدأت النهضة العربية على مستوى الفكر ونحن نطرح مجموعة من الأسئلة التى لم تحسم بعد. كسؤال العلاقة بالآخر الذى لم يحسم بعد»[٥٣]. وهنا بيت القصيد، أَفَترى إلى الدكتور "جابر عصفور" كيف يميل بمفهوم العولمة -فى سياق الحديث عن الهوية الثقافية- ميلا خفيفاً عن مجراه الاقتصادى الفنى السياسى فيستدرجه نحو تخوم المجاز معوّماً إياه فى بحر الوجود التاريخى المطلق. فـ «عن مفهوم العولمة وعلاقتها بالثقافة» تبدو «المسألة سهلة(...) فأنت لا تستطيع أن تنعزل عن هذا العالم حتى ولو أردت ذلك»، فالذى يعترض على الحداثة أو على ما بعد الحداثة إنما «يعترض على وجوده الشخصى(...) والسؤال الآن يجب أن يكون: ماذا نفعل مع هذه الحداثة التى أصبحنا محاطين بها من كل مكان».

لعل ناقدنا يوعز فى ذلك بأننا إذا قبلنا أن يحجب عنا تعاملنا مع الآخر الصورة الأخرى من الآخر، فلا ينبغى أن يحجب عنا -ونحن ننخرط فى حركة المد الكونية- صورتنا نحن فى ذهن الآخر، وصورتنا نحن عن أنفسنا من خلال صورتنا عنده وصورته عندنا. فلأن نكون جزءاً من المنظومة الإنسانية فنناضل بأن يتبوأ كياننا بعداً عالمياً فذاك لايفترض ضرورة بأن نقبل بعولمة كينونتنا الثقافية مطلقاً.

أن نناضل! ذاك هو قدر المثقف العربى وهو اليوم متأكد ملحاح كأشد ما يكون التأكد والإلحاح. ألا ترى إلى الوعى المعرفى كيف يحتد غائصاً على الأعماق وأنت تتابع الجهد التنظيرى الذى يبذله الدكتور "محمد عابد الجابرى" متحدثاً عن «العولمة والهوية الثقافية»، ومستخلصاً من ركام الأدبيات الفكرية «عشر أطروحات»(٥٤)، توفر له مادة طيعة للتقليب والمعالجة والنقد، فيؤسس أطروحته التى ما انفك يشيد معمارها الجدلى منذ عكف على دراسة ظاهرة الاختراق الثقافى(٥٥). إنها - بإيجاز شديد- إشادة ببعض منافع العولمة كالعلم والتقانة، وتنديد ببعض ما يصاحبها من المغالاة فى منطق التجارة والاستخدام، ثم حث قوى على الانخراط فى منظومتها للاستفادة منها ومقاومة مظاهر الشراسة فيها من الداخل.

هو ذا المنطق البراجماتى المتكامل، حتى إن الدكتور الجابرى يمعن فى المد النضالى محولاً إنتاج الأفكار إلى إنتاج آليات عملية على حد ما جاء به بحثه: «الشأن الإنسانى فى عصر الخوصصة والعولمة -من أجل إعلان عالمى لأخلاقيات العولمة والتنمية»(٥٦). ويبقى السؤال الغائب: هل للعولمة فى هذا الطرح دلالتها العينية التى هى اقتصادية أساسا، أم ترى قد ملنا بها ميلاً يبدأ خفيفاً وينتهى كبيراً، فتعرج هى بنا بعد أن نكون قد عرجنا نحن بها؟ وإلا كيف السبيل إلى الانخراط «فى الداخل» وما العمل حتى «ندخل إلى الداخل»؟ هل الطريق إلى الانخراط وإلى هذا «الدخول» هى طريق بأدوات الفكر وبآلة إنتاج الأفكار، مما قد يسلم وينسجم لو أن الأمر تعلق بقرار سياسى يتخذ فى أى هيئة دولية أو أممية، أم إن الانخراط والدخول معناهما القدرة على المشاركة فى صنع القرار داخل صندوق النقد الدولى (FMI) ومنظمة التجارة العالمية (OMC) والبنك الدولى (BM) والاتفاق العام بشأن التعريفات الجمركية والتجارة

(GATT) ومنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OCDE) وأخيراً المعاهدة الدولية حول الاستثمار (AMI)؟

إن المثقف العربى إذا ما كان يروم الانسجام التام مع ذاته وكان يحرص على التوؤم الكامل مع فوائضه الفكرية لم يكن له خيار إلا الاعتصام داخل الجبهة الثقافية لمقاومة العولمة الاقتصادية والأممية السياسية، إنه شرف الإعلان عن ضرورة تحرير الإنسان من استعباد الإنسان: أياً كانت قامة هذا وأياً كان لون بشرة ذاك. إنها معركة إنسانية كبرى وليست معركة عربية خاصة، وإنها حرب مقاومة سلاحها الفكر والقلم وجنودها كل شرفاء الثقافة الإنسانية وما أسخاهم فيضاً وعدداً: بينهم "هرفيه لى برا" وهو يكتب «العالم وحدوده»، متحدثاً عن «الأساطير الشائعة حول الطبيعة والسكان»، ومندداً بالأكذوبة الكبرى التى يمعن بعض الأطراف الدوليين فى ترويجها مضخمين الأرقام ومهولين المخاطر الموهومة؛ خدمة للمرامى المسكوت عنها فى النظام العالمى الجديد[٥٧].

من هؤلاء الشرفاء "جون كريستوف روفان" وهو يراجع مبادئ التفسير «الجيو-سياسى» فى ضوء النظام العالمى الجديد، واضعاً مصنفه المتميز: «الإمبراطورية والبرابرة الجدد: الانكسار بين الشمال والجنوب»[٥٨]، حيث أثبت إثباتاً قاطعاً كيف قاد الأمريكيون عملية تحويل الآليات السياسية والاقتصادية فى مستوى العلاقة «الجغرافية السياسية» من المحور الأفقى «الغرب- الشرق» إلى المحور الرأسى «الشمال- الجنوب»، وكيف استدرجوا الفكر النظرى الحديث إلى أن يتشكل بقالب النظام العالمى الجديد حتى يتم ابتعاث الخصم الجديد وإضفاء صفة «العملاق المخيف» عليه.

وبين شرفاء الثقافة الإنسانية رجل هو من رواد الفكر العالمى اجتمع فيه الحلفاء الأربعة: الوعى السياسى العام بكل أبعاده النضالية، والوعى العلمى الدقيق لأنه عالم فى الرياضيات قبل أن يفرغ بكل مهجته إلى الإنسانيات، والوعى الاقتصادى، والوعى المعرفى: إنه "نوام تشومسكى".

ولعله من حسن طالع المعرفة، التى تتخذ من الظاهرة اللغوية موضوعاً لها فى *العصر الحديث، أن دفعت أصحابها إلى تجسيم التزامهم الأقصى* بربط الوعى

المعرفى بالوعى الثقافى فى موقف أنطولوچى تواق. ومما لاشك فيه أننا مع أقدر رواد علم اللسانيات فى الغرب -وفى الولايات المتحدة على وجه التحديد- وقد أقام أنموذجاً متميزاً حرياً بأن يكون مضرب تقليد، وهو يجسم أفضل النماذج الوافدة لو أردنا الاستقدام الفكرى أو الاستيراد السلوكى أو رمنا عقد الشراكة الثقافية. هذا الأنموذج الذى جاءنا به "نوام تشومسكى" قد ضرب مثلاً رائعاً فى الوصل بين الوعى المعرفى والوعى الثقافى، بل فى الجمع - على وجه التخصيص - بين البحث اللسانى والتأمل السياسى. ولايتابع مواقفه فى هذا المضمار متابع إلا انتهى إلى التسليم بتحتم ارتباط العلم اللغوى -الذى هو اللسانيات- بالاستكشاف الثقافى الواسع من خلال قضايا الإنسان الفرد، وقضايا الأفراد داخل المجتمعات.

لعل أول موقف قرع به "تشومسكى" باب القلعة الكبرى قرعاً مكشوفاً، هو ذاك النص الجرىء حول «مسئولية المثقفين» والذى يعود إلى عام ١٩٦٦، حين نادى بأن على كل مثقف إذا تبين له الخداع الذى ينطوى عليه الخطاب السياسى أن يكشف آلياته وأن يفضح الكذب الذى يستبطنه(٥٩). وما انفكت كتابات «نوام تشومسكى» تتعاقب على درب الالتزام، ومافتئ الرجل يولى على نفسه العهد تلو العهد بأن آلية اللغة إذا حولها السياسى إلى أداة ظلم وجهاز استبداد، فإن الذى هو الأولى بحماية الناس من قهر التسلط السياسى بواسطة اللغة إنما هو عالم اللغة.

وتكاثف اهتمام العرب بـ "نوام تشومسكى" فى هذا الباب منذ سنوات قليلة، فكتابه «رسائل من ليكسنجتون: خواطر حول الدعاية»(٦٠)، كشف عن جهاز منهجى أخاذ يقود إلى إماطة اللثام عن آليات تركيب الخطاب فى الصحافة الأمريكية، وقد عقد فصلاً للحديث عن القضية الفلسطينية ضمن ما يسميه «أكذوبة الشرق الأوسط». وكان كتابه الضخم «إعاقة الديمقراطية»(٦١)، إنصافاً آخر للقضايا السياسية العادلة وعربوناً آخر على انخراط الفكر العلمى فى وعى معرفى وثقافى شامل. ثم جاء كتابه «قراصنة وأباطرة: الإرهاب الدولى فى العالم الحقيقى»(٦٢)، المشتمل على ثلاثة أقسام: التحكم بالفكر وحالة الشرق الأوسط، ثم الإرهاب الشرق أوسطى والنظام الأيديولوچى الأمريكى، ثم ليبيا وصناعة العفاريت الأمريكية، فكان الكتاب برمته بنية استدلالية

متمكنة مرماها الأوحد أن يكشف ما يمارسه الخطاب الأمريكى الرسمى من تزييف للوعى العام ومن تشويه للحقائق الناصعة، وأن يثبت استحكام أيديولوچيا جديدة تتقنع وراء الآلة الإعلامية الكبرى(٦٣).

فى أنموذج عالم اللسانيات "نوام تشومسكى" درس كبير بوسعنا أن نستخلصه ومن فرائضنا أن نقتدى بكل بنوده: فالمثقف الحق هو الملتزم دوماً بأمهات القضايا سواء منها ما كان متعلقاً بمصير مجتمعه أو ما كان منها متصلاً بالمجتمع الإنسانى قاطبة، وهذه الوصية الجازمة شاملة للمثقف مطلقاً مهما يكن مشرب علمه ومنهل اختصاصه. والدرس الأكبر فى ذلك هو ضرورة الدفاع عن سيادة الحرية الفكرية. فالمثقف بكل أصنافه وبشتى علومه ومجالات بحثه كائن حر التفكير حتى الرميم، طليق التصور حتى النخاع، وهذا سر وجوده وجوهر كينونته. وبدون حرية فكرية يتحول المثقفون إلى أشباه مثقفين، ويتحول المفكرون إلى أشباح مفكرين، ويتحول العلماء إلى مسلوبين من إرادتهم، فاقدين لكرامتهم، ملوثين فى مياه وجوههم.

إن مشروع "تشومسكى" قائم على تسلسل توليدى حكيم: فالحرية ذات سيادة، والدفاع عن الحرية فرض عينٍ لاينقطع فى مكان ولا بزمان. ولكن الذى لم يستطعه غيره من المفكرين الأحرار، ومن المثقفين الشرفاء، ومن الفلاسفة النبلاء، وانبرى هو إلى الاضطلاع بأمانته فى ما وراء الإيمان بالحرية والدفاع عن مبدأ سيادتها، إنما هو التصدى لكشف العوامل الخفية التى تقصى حرية التفكير، والنضال فى سبيل فضح الآليات التى تفضى إلى سلب الناس تلقائية التفكير لديهم، والكد على درب إماطة الغطاء عن لعبة الخطاب الكبرى التى تجعل الناس يظنون أنهم أحرار وهم فى الحقيقة قد تحولوا إلى دمى، يفكرون بالنسق الذى أريد لهم، وإلى كيانات قد تمت برمجة أدمغتهم على النهج المحبوك الذى رسم لهم.

مشروع "تشومسكى" الذى علينا ألف واجب فى الاقتداء به هو التسليم بحتمية التصدى للاستلاب الخفى، وذلك بأن يكافح المثقف الإقصاء المقنع وهو الأخطر والأفظع: فالتسلط على الحرية الفكرية مأثم حقيقى، والتسلط بالتشكيك فى حق الحرية وضرورتها إجرام حقيقى، ولكن الذى هو أدهى والذى هو أمرّ، والذى هو البلاء

العصرى بعينه إنما يتمثل فى تسليط الإقصاء المقنع عن طريق آلة الخطاب، هو سلب الحرية الفكرية من حيث نوهم بأننا نقرها ونؤيدها وندعمها، وهذا ما يسميه "تشومسكى" بتزييف الوعى العام عن طريق الصحافة والإعلام. إن الدرس الكبير الذى احتفت به كتابات "نوام تشومسكى" هو الإيمان بضرورة انخراط المعرفة فى النضال من أجل الأمن النفسى والاطمئنان الفكرى والسلام الإنسانى. من أجل ذلك راح "تشومسكى" يشهِّر -وما زال- بالثقافة السائدة فى المجتمع المتزعم للنظام العالمى الجديد، هذه الثقافة التى تغتصب حق الإدراك عن طريق سلب حرية التأويل، هذه الثقافة التى عدّتها اللغة، وسلاحها الخطاب، ورصاصها استراتيجية الإعلام.

والإنصاف الفكرى، وكذلك النزاهة العلمية، يقتضيان منا أن نشير إلى أن ما يصنعه "تشومسكى" فى هذه السنوات ليس شيئاً طارئاً وليس نهجاً مستحدثاً، فما هو من التحالفات الظرفية، ولا هو من ثمار إغراءات عربية، ولكنه فى حقيقته مبدأ مطلق أصيل، ترسخ مع الرجل منذ نضالاته الأولى أيام حرب فيتنام، واستخلص منه "تشومسكى" الدرس الفلسفى العميق وصاغه فى كتاب نسيه الناس، ولم يُرُجْ فى أوساطنا العربية وهو «قضايا المعرفة والحرية»(٦٤). وفيه يأتى المؤلف بالبرهان القاطع على أن العلم ملتزم بالأخلاق، وعلى أن الذى يصبح واجبه فى ذلك ألف واجب، والذى تصبح مسئوليته النضالية متضاعفة بآلاف الأحجام إنما هو العارف باللغة، والقادر على فك أسرارها، والعليم بالتوسلات الشيطانية التى يستخدم فيها المتسلطون آلة الخطاب لقمع حرية الفكر فى أن يفكر خارج دوائر المناورة.

أفلا نكون قد تهيأنا الآن للخروج من «الهوية الثقافية والعولمة» والدخول إلى «الهوية الاقتصادية والثقافة».

الهوامش

(١) بتاريخ ٢١-٢٢ يونيو/ حزيران ١٩٩٧.

(٢) ٢٣-٢٨ يونيو/ حزيران ١٩٩٧.

(٣) ٨-٩ يوليو/ تموز ١٩٩٧.

(٤) ٢٣ أبريل/ نيسان ١٩٩٧.

(٥) ١٦ مايو/ أيار ١٩٩٧.

(٦) وقّعت عليها منذ انطلاقها ٦٩ دولة، وتنص علي تحرير أسواق الاتصالات نحو عولمة بلا حدود، والدول الموقعة تملك ٦٩ بالمائة من موارد أسواق الاتصالات العالمية.

(٧) راجع الملف الثري الذي يشمل أبحاثاً عميقة أسهم بها متخصصون كبار في مجالات مختلفة: Le Monde Diplomatique, n 506, mai 1996.

(٨) كلها عناوين أبحاث تضمنها الملف المشار إليه أعلاه.

(٩) عنوان كتاب ألفه أحمد فضل شبلول، ونشرته دار المعراج، راجع تقديماً له كتبه د.خليل أبو ذياب مجلة القافلة، الظهران، سبتمبر/ أيلول ١٩٩٧.

(١٠) افتتح المعرض الافتراضي «فيرتيكس ٩٧» في لندن يوم ٣ سبتمبر/ أيلول ١٩٩٧ (جريدة الشرق الأوسط- ع ٦٨٥٤- التاريخ نفسه).

(١١) راجع عرض د.اسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي: «سرعة المعلومات وتدفقها» (مجلة الخفجي، المملكة العربية السعودية، مارس/ آذار ١٩٩٦، ص ٤٣-٤٥) وهو تقديم تحليلى نقدى لكتاب: Peter Otte: The Information Super Highway: Beyond the Internet.

(١٢) جريدة "«الشرق الأوسط»، ع٥٢٧٢، بتاريخ ٥ مايو/ أيار ١٩٩٣، ص٢٣.

(١٣) جريدة «الشرق الأوسط»،ع٦٧٩٠، بتاريخ ١ يوليو/ تموز ١٩٩٧، ص ١ ،٤. ويقدم الرقم علي أنه حجم المبيعات، كما يقدم رقما آخر هو ٧٠ مليار دولار باعتباره عمليات متاجرة (انظر: «الشرق الأوسط» يوليو/ تموز، ع٦٧٩٢، بتاريخ الثالث منه، ص ١، ٤.)

(١٤) انظر: المرجع أعلاه، وانظر أيضا ما نقلته جريدة «صباح الخير »(تونس ١٠-٧- ١٩٩٧، ص٥) عن القدس العربية.

(١٥) راجع أعلاه: «الشرق الأوسط».

(١٦) المرجع السابق، الهامش ١٤.

(١٧) راجع الندوة المتخصصة بالغة الأهمية: «الجات: إعادة تخطيط المستعمرات الأوروبية»، مجلة «سطور» القاهرة، يناير/ كانون الثاني ١٩٩٨، ص ٤٨-٥٤.

(١٨) Bechir Ben Yahmed: Ce que je crois, Jeune-Afrique, Paris, n 1935 du 10-16 fevrier 1998.

(١٩) La Desinformation.

(٢٠) من ذلك بعض الحقائق العسكرية التي تكتمت عنها الولايات المتحدة ،ولم يكشف سرها إلا الباحثون المحايدون بفضل استقلال المؤسسة الإعلامية ،وبفضل حماية القانون للعلماء الأكاديميين فيما يجرونه من بحوث علمية تحتكم إلي الموضوعية المطلقة. فقد نشر «وام وايكر »بحثاً في «نيويورك "تايمز» بتاريخ ٢٠مارس ١٩٩١ بيّن فيه أن حرب الخليج قد استهلكت ٨٨٥٠٠ طن من القنابل، وأن ٧٠ بالمائة من القنابل المستخدمة لم تصب أهدافها العسكرية، وأصابت أهدافاً مدنية، و٢٣ بالمائة لم تصب أهدافها وتبددت دون أن تصيب أي هدف، و٧ بالمائة فقط أصابت الأهداف التي وجهت نحوها.

(٢١) FMI (Fonds Monetaire International).

(٢٢) أحمد الشيخ: «الرأسمالية تتوحش»، مجلة سطور، القاهرة، ع١١، أكتوبر ١٩٩٧، ص ١٠-١١.

(٢٣) PNB (Produit National Brut) cf. Jeune Afrique, Paris, n 1935, p 10.

(٢٤) علي سبيل المثال: ٢٠٪ نحو المملكة العربية السعودية، و٤٠٪ نحو دولة الكويت، و٢٥٪ نحو دولة الإمارات العربية. انظر: «الوطن الاقتصادي»، تونس، ع٢، أبريل/ نيسان ١٩٩٧، ص٣٦.

(٢٥) انظر: مقال الباحث «فرانسوا شاسناي»، الأستاذ في جامعة باريس XIII مؤلف كتاب «عولمة رأس المال» La: Mondialisation du Capital, Synos, Paris, 1997 Francois Chesnais: Tempete sur l'Economie mondiale, le Monde diplomatique, fevrier 1998, p. 18-19.

(٢٦) راجع: التحليل الحصيف الذي يقدمه «واردي»، الأستاذ بجامعة باركلاي (كاليفورنيا) واضع كتاب «الأنموذج الأنجلوسكسوني في الميزان»: Fmi, ibid, Ibrahim Warde: Les Remedes absur des du p. 18-19. انظر: فيما يخص الصراع الثقافي المتواري خلف الصراع الاقتصادي: رغيد الصلح: «أزمات آسيا التي أعادت الثقة إلي الغرب»، الحياة، لندن، ع١٢٧٣٠، بتاريخ ٨ يناير/كانون الثاني ١٩٩٨، ص١٧.

(٢٧) صلاح الدين حافظ: «ثقافة العنف وصراع المستقبل، أيام القرين الثقافية»، الكويت، ع٢٤، بتاريخ ١٢ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٧، ص٨- تعقيباًعلي ندوة «الفكر العربي المعاصر: تقييم واستشراف».

(٢٨) من ذلك ما يورده الخبير الأمريكي «لوري ولاتش»: Lori M. Wallach: Le nouveau Manifeste du Capitalisme mondiale, Le Monde diplomatique, ibid, p.22.

(٢٩) AMi (Accord Multilateral sur l'Investissement).

(٣٠) OCDE (Organisation de Cooperation et de Developpement Economique)

(٣١) OMC (Organisation Mondiale du Commerce)

(٣٢) Lori M. Wallach: Le nouveau Manifeste du Capitalisme mondiale; Le Monde diplomatique, ibid, p:22.

(٣٣) كاتب المقال هو مدير مؤسسة Public Citizen's Global Watch في واشنطن.

(٣٤) نترجم النص بتصرف جزئي طفيف.

(٣٥)مجلة «الفكر العربي» التي خصت هذا الموضوع بملف كامل: ع٩٠، خريف ١٩٩٧.

(٣٦) المرجع السابق: من تقديم د.زهير حطب للملف، ص٤.

(٣٧) كتاب وضعه الدكتور ناصر الدين الأسد، المؤسسة العربية - بيروت، ١٩٩٧.

(٣٨) المرجع السابق: ص ص ١٢١-١٣١.

(٣٩) صحيفة «الفينيق» الذي بعثها الشاعر «عبدالوهاب البياتي» ويصدرها في عمان.

(٤٠) جاسم المطير: «ثقافة ما بعد الرأسمالية... ما بعد العولمة»، "الفينيق، ع ١٩٩٧/١٢/١ ص٨.

(٤١) في ٨-٩ يناير/كانون الثاني ١٩٩٨ في «دار ثقافات العالم». انظر نص مداخلة أدونيس: «الأرض، هذه الجنة الضائعة»، الحياة، لندن، ع١٢٧٣٠، بتاريخ ٨ يناير/ كانون الثاني ١٩٩٨.

(٤٢) د.عبدالوهاب بوحديبة: «أفهم» - الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢.

(٤٣) «نقد المركزية الثقافية الغربية»، العربي، الكويت، ع٤٣٩، يونيو/ حزيران ١٩٩٥، ص ص ٣٧-٤٠.

(٤٤) «المركزية الغربية - بحث في المفهوم وإشكالياته، مجلة الحياة الثقافية، تونس، ع٨٦، يونيو/حزيران ١٩٩٧، ص ص ٤-٢٠، راجع كذلك للمؤلف بحثه: «ثقافتنا الحديثة والعلاقة مع الغرب» - الفينيق، عمان ١/١/١٩٩٨، ص١٠-١١.

(٤٥) حاز الدكتور محمد الطالبي علي جائزة جيوفاني أنيللي الإيطالية لسنة ١٩٩٧، انظر: «مجلة الملاحظ»، تونس، ع٢١٥، ١٩-٢٥ مارس/آذار ١٩٩٧، ص٦ ص١١.

(٤٦) انظر: «حوار مع الأستاذ محمد الطالبي»، جريدة الاتحاد الاشتراكي، المغرب، ١٦ فبراير/ شباط ١٩٩٦، ص٣. وانظر حواره العميق في: Jeune Afrique, n 1856, Juillet-aout 1996, pp. 38-42.

(٤٧) دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٦.

(٤٨) المرجع السابق، ص ص٦-٧.

(٤٩) المرجع السابق، ص ص٨-٩.

(٥٠) مجلة العربي، ع٤٦٥، أغسطس/ آب ١٩٩٧، ص ص٨٠-٨٤.

(٥١) المرجع السابق ص٨٠.

(٥٢) العربي، ع٤٥٠ -مايو- أيار ١٩٩٦، ص ٧٨-٨٢.

(٥٣) من حوار للدكتور جابر عصفور، جريدة «المدينة»، الملحق الثقافي، ٢٨ شوال ١٤١٨، ٢٥ فبراير/ شباط ١٩٩٨، ص ص ٦-٧.

(٥٤) فكر ونقد، الرباط، س١، ع٦ فبراير/ شباط ١٩٩٨، ص ٥-١٨.

(٥٥) وذلك في سلسلة المقالات التي نشرها في جريدة «الشرق الأوسط» على امتداد أيام شهر رمضان من سنة ١٤١٤ للهجرة (فبراير ومارس ١٩٩٤).

(٥٦) فكر ونقد، ع١، سبتمبر/ أيلول ١٩٩٧، ص ص ٨-٢٣.

(٥٧) Herve le bras: Les limites de la planete-mythes de la nature et de la population, Paris, Flammarion 1994.

(٥٨) Jean Christophe Rufin: L'Empire et les nouveaux Barbares-Rupture Nord-Sud, Paris, editions J.C.Lattes, 1991.

(٥٩) The Chomsky Reader, ed. by James peck, New yord patheon, pp. 59-82.

انظر :الترجمة الراقية لهذا النص: د.سماح إدريس، الآداب، بيروت، ع٦، س٤١ يونيو- حزيران ١٩٩٣ ص ص٥٨-٧١.

(٦٠) Noam Chomsky: Letters from lexington-Reflections. on Propaganda. راجع مجلة «السراج»، مسقط-عمان، ع٢١، سبتمبر/ أيلول ١٩٩٣، ص٦.

(٦١) Deterring Democracy, New york, London: Verso, 1991 – أصدر مركز دراسات الوحدة العربية ترجمة له بعنوان «إعاقة الديمقراطية- الولايات المتحدة والديمقراطية» بيروت، ١٩٩٢.

(٦٢) دار حوران، دمشق، ١٩٩٦.

(٦٣) في النسق نفسه أصدر «تشومسكي »كتاباً بعنوان «العام الأول بعد الخمسمائة: الغزو يستمر»- ترجمته إلي العربية «مي النبهان» تحت عنوان : «سنة ٥٠١- الغزو مستمر» دار المدي، دمشق -بيروت، ١٩٩٦.

(٦٤) Noam Chomsky: Knowledge and Freedom, Random House-U.S.A- Canada, 1971.

صدرت ترجمته إلى الفرنسية بعنوان: Les Problemes du Savoir et de la Liberte, Paris, Hachette, 1973.

دور المثقف فى حوار الثقافات

عبد الكبير الخطيبى

اسمحوا لى أن أذكِّر بأنه سبق لى أن قدمت- فى إطار آخر- اقتراحات واضحة حول دور المثقف في المجتمع، فسواء أكان محافظاً أو مجدِّداً أو مبتكراً، فإنه يقوم بعدة وظائف متفاوتة، منها:

- وظيفة بيداجوجية، تقنية: إذ يمرِّس غيره على قضايا الفكر والفن بحيث يعطى المثال بنفسه.
- وظيفة اجتماعية: فسواء أكان ملاحظاً أو عنصراً فعالاً أو مجرد ناشر للمعرفة، فإن المثقف يقوم بدور تنبيه الفكر لذكاء وحساسية عصره. لقد كان المثقف دائماً، وفى جميع المجتمعات، يلعب دور الوسيط بين الحاكمين والمحكومين. وسبق له أن تعاطى للسياسة، لكنه نادراً ما استمر فى ممارستها، لأن عمله الأصلى هو تحريك الفكر، وتحليل المجتمع، لا إدارته.
- وظيفة أخلاقية: فسواء أكان مناصراً للعقل المطلق أو للحكمة فى خدمة الإنسان، أو كان مناصراً لقضية أو لمثل أعلى، فهو مطالب بأن يتكيف باستمرار مع المبادئ والقيم التى يدافع عنها، وبالتالى فهو مرغم على سلوك موجه لذاته. لكن استبطان قانون الفكر يعنى الاستقلال والملاحظة.. ملاحظة النفس كحامل لحرية تفكير مستمرة؛ إذ بدونها كيف سيصبح المثقف عنصراً فعالاً فى المجتمع المدنى.

فالمراس والتكيف وإرغام النفس هى مهام المثقف، مهامه فى المدينة حتى ولو كان متجاوزا لعصره.

إذن، كل مثقف ينتمى إلى عصره. إلا أن عصرنا يعرف فى نهاية هذا القرن (القرن٢٠) تغييراً حاسماً: أى تقسيماً جديداً للعالم إلى مناطق نفوذ، حسب تكتل

جهوى لمجموعات كبيرة قائمة، أو فى طور التكوين. ويؤدى هذا التكتل إلى تراتب بين مجموعات البلدان الحضارية، حيث تشكل "الليبرالية الديمقراطية" رأس رمح الأيديولوچية السائدة، باعتبارها أسمى قيمة للإنسانية العالمية، و"للنظام العالمى الجديد". فمن جهة تشكل هذه القيمة نموذجاً مرجعياً لحقوق الإنسان وللمجتمع المدنى، ومن جهة أخرى تبريراً لكل بنية تقنية (صناعية وعسكرية واقتصادية وثقافية وإعلامية).

هكذا، بسرعة تقنية وعلمية تحدث ظاهرة جديدة لا يمكننا تخمين كافة عواقبها الآن، ألا وهى "لا تموقع" (delocalisation) الثقافات التى تقلب المعالم والتى يرجع إليها هذا المجتمع أو ذاك. ومن بين هذه المعالم يوجد ما يسمى بالتراث فى جميع أشكاله: المكتوبة والشفوية والصوتية والحركية والبصرية. كل هذه الآثار تشكل ذاكرة ثقافة، أو حضارة نقلت إلينا وهى من بين أَنْفَس ممتلكاتنا. بيد أن هذا التراث يخضع لقانون تصنيع الذاكرة وسوقها.

وقبل أن أتحدث عن هذه النقطة، أود قبل ذلك أن أقدم نفسى من جديد. وإذا تقدمت إليكم من جديد على أننى باحث مغربى، فإنى أفترض إما أن تنحصر إنسانيتى فى مغربيتى (التى تصبح بالنسبة لى علامة هوية)؛ وإما أن تعتبر مغربيتى كمفهوم وكتعبير عن العالمية، الشىء الذى يجعلنى قريباً من أى إنسان، حياً كان أو ميتاً، فى كل زمان ومكان؛ وإما أن أحمل مغربيتى بصفتها تصوراً دقيقاً نسبياً، بصفتها صورة لما هو مفروض أن أكونه كأحد أعضاء المجموعة التى أنتمى إليها.

لنتابع.. وإذا تقدمت إليكم أولاً بكونى مسلماً، يمكن أن يكون ذلك بصفتى وحدة دينية أو وارثاً لرسالة عالمية. آنذاك سيتأرجح تحليل هويتى الدينية بين اتجاه أو آخر.

لو كنا نتوفر على وقت كاف، لتابعت هذا الحديث فى شكل حوار هو من صميم الديمقراطية ومعرفة الآخر. ذلك أنه يجب، فى الحوار، أن نبتدئ بالإقرار بأن محاورنا مصيب شيئاً ما فيما يعبر عنه. وهكذا، فإن العقل يغتنى ويغنى المتحاورين إذ يوجد بينهم مجال للحوار والمعرفة وممارسة الفكر والتسامح، التسامح مع النفس ومع الآخر، فى حدود القانون والأخلاق. تتعدى مسألة «لا تموقع» الثقافات المكان؛ إذ ليس المكان

إحالة على بلد معين وإنما هو أيضا إحالة على ثقافته وتاريخه وتراثه ومرجعياته، وباختصار على معالم هويته.

إن "اللا تموقع" الذى أحدثته التقنيات والنظام الجديد للسوق وعولمتها المزعومة لا يمكن أن يدرك من قبل أولئك الذين يعارضون بين الحضارة والتقنية، لقد فهم العرب القدامى ذلك بما فيه المجال الفنى إذ كانوا يقولون مثلاً: إن الشعر صناعة والموسيقى صناعة.

ومواكبة للحضارة الصناعية وضعت التقنية نسقاً كونياً للمعلومات، فى حين أن الثورة الرقمية تعيش مسلسل ابتكارات تقنية لا تحصى، إنها تؤثر فى سياساتنا واقتصادياتنا وثقافاتنا وعاداتنا وحتى فى حساسيتنا وجسدنا؛ إذ يتعين على المثقف أن يسجل هذا المسلسل. ذلك أن المعرفة فى ميدان العلوم الإنسانية مثلاً، تغير وسيطات تحليلها، فهى تتجه بقوة متزايدة، نحو عالم جديد، هو عالم التِّقْنُعلمية (Tech-noscience) فقد حل محل الحوار القديم القائم بين الفلسفة والعلوم الإنسانية حتماً حوار آخر، حوار أصبحت فيه «التقنعلمية» تفرض، بسرعة اختراعاتها وسيطرتها (من المعلوميات إلى الهندسية الوراثية مروراً بجميع المعارف العلمية الجديدة). لقد أصبح مفهوم العلوم الإنسانية يتغير اليوم.

هناك باحث كان يشتكى مؤخراً من قلة المراسلات بالجامعة المغربية. ولكن التطور المتوازى للإنسان والآلة، يضعنا أمام أشكال وأنماط أخرى للاتصال اللا مادى. لقد أشرت فى مذكرتى التقديمية إلى أن المفكر يواجه اليوم التطور السريع للمعرفة وللمهارة التقنية وللعولمة. هذا التطور الذى يحدث منافسة بين الثقافات وحواراً بينها على أساس معطيات جديدة. فى حالة إسهامنا فى ذلك الحوار، هل يخضع هذا الحوار الذى يشكل مهمة ما يسمى بمجموعة المثقفين، إن على المستوى الوطنى أو الدولى، لوسيطات جديدة؟ ما هى؟ ما معنى مجموعة المثقفين الدولية اليوم؟ فى عالم تخضع فيه الثقافة أكثر فأكثر لاقتصاد ضاغط فى الإنتاج والتدبير والتوزيع، ما هى البلدان القادرة اليوم على نقل ثقافتها وبيعها على الصعيد الدولى، خصوصاً وأن التراث الحضارى متعدد المراكز من جهة، ومن جهة أخرى يشكل وجيهة (Interface) مع

تصنيع الذاكرة الذى يندرج ضمنه تراث الشعوب الوارثة له؟ وهكذا، يجد المثقف نفسه أمام معلومات غير محدودة بسبب ذلك التصنيع للذاكرة. وللمعلومات نفسها قدرة كبيرة على إنتاج الثقافات الحالية، هكذا توجه المعلومات التفكير وتؤثر فى الرأى العام وتندرج ضمن ما يمكن أن نصطلح على تسميته "بسياسة الذاكرة". لنأخذ مثلاً طفلاً ينتمى إلى بلد ما وينجذب يوماً ولو لساعة واحدة إلى الرسوم المتحركة الأمريكية دون أن يشعر بتحول فى خياله. فقد قيل لى فى شهر نوفمبر الماضى وأنا بأطلانطا فى استديوهات CNN، أثناء زيارة استطلاعية، أن هذه القناة والقنوات التابعة لها تصل إلى ٢٢٠ مليون بيت عبر العالم، وذلك يدل على مدى أهمية تحديد الهوية الثقافية والرمزية للمشاهدين من خلال هذه العمليات التجارية الضخمة للصورة. كما يدل على أن مفاهيم الوراثة والنقل التى تعزز الهوية الثقافية تمر عبر طرق أخرى، فإذا كانت الصورة تنتج حياة حلم للترفيه عن الفكر وعن الجسد، فيجب أن نتساءل من خلال حياة الحلم هاته: كيف ينتصب توزيع جديد للعالم أى قوى جديدة سياسية واقتصادية وإعلامية؟ كما يجب تحديد ما يتهدد التنوع الحقيقى للحضارات ولتراثها الذى يوجد كوجيهة بين المعلومات ووسائل الإعلام والسياحة وقنواتها الدولية.

إن الدور التقليدى لعابر الحدود بين الثقافات كان يكمن وما زال فى الترجمة، فالمترجم هو رجل الحوار بين الحضارات من خلال اللغة. والترجمة مهمة حتمية لتحيين المعرفة والتعرف على الآخر. وهكذا يجب أن نترجم المؤلفات القديمة للبشرية، والمؤلفات الحديثة التى تطبع ولو للاطلاع على ما تنتجه مجموعة المثقفين الدولية. أعتقد أن الترجمة، أى معرفة حضارات أخرى، تقى البشرية من هيمنة "الفكر الوحيد". إنها تعدد الحوار بين الحضارات، وهى نضال سياسى على واجهات مختلفة. وحين نعلم أن الكتاب الذى ينتجه مثقفون عرب لا يستطيع أن يتجاوز الحدود العربية، فمن حقنا أن نقلق على عدم انتشار الحضارة العربية فى العالم وعلى مكانة مثقفينا فى المجموعة الثقافية والعلمية الدولية، ويتعين احتلال هذه المكانة وهى غير شاغرة. فالمثقفون المهاجرون العرب يشكلون حيزاً بين الثقافة والعولمة ويحظون بأهمية المترجمين نفسها، وذلك يعنى أن العربى هو الذى يدعى أنه كذلك حيثما وجد، وقد أصبح هذا المثقف أجنبياً احترافياً قادراً على إدراك الظاهرة الدولية «للاتموقع». إن تجربة المنفى ليست

فقط حالة تمزق وحنين بل هى كذلك درس مفيد للحياة وللفكر. إن التداخل الثقافى يعلمه يومياً ممارسة التشابه والاختلاف بين البشر والثقافات والمجتمعات. فهو كمواطن عالمى يشعر بمسألة التسامح وعدمه. إن الإسهام العلمي والثقافى لهؤلاء العرب ملك نفس للجميع بما فى ذلك الحضارة العربية. فحيث ما جُلت عبر العالم إلا ووجدت علماء وفنانين ومثقفين عرباً رفيعى المستوى، وهم بكيفية ما سفراء حضارتهم الخاصة.

ولنعد إلى المثقف العربى الذى يعيش فى بلده. لقد تحدثت إلى حد الآن وكأنى لم أميز بين المثقف والمفكر، فالمفكر مختص فى ميدان معين؛ إذ نرجع إليه باعتباره خبيراً أو مسئولاً عن الدراسات، غير أنه حين يتوجه إلى الرأى العام الوطنى أو الدولى فإنه يلعب دوراً ثانياً هو دور المثقف فى المجتمع.

إننا نعرف أن الرأى العام الدولى يتأثر أكثر فأكثر بتقنيات الاتصال وبوسائل الإعلام. ودون أن ينمحى، فالمثقف الملتزم من أمثال «طه حسين» و«جان بول سارتر» يعوض بظهور شخوص آخرين من مثقفين صحافيين أو إعلاميين أو خبراء أو مدبرين أو صانعى الرأى العام وثقافة الفرجة. فهناك إذن تحول فى دور المثقف وليس انمحاء. ومن الملح أن نحدد مهمته إزاء الرأى العام الدولى، وبالتالى إزاء حوار الثقافات فى هذا المعطى الجديد.

إنه يحتاج فى نظرى إلى استراتيچية مزدوجة، فمن جهة يتعين عليه أن يحافظ على استقلالية فكره ليشكل هوية جديدة تتلاءم مع مسلسل العولمة و«اللاتموقع». ومن جهة أخرى يتعين عليه أن يتحاور مع المختصين فى الفكر ومع الباحثين والمبتكرين والخبراء الذين يصنعون الرأى العام الدولى. ففيما يخص الجانب الأول، تشكل الجامعات والمعاهد المصدر الأول لمعلوماته، إلا أن الجامعة نفسها تعرف تحولات كبيرة بفعل المعلوميات وشبكاتها المختلفة. فمثلاً بالنسبة للتعليم عن بعد وللجامعات "المحتملة"، فمن مصلحة المثقف أن يعمل جنباً إلى جنب مع خبراء التقنيات والاختراعات الجديدة، وأن يظل ملتزماً بالدفاع عن أنسية متفتحة تروم تعدد مراكز الحضارات وخصوصياتها واختلافاتها، ومن خلالها تروم الدفاع عن الشعوب المهمشة.

فلا أنسى قط أنه توجد بين الثقافات منافسة، إن لم أقل حربا، مستمرة. وبما أن العنف مندمج فى الحياة، إذن يجب ألا ننكره بل أن نخلصه من اللامعقول. لذا يظل الفن الحليف الطبيعى للدفاع عن الإنسان فى مواجهة ذاته وضد عنفه الذاتى. فعلاوة على كونه ترفيها عن النفس فإن الفن تجل للحياة. إذ لا يجعلنا نحلم فقط وإنما ينقل قوة حياة نحتاجها جميعاً لمواجهة حركية العالم، ولكل حضارة معالمها وتاريخها وأصالتها. إذن يتعين التعريف بالحضارة العربية وجعلها أكثر تنافسية فى إطار العولمة.

حوار الثقافات وصراعها
العولمة والوشائجية الجديدة

خلدون حسن النقيب

أولا

مقدمة:

يبدو أن هناك اتجاهاً عاماً نحو الاتفاق على أن العولمة هى مجموعة واسعة شاملة ومعقدة من عمليات التغيير الاجتماعى على المستوى الماكرو- مجتمعى. ويبدو كذلك أن هناك اتفاقاً، ولكن بدرجة أقل، على أن عمليات العولمة لها سياق تاريخى وثيق الصلة بالحداثة التى مثلتها الرأسمالية الصناعية الغربية، فهناك من يحدد البداية التاريخية للحداثة الغربية بعصر الاستكشاف حوالى سنة ١٤٠٠ ميلادية، كما يفعل كل من إريك وولف وإمانويل ولارشتاين. وهناك من يجد أصلها التاريخى بالباندومنيم، التحول الشامل المرتبط بالتصنيع فى أوائل القرن التاسع عشر، كما يفعل ماركس وانجلز فى «*البيان الشيوعى*».

ونجد عند «رونالد روبرتسون» تشخيصاً للعولمة على أنها وليدة الحداثة. وهو يتعامل معها على أنها مفهوم مركزى لتحليل التاريخ الثقافى لا يتناقض بالضرورة مع الأصالة أو المحلية. بل إن العولمة عنده لا تقوم إلا كالتقاء أو تواصل للجماعات المحلية ذات الانتماء الواعى لثقافاتها "الوطنية". وأسلوب روبرتسون يتمتع بميزة نزع الروح الاحتفالية بالعولمة باعتبارها وليدة المعاصرة: الجدة المتماثلة بانضغاط الزمان والمكان- حسب تعبير «ديفيد هارفى» عندما يتكلم عن الحالة ما بعد الحداثية. وفى الحقيقة فإننى أجد ضرورة عاجلة للفصل بين الحداثة/ما بعد الحداثة والعولمة من جهة، وبين الرأسمالية والرأسمالية المتأخرة حسب تعبير «ارنست ماندل» وظاهرة أو أيديولوچيا الإداراتية عند ويلارد أنتيمان من جهة أخرى.

فالعولمة وعملياتها جاءت تتويجاً لفكرة الاعتماد المتبادل، وهزيمة لفكرة التبعية والاعتماد على النفس. بل إن البعض، من أمثال مارتن شو وأوهمى، يذهبون إلى حد الاعتقاد بأن الدولة- القومية التى ولدت مع الحداثة فى مهد واحد على وشك الانقراض أو فى طور الاضمحلال على أحسن تقدير. ولكن من يذهب هذا المذهب يتوقف عند نقطة حرجة ولا يخطو الخطوة التالية الحاسمة: وهى أن تفوق الغرب وازدهاره كانا وظيفة من وظائف الدولة- القومية وأحد إنجازاتها، فهل يعنى انقراضها أو اضمحلالها احتمال انقراض الغرب أو اضمحلاله؟

إن التفكير فى مسألة من هذا النوع يعيد الاعتبار إلى فترة تاريخية عندما كان التأمل فى قيام الحضارات واضمحلالها مهنة نبيلة.

ثانيا

عمليات العولمة:

لا يعنينا فى السياق الحالى حصر عمليات العولمة أو استعراض مظاهرها إلا بقدر ما ينصب ذلك على الصراع بين الثقافات باعتباره أحد أهم محركات التاريخ البشرى الاجتماعى والاقتصادى. ولذلك فإن أهم عمليات العولمة وسمتها المميزة هى المعلوماتية: أو الثقافة العليا بجوانبها العسكرية والمدنية. والمقصود بالمعلوماتية ليس فقط سرعة نقل المعلومات وتيسرها لأوسع عدد من الأفراد والمؤسسات، وإنما الفرز المتواصل بين من يولد المعلومات (الابتكار) ويملك القدرة على استغلالها (المهارات)، وبين من هو مستهلك لها بمهارات محدودة. وهذا ينطبق بشكل خاص على الميِّزات التى تتيحها المعلوماتية وتقانتها العليا فى المجالات العسكرية.

والعملية الثانية للعولمة، هى التحولات الجذرية فى ميدان الاقتصاد: الإنتاج والتجارة. ونحن هنا لا نتكلم فقط عن أسواق المال العالمية التى فقدت الدول- القومية جانباً كبيراً من قدرتها على التحكم فيها، وإنما الانتقال من الإنتاج إلى الخدمات والسلعنة Cammodilization على نطاق واسع. لقد وضع الاتجاه نحو السلعنة فى الاقتصاد ضغوطاً كبيرة على دولة الرعاية الاجتماعية على المستوى العالمى- عن طريق

خطط إعادة هيكلة الاقتصاد الرأسمالي وتطبيق سياسات الخصخصة التي أصبحت تهدد شبكة الأمن الاجتماعي- حصيلة كفاح الشعوب في القرن العشرين.

أما العملية الثالثة للعولمة، فهي في ميدان التحديث الثقافي. وعلى العكس من توقعات كثير من المنظِّرين في موضوع العولمة من أنها تهدد روح الانتماء إلى الثقافة المحلية- الوطنية، ومن أنها تهدد التنوع والتعدد الثقافي- في قدرتها على تقنين الثقافات وجعلها تتشابه من حيث كونها مسلعنة ومعلبة وجاهزة التحضير، فإن ردة الفعل لضغوط العولمة هي ظهور الوشائجية الجديدة: سلفية الانتماء إلى القبيلة والطائفة والجماعة الإثنية، أو روح الجهاد في «عالم ماك» حسب تعبير بنجامين باربر.

وهذا جانب من العولمة قلما يحظى بعناية الدارسين للعولمة: أي الجانب المايكرو. تأثير قُوى وعمليات العولمة على الأفراد والجماعات. فإذا كان لهذه القوى تأثير ملموس- أو محسوس على الأفراد والجماعات - فلابد أن تنعكس على خياراتهم واتجاهاتهم وقيمهم السياسية والاجتماعية، عندما تتحول إلى سلوك اجتماعي. فقوى العولمة وعملياتها لا تعمل- بطبيعة الحال- في فراغ أيديولوجي أو روحي أو نزوعي. والأفراد والجماعات يتعاملون يومياً مع قوى العولمة بوعي في حالات وبشكل غير مقصود في حالات أخرى.

والعملية الرابعة للعولمة في مجال العلاقات الدولية. فقد أصبح التقارب المكاني- والزماني للشعوب والثقافات ظاهرة بارزة للحداثة في السياق التاريخي. ولم تترك الإمبريالية الغربية وموجات الاستعمار أية بقعة على الأرض على حالها- ولكن بعد ثلاث حروب إمبريالية عالمية في القرن العشرين، بدأ يتبلور منذ ثمانينيات القرن العشرين نوع من المعايير السياسية على مستوى العالم يتمثل في موجة الديمقراطية Democratization والقبول بشكل واسع الالتزام بالحقوق المدنية والحريات العامة. وهذا ما دفع فوكاياما إلى الاعتقاد بتفوق الليبرالية الغربية على الإيديولوجيات الأخرى، ودفع صمويل هنتنجتون إلى الاعتقاد بأن هذا التفوق سيكون دافعاً إلى صراع المدنيات، الثقافات.

ثالثاً

حكاية القبائل والاختيار للأقوى:

أغلب الكتّاب الذين يتعاملون مع العولمة لا يجدون ما يدعوهم إلى الاعتقاد بأن هناك قاسماً مشتركاً يجمع قوى العولمة وعملياتها، ولا يدفعهم إلى تفسير العلاقة بين هذه الظواهر المعقدة التي تنطوي عليها عمليات العولمة. وأنا أزعم بأن هذا القاسم المشترك يتمثل ليس في فقدان سيطرة الدولة- القومية على قوى العولمة، وإنما على العكس من ذلك. فالعولمة هي مرحلة تاريخية في تطور قدرة النخب على الهيمنة على المستوى العالمي أو المستوى المحلي- في صراعها المتصل مع شعوبها. وإن هذا الاضطراب الذي تحدثه قوى العولمة سوف يؤدي إلى مزيد من التحكم والتسلط على المستويين العالمي والمحلي.

في كتاب غير معروف على نطاق واسع عنوانه «حكاية القبائل» The Parable of the Tribes يقترح مؤلفه «أندرو شموكلر» أطروحة في تفسير التاريخ الثقافي عن حالة افتراضية لتفسير ظاهرة القوة وأسبقيتها كمحرك للتاريخ. فهو يفترض وجود عدد من القبائل، ولنقل أربع قبائل تعيش في سلام. ولكن في أية لحظة في التاريخ تحاول قبيلة واحدة أن تسيطر أو تهيمن على القبائل الأخرى بالقوة والغلبة، فمن الممكن أن نتوقع أن واحدة أو بقية القبائل سوف تقاوم رغبة القبيلة الغالبة في الهيمنة. وهكذا تبدأ دائرة العنف المسلح ولعبة القوة في التاريخ. ويعتقد «شموكلر» أن التاريخ البشري والعلاقات بين الثقافات انطلاقاً من هذه اللحظة التاريخية تغلب عليهما لعبة القوة والرغبة في الهيمنة.

لا شك أن هناك تبسيطًا شديداً في هذه الأطروحة، ولكنها تطرح قضية بالغة الأهمية، وهي أن الأمم والثقافات التي تدخل في لعبة القوة والهيمنة تدخل فيها ليس على أساس متكافئ في أغلب الأحيان. وهي بالتالي تساهم في خلق أحداث ليس من صنعها ولا هي من ضمن مقاصدها، وإنما تتحكم فيها لعبة القوة. و«شموكلر» في هذه الأطروحة يقترب كثيراً من أطروحة «ماركس» في أن البشر يصنعون التاريخ ولكنهم لا يصنعونه باختيارهم. في لعبة القوة والهيمنة تتم عملية أخرى لا تقل عنها أهمية، وهي

أن الأمم التى تلجأ إلى القوة فى علاقاتها بالأمم الأخرى- إذا ما نجحت فى ذلك- تكون هى الأمم التى يتم اختيارها فى التطور البشرى. فهناك الاختيار الطبيعى أو الانتخاب الطبيعى فى التطور حسب المنطق الداروينى، وهناك أيضاً الانتخاب الثقافى للأمم الأقوى.

رابعاً

الاختيار للأقوى على مستوى العالم:

واسترسالاً من منطوق أطروحة «شموكلر»، يمكننا أن نفترض أن الأمم التى تفقد شهيتها إلى القوة هى الأمم التى تخضع أو التى تكون فريسة للأمم الغالبة ذات الشهية المفرطة للقوة والغلبة. وأنا أزعم أن العولمة بمجموع عملياتها الأربع مارة الذكر هى توسيع لأطروحة القبائل على المستوى العالمى، وهى استمرار لمنطق الصراع بين الثقافات عبر التاريخ. وبذلك تكون العولمة فصلاً فى هذا الصراع التاريخى من أجل التحكم وطلب الهيمنة بين القبائل والأمم- الثقافات عبر التاريخ.

لنعد مرة أخرى لعمليات العولمة، للتعرف على الدور الذى تلعبه فى لعبة القوة والهيمنة على مستوى العالم، فالعنصر الدينامى المحرك فى المعلوماتية هو فى تحسين قدرة الغرب وبخاصة الولايات المتحدة على التحكم فى مقدرات العالم. وليس يعنينا هنا حقيقة أن الإنترنت وشبكة المعلومات التى نشأت عنها خدما فى الأصل أغراضاً عسكرية فقط، وإنما العنصر الدينامى فى الثقافة العليا عامة وفى جهود البحث والتطوير (R&D) يهدف إلى خدمة أغراض عسكرية. وتشكل الثقافة العليا الحاسوبية عصب الاستراتيچيات العسكرية فى القرن المقبل أو ما يطلق عليه الآن الثورة العسكرية الجديدة (N.M.R).

إن الانفراج السياسى الذى أعقب نهاية الحرب الباردة لم يقد إلى مجتمع الوفرة فى ظل السلم، وإنما إلى التفكير فى شكل الحروب القادمة، كما يكشفه كتاب «ترفور دوبوى» وزملائه. وتحفل الدوريات العلمية بطرق مبتكرة فى استخدامات التكنولوچيا العليا للأغراض العسكرية فى زمن السلم، ويشهد على ذلك الجهد والتكلفة

المالية التى سيتكبد بها الغرب فى توسعة حلف شمال الأطلسى ليشمل أوروبا المسيحية (الكاثوليكية والبروتستانتية فقط)، وهذا ما يعطى لأطروحة صمويل هنتنجتون مصداقية وواقعية.

أما التحولات الجذرية فى الاقتصاد، وبخاصة اقتصاد الخدمات والسلعنة فى جميع مجالات الحياة- أى سلعنة الثقافة والمجتمع، فإنها تساهم إلى حد كبير فى انكشاف مجتمعات دول العالم الثالث الأمنى والمالى والاقتصادى على حد سواء. إن أزمة دول شرق آسيا الحالية تعكس أو هى عين مجهرية لما يمكن أن يحدث لدول العالم الثالث الأخرى فى حالة اعتمادها على القروض الأجنبية والاعتماد على قدراتها التصديرية.

كما أن برامج الخصخصة فى استهدافها لإنجازات دولة الرعاية الاجتماعية تضعف شبكة الأمان الاجتماعى (فى حالة العجز والتأمينات التقاعدية وتأمينات البطالة وضمان تعظيم الدخل ... إلخ) مما يجعل دول العالم الثالث أكثر عرضة لسلعنة العمل، الذى ينتج عنها "بشكل طبيعى" بطالة بنائية سافرة، وزيادة فاحشة فى فوارق الدخل بين الغنى والفقير، وتهميش ليس العمل غير الماهر وحده، وانما الطبقات الوسطى الحديثة أيضاً. إن إخراج الدولة من ميدان الإنتاج، وتصفية البطالة المقنعة، وزيادة الإنتاجية والكفاءة الاقتصادية، بالرغم من كونها أهدافًا عملية، يجب ألا تكون على حساب المعايير الوطنية لضمان الأمن الاجتماعى التى جاءت عبر مراحل طويلة من الكفاح الوطنى.

خامساً

الوشائجية الجديدة:

ولكن هل ستنتج عمليات العولمة مجتمعا عالميا (أو عولميا Global Society) تساهم فيه جميع الثقافات بحرِّية وعلى قدم المساواة؟ حسب منطق حكاية القبائل والاختيار للأقوى، يجب أن تكون الإجابة بلا القطعية. فالمجتمع العالمى الجديد أو العولمى سيفسح المجال للحركات الاجتماعية والتجمعات الموازية للدولة للبروز على مسرح

الصراع الاجتماعي والطبقي، ولكنها لن تطغى على تنظيمات الدولة- القومية. لأن للدولة القومية دوراً ما زال مهماً تلعبه في العولمة كأداة لتنسيق البنى التحتية المحلية وتهيئة الأجواء المناسبة للعولمة في توفير المناخ الملائم "والأمن" للاستثمار، وفي تهيئة القوى العاملة المدربة والقوى البشرية الأخرى.

إن الدولة- القومية التي تمثل حجر الزاوية في العلاقات الدولية (وبخاصة كونها مبنية على التجانس القومي) هي الاستثناء وليس القاعدة على المسرح العالمي. فليست هناك أمم متجانسة على الطريقة الأوروبية في العالم الثالث، بل إن التعددية الثقافية العرقية والطائفية والقبلية هي مصدر احتكاك سياسي واقتصادي مستمر في أغلب دول العالم الثالث. ومن الطبيعي في عصر العولمة أن تنحسر مركزية الدولة- القومية لتفسح المجال أمام الانتماءات/ الولاءات الوشائجية بالبروز. وبالرغم من أن هذه الانتماءات/ الولاءات تؤدي إلى فساد مالي وإداري واسع، إلا أنها تمثل امتداداً لسلطة الدولة والنخبة الحاكمة وليس نقيضاً لها. أي أن وجود هذه الانتماءات/ الولاءات أكثر ملاءمة لأوضاع دول العالم الثالث من النمط المركزي الأوروبي المبني على التجانس القومي.

ولذلك فإن قوى العولمة بدلاً من أن تؤدي إلى تقنين السلوك والخيارات السلوكية على المستوى المحلي: على مستوى الجماعات والأفراد، تطلق العنان لقوى سلفية دينية وقومية- عرقية يمينية ومتطرفة. ولا تجد الدول الغربية -وهي الأمم الغالبة المهيمنة في لعبة القوة على المستوى العالمي- بُداً من التعامل مع هذه القوى، لأن هذه القوى هي إدارة للضبط والتحكم على المستوى المحلي، وتقوم بدورها، كما قدمنا، بشكل مواز لتنظيمات الدولة- القومية في بيئة العالم الثالث. بل على العكس مما هو متوقع، فإن هذه القوى تلعب دوراً مهماً في إفساد عملية الديمقراطية وفي إجهاض جهود الإصلاح الوطني والتنمية المتواصلة.

العولمة: نحو مزيد من التسلط:

إن قوى العولمة وعملياتها لا تمثل واقعاً وهمياً Virtual Reality، تختفي فيه لعبة القوة والهيمنة على مستوى العالم وراء أيديولوجيا الاعتماد المتبادل وعقيدة حرية

التجارة واقتصاد السوق والديمقراطية. إن عمليات العولمة وقواها هى فصل فى الصراع والتنافس بين الثقافات والأمم، توظف فيها المعلوماتية والثقافة العليا والميديا وسائل الإعلام فى التحكم والسيطرة على مقدرات العالم. إن اللاعبين الرئيسيين فى لعبة القوة والهيمنة يدخلون فى هذه اللعبة على نحو غير متكافئ يتم فيه الاختيار للأقوى. وهى قوى حقيقية تخدم مصالح مادية ومعنوية من سطوة ونفوذ ومكانة فى سياق تاريخى واضح ومحدد.

وليس هناك خيار بين أن تساهم ثقافات فى العولمة أو أن ترفض ثقافات أخرى قوى العولمة وضغوطها، إلا إذا أرادت هذه الثقافات الانسحاب من المسرح العالمى والانغلاق على ذاتها. ولكن بإمكان الأمم أن تختار الطريقة التى تساهم بها فى عمليات العولمة، والطريقة التى تكيف فيها قوى العولمة بما يتناسب مع مصالحها وطموحاتها. فهناك أمم ترفض الديمقراطية على النمط الغربى مثلاً، ولكنها تخلق لنفسها نمطاً آخر يناسب أوضاعها وتراثها التسلطى، بينما هناك أمم تحول النمط الغربى للديمقراطية إلى كاريكاتير مضحك، ولكن قليل من الدول تجاهر بالمفاخرة بالاستبداد والتسلط. هذه هى قوة ضغوط العولمة.

العولمة والهوية الثقافية

محمود أمين العالم

قد يكون من الضرورى -منذ البداية- أن أحدد دلالة مصطلحات أربعة، تدور حولها مداخلتى هذه، بل مداخلات ندوتنا جميعاً، هذه المصطلحات هى: الثقافة، والهوية، والحضارة، والعولمة، فهناك تداخل أو عدم تحديد دلالى بين الثقافة والحضارة. فبعض الكتابات تفصل بين الثقافة والحضارة، باعتبار أن الثقافة تعبر عن الجانب الذهنى والقيمى أو الرمزى عامة، على حين أن الحضارة تعبر عن الجانب المادى والعلمى. وهناك رؤية سائدة للهوية باعتبارها الذاتية الثابتة المنغلقة على نفسها والمكتفية بذاتها. أما العولمة فما أشد ما تختلف دلالتها وتتنوع النظرة التقييمية لها، تمجيداً أو تنديداً، باختلاف وتنوع المواقف الأيديولوجية والأخلاقية وغلبتها على الرؤية الموضوعية والتاريخية لها.

وفى ندوة سابقة، حول "صراع الحضارات أم حوار الثقافات" عقدتها منظمة "تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية" فى مارس ١٩٩٧، اجتهدتُ فى تحديد دلالة بعض هذه المصطلحات وبخاصة: الثقافة والحضارة والعولمة، كأدوات إجرائية منهجية أتبين بها حقيقة هذا الصراع وهذا الحوار. وألخص هذا الاجتهاد فى النقاط التالية كمدخل لمناقشة موضوع هذه الندوة.

لقد تعاملت وأتعامل مع مصطلح الثقافة بدلالتها الأنثروبولوجية العامة فى جوانبها الرمزية والمادية والعملية، أى من حيث إنها الرؤية المعرفية والوجدانية والروحية والعلمية والعملية للواقع الاجتماعى والاقتصادى والإنسانى عامة التى تتجلى فى أشكال السلطة ونمط الإنتاج والسلوك السياسى والقيمى والإبداعى فى ارتباط بواقع محلىّ محدد.

وبهذا المعنى، فالثقافة تختلف باختلاف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من مجتمع إلى آخر، بل تختلف كذلك داخل المجتمع الواحد باختلاف المواقع والمواقف السياسية والاجتماعية والفكرية، نتبين هذا فى أرقى المجتمعات وأدناها فى سلم التطور التاريخى الاجتماعى العام. على أن الثقافة تجمع بين ما هو محلى قومى خاص بها، وبين ما هو إنسانى مشترك بين مختلف الخبرات الإنسانية. وهو مشترك ثقافى نابع من الاحتياجات الأساسية العضوية والاجتماعية والموضوعية والإنسانية، دون أن يلغى هذا خصوصية الثقافة فى كل مجتمع من المجتمعات.

ولعل هذا ينقلنا إلى مفهوم الهوية التى أرى أنها ليست أقنوما ثابتاً جاهزاً نهائياً، كما قد يفهم أحيانا، وإنما هى مشروع مفتوح متطور على المستقبل، أى متشابك مع الواقع والتاريخ. وفضلاً عن هذا، فهى ليست أحادية البنية، أى لا تتشكل من عنصر واحد لها، هو العنصر الدينى وحده، أو الإثنى القومى وحده، أو اللغوى وحده، أو الثقافى الوجدانى والأخلاقى وحده، أو المصلحى وحده، أو الخبرة التراثية أو العملية وحدها. وإنما هى حصيلة تفاعل هذه العناصر جميعاً، وإن برز إلى الصدارة أحد هذه العناصر على العناصر الأخرى، فى هذه المرحلة أو تلك من مراحل التاريخ، فى إطار بعض الشروط الموضوعية السائدة أو الطارئة.

أما مصطلح الحضارة، فلقد تعاملت أو أتعامل معه، دون تمييز دلالى جوهرى بينه وبين مصطلح الثقافة بمفهومها الأنثروبولوجى الذى ذكرت على أنى أرى -كما ذكرت فى ندوة "منظمة التضامن"- أن الفارق بينهما يكمن فى أن الحضارة هى ثقافة تطورت تطوراً ذاتياً مما دفعها ويدفعها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة، وإلى التوسع والامتداد، فارضة نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى فى مرحلة تاريخية معينة، إنها نقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة. أى أن الحضارة هى خصوصية ثقافية معممة سائدة خارج حدود نشأتها الأولى. فهكذا تحققت وتشكلت الحضارة المصرية القديمة، والصينية، والفارسية، واليونانية، والرومانية والعربية الإسلامية وغيرها من ثقافات معممة تطورت ذاتيا، ثم توسعت خارج منبعها الأصلى، وأخذت تسيطر على مناطق

ثقافية أو حضارية أخرى. وأضيف إلى هذا إضافة أراها مهمة، هى أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة المعممة) نتيجة لسيادة وسيطرة حضارة أخرى أشد قوة وأكثر تطورا، فإن خصوصيتها الثقافية تظل حية- بمستوى أو بآخر- داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجديدة. ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة فى أغلب التجارب التاريخية الحضارية، أكثر من ثقافة ثانوية هى امتداد لثقافات أو حضارات سابقة. ولهذا - كذلك - نشهد داخل الحضارة الواحدة- بالمعنى الذى ذكرت- اختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة، فضلاً عن صراعات أخرى بالطبع. ففى أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية- على سبيل المثال- فى القرن الثانى والثالث والرابع الهجرى، احتوت الحضارة العربية الإسلامية فى امتدادها شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، عديداً من الثقافات الأخرى، مثل: البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية وغيرها. ولعل الاختلافات الثقافية المذهبية داخل هذه الحضارة - آنذاك - كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافى المعرفى والاجتماعى داخلها، فى إطار سيادتها الثقافية العامة. بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعوبية وغيرها من ظواهر الخلاف والاختلاف والصراعات الأخرى داخل هذه الحضارة.

أردت أن أقول: إن هناك تفاعلاً وتصارعاً، تفاصلاً وتواصلاً، حواراً وصراعاً، تراكماً وتجاوزاً، بين الثقافات المختلفة مع كل توسع ثقافى أو حضارى جديد فى مجرى التاريخ الإنسانى العام. فى ضوء هذا، أى أن مصطلح العولمة فى عصرنا الراهن، هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية تمثلت، فى البداية، فى ثقافة- بالمعنى الأنثروبولوجى- تخلقت فى رحم الأنساق الإقطاعية فى أوروبا فى القرن السادس عشر الميلادى، وتتسم بنمط إنتاجى جديد مختلف هو نمط الإنتاج الرأسمالى، الذى أخذ يمتد نتيجة لطبيعته التوسعية التنافسية داخل أوروبا ثم خارجها، بمختلف أساليب التدخل والسيطرة العسكرية والتجارية والثقافية الرمزية، حتى شمل اليوم كل أرجاء الأرض جميعا من أدناها إلى أقصاها، وأصبح يمثل بتوسعيته وسيطرته الشاملة حضارة العصر الراهن، وأن تفاوت مستواه من مجتمع إلى آخر، وبين من أسهموا ويسهمون فى إنتاج وإعادة إنتاج وتطوير هذا النمط الإنتاجى الرأسمالى،

وبين من يسهمون فى إعادة إنتاجه إسهاما هامشيا، وبين من يغلب على علاقاتهم بهذا النمط طابع التبعية الكاملة. ولهذا لم تعد هذه العولمة أو هذه الثقافة التى أصبحت معممة عالميا، لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية- كما توصف عادة- إلا من حيث مصدر نشأتها الأولى، وإنما هى -رغم هذه النشأة الأولى- حضارة رأسمالية عالمية، تعد امتداداً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة عليها، والتى ما تزال معالمها وآثارها باقية حية داخل نمطها الإنتاجى الرأسمالى الجديد، هذا النمط الذى يتنوع بدوره بتنوع هذه الثقافات، مع استمرار سيادة طابعها النمطى الرأسمالى، وخاصة المالى فى وقتنا الراهن.

إننا - على سبيل المثال - لا نستطيع اليوم أن نقول بوجود حضارة عربية إسلامية، أو حتى حضارة عربية، وإنما هناك ثقافة عربية إسلامية، أو ثقافة عربية، تهيمن على بلدانها وأوضاعها المختلفة، هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، التى تأثرت فى نشأتها الأولى بتراث الحضارة العربية الإسلامية، ويتنوع نمطها الإنتاجى الرأسمالى فى سيادته الحالية على مختلف البلدان العربية بتنوع مستوى الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه البلدان العربية.

ومفهوم نمط الإنتاج لا يقتصر- كما يتصور البعض- على طابعه الاقتصادى فحسب، وإنما هو مركب سياسى اقتصادى ثقافى. ولهذا فسيطرته العالمية ليست مجرد سيطرة اقتصادية، مالية، كما يقال نتيجة لبروز طابعه المالى فى الشركات العملاقة متعدية الجنسية، كما أنها ليست مجرد سيطرة تكنولوجية لاستناده على ما تحقق من ثورة علمية تكنولوجية، أسهمت فى التسريع من عملية التوسع الرأسمالى، فضلا عن تنمية قدراته الإنتاجية عامة والعسكرية خاصة، وليست كذلك مجرد سيطرة إعلامية أو أيديولوجية نتيجة لسيطرة الدول الرأسمالية الكبرى على وسائل الاتصال والمعلومات العالمية، وتوظيفها لتقديم رؤيتها الثقافية الخاصة التى تخدم مصالحها الاقتصادية والتوسعية. إن العولمة هى كل هذه الأشكال المختلفة من السيطرة الاقتصادية المالية والسياسية والإعلامية والأيديولوجية التى أخذت تسعى الدول الكبرى الرأسمالية إلى تنميط العالم بها تنميطاً سياسياً واقتصادياً وثقافياً وبخاصة بالنسبة

للبلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أبشع وأشرس أشكال التدخل والعدوان والقمع، وإهدار المشروعية الدولية، وشل منظماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل تسعى لتوظيفها لخدمة مصالحها التوسعية والاستغلالية. كما تسعى عن طريق شركاتها المتعدية الجنسية ومؤسساتها الاقتصادية، وبخاصة البنك الدولى وصندوق النقد الدولى، إلى إدماج واستتباع اقتصاديات البلاد النامية فى بنيتها الرأسمالية وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة، وتصفية الدور الإنتاجي والخدمى لدولها، اكتفاءً بدورها الأمنى لحماية مصالحها، وتفكيك الروابط القومية والاقليمية، وخلخلة الهويات الثقافية، وإشاعة الاتجاهات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية والنفعية وروح المتاجرة بكل شيء وتسليع القيم الثقافية، وبناء اقتصادها على المضاربات المالية، وعرقلة المشروعات التنموية التصنيعية خاصة.

والعولمة – من ناحية أخرى– ليست ظاهرة موضوعية مستوية، وإنما تتفاوت دولها وبلدانها من حيث مستوى المشاركة فى إنتاج هذا النمط الرأسمالى، مما يدفع إلى خلافات وصراعات داخلية، فيما بين بعضها البعض. ولهذا فهى تتسم بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى على العولمة نفسها، وعلى رأس هذه الدول المهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية. وما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة والهيمنة، مما قد يغيب طبيعة الصراع المحتدم داخل العولمة نفسها. فالعولمة ظاهرة موضوعية –كما ذكرنا– نتيجة للطابع التوسعى التنافسى لنمط الإنتاج الرأسمالى، فضلا عن السيطرة على المكتشفات العلمية والتكنولوجية فى مجال الاتصالات والمعلومات وخاصة بعد انهيار التجربة السوفيتية وتفكك المنظومة الاشتراكية. أما الهيمنة فهى نتيجة لما يتحقق داخل ظاهرة العولمة نفسها من تركز وتمركز واستقطاب بسبب التفاوت الإنتاجى والعسكرى والعلمى والتكنولوجى بين البلاد الرأسمالية نفسها فى إطار نمط الإنتاج الرأسمالى السائد نفسه.

وفى إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب هنتنجتون. ليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق. فليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا واليابان رغم اختلاف

الطابع القومي والثقافي التراثي بينهما. وليس ثمة صراع حضاري بين أمريكا وإيران، أو بينها وبين سوريا والعراق وليبيا، وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً دينياً وأيديولوجياً. ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة الأمريكية لتصطنع به أعداء وهميين تغيب بهم حقيقة الصراع الدائر، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الإسلامي لها بعد انهيار عدوها الاشتراكي القديم، في الوقت الذي تدعم فيه أشد عناصر التيار الديني تعصباً وتخلفاً في أفغانستان وغيرها من البلاد العربية والإسلامية!! إن الصراع الدائر في عصرنا ليس صراعاً حضارياً، بل هو أساساً صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة واحدة، هو – أولا – صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبيرة نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة أزماتها الاقتصادية والمالية والاجتماعية والثقافية. وقد يبرز الجانب الثقافي منه في ظواهر عديدة مثل "الاستثناء الثقافي"، الذي فرضته فرنسا على اتفاقية "الجات".. إلى غير ذلك. وهناك – ثالثاً – الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبيرة والدول النامية، هذا الصراع الذي يتخذ أشكالاً متنوعة من تدخل وعدوان عسكري واحتلال وفرض شروط سياسية واقتصادية ورؤى ثقافية لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية، وطمس خصوصيتها الثقافية، وإعاقة تطورها التنموي الذاتي. وما أكثر الأمثلة، لعل من أبرزها تواطؤ الولايات المتحدة الأمريكية مع العدوانية والتوسعية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني، ومخططهما المشترك لحرمانه من حقه المشروع في أرضه، بل والسعي إلى تجويعه وامتهانه ،بل محاولة إبادته تاريخيا وقومياً وثقافياً؛ فضلا عن تمسك الولايات المتحدة الأمريكية باستمرار الحصار الوحشي للشعبين العراقي والليبي بتهمة تمرد دولتيهما على شرعية دولية مزعومة ضرورة؛ هذا إلى جانب التكديس العسكري لأخطر أسلحة الدمار– المدفوع الأجر مقدما– في دول الخليج باسم الدفاع المشترك عن هذه الشرعية، في الوقت الذي تنتهك فيه إسرائيل هذه الشرعية الدولية كل يوم في ظل الحماية والتواطؤ والمباركة والدعم العسكري والاقتصادي من جانب الولايات المتحدة الأمريكية، والصمت المريب أو كلمات التعاطف الجوفاء من جانب الدول الأوروبية الكبرى.

هذه بعض معالم الصورة الفاجعة الملتبسة للعولمة الرأسمالية التي تحققت بها وحدة الحضارة الإنسانية في عصرنا. ولكنها رغم التطور الرائع لكفاءتها الإنتاجية

والإبداعية فى أكثر من مجال، فهى وحدة حضارية دامية تنزف جرائم وفجًا وبشاعة وعدواناً واستغلالاً واحتلالاً واغتراباً ومهانة فى حق شعوب العالم بغير استثناء وبخاصة شعوب البلاد النامية. وبرغم ما حققته كذلك، ولا تزال تحققه من معارف ومنجزات، بل معجزات علمية وتكنولوجية كفيلة بحل العديد من المشاكل التى تعانى منها شعوب العالم جميعاً، فإن هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، تستهلك هذه المعارف والمنجزات وتعددها فى خدمة ١٠٪ فقط من سكان العالم أصحاب المصالح الأساسية فى هذه العولمة والهيمنة.

على أنه فى قلب هذه العولمة الرأسمالية والهيمنة الأمريكية بوجه خاص، وفى مواجهتها، تبرز ظواهر إنسانية معولمة أخرى، مضادة لهذه العولمة الرأسمالية السائدة. فمن ناحية أصبح العديد من القضايا المشتركة لشعوب العالم ذا طابع معولم، مثل قضية البيئة والأخطار والكوارث الطبيعية، وندرة المياه والأمراض الوبائية والأخطار النووية، والسلام العالمى، والتصحر، والمجاعات، فضلا عن الحقوق والحريات الإنسانية الفردية والمجتمعية والعامة، وبخاصة حقوق المرأة والأطفال والأقليات العرقية والمهمشين، والنضالات من أجل الخصوصيات القومية والهويات الثقافية إلى غير ذلك. وأخذت تتشكل من أجل هذه القضايا جماعات وهيئات شعبية غير حكومية، وتنعقد مؤتمرات، وتقوم مسيرات وتحركات على المستوى القومى والإقليمى والعالمى، إلى جانب تواصل التنظيمات والتشكيلات والهيئات السياسية والاجتماعية والحزبية والعلمية والأدبية والفنية ذات التوجهات الوطنية والقومية والاشتراكية والشيوعية والدينية المستنيرة فى مختلف أنحاء العالم، تصدياً لهذه العولمة الرأسمالية، وسعياً إلى إبدا ع حلول وبدائل سياسية وإنتاجية وتنموية وديمقراطية مغايرة، تتدعم بها وحدة الحضارة الإنسانية، مع مراعاة واحترام تنوع هوياتها الثقافية وخصوصياتها القومية، والعمل على سيادة الشرعية الدولية وتحرير المنظمات الدولية من سيطرة دول الهيمنة الرأسمالية.

وفى قلب هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، لا تزال ترتفع مفاهيم ومبادئ وقيم العقلانية والحرية والعدل والمساواة والديمقراطية والحداثة والتقدم والاستنارة، واحترام الاختلاف والتنوع فى الاجتهادات الفكرية والدينية والإبداعية- هذه المفاهيم والمبادئ

والقيم التى برزت مع بداية نشأة هذه الحضارة الرأسمالية وإن أهدرتها بعد ذلك، ولكن لا تزال تتمسك بها وتنميها قوى سياسية وفكرية وعلمية وأدبية وفنية ديمقراطية متقدمة فى العالم، وتخوض معاركها الإنسانية النبيلة حواراً وصراعاً فى قلب الدول الرأسمالية ذاتها، وفى مواجهة الأيديولوجيات التفكيكية والتغييبية والربحية والنفعية المبتذلة، والمركزية الاستعلامية التى تشيعها وسائل الإعلام وأساليب التثقيف والتعليم التى تسيطر عليها وتوجهها قوى العولمة والهيمنة الرأسمالية.

إن هذه الجهود جميعاً على تنوعها، تتواجد اليوم تلقائياً وتنظيميا أحياناً، على مستوى العالم؛ لتصوغ مشتركا ثقافياً إنسانياً متنامياً على اختلاف مصادره واجتهاداته وتنوع هوياته الثقافية وخصوصياته القومية، مؤذنة – مع تناميها وتعاظمها– بإمكانية تحويل هذه العولمة الرأسمالية إلى عولمة إنسانية يتحقق فيها وبها، مستوى أرقى من التحرر من الاستغلال والقهر والقمع والاغتراب والتعصب العرقى والدينى، ومن التفتح الإنسانى.

ولعل المنجزات العلمية والتكنولوجية نفسها، وخاصة فى العلوم الاتصالية والمعلوماتية والبيولوجية، هذه المنجزات الثورية الباهرة التى تحققت وتزداد تحققا وتطويرا بفضل القوى الإنتاجية والعلمية والفكرية المبدعة، ولكنها ما تزال تحتكرها وتمتلكها وتسيطر عليها وتوظفها لمصلحتها -أساساً- قوى الهيمنة الرأسمالية، لعل هذه المنجزات أن تصبح مع ازدياد تطورها المتوقع ملكية معولمة فى أيدى شعوب العالم وقواه المنتجة والمبدعة والمتقدمة التى تنشط اليوم فى العالم، بما يتيح التعجيل بتحقيق هذه العولمة الإنسانية خلال القرن القادم.

ولهذا، ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا وإنسانيتنا عامة، من الدعوة إلى الاستسلام لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية باعتبارهما قدراً لافكاك منه تاريخياً، وبالتالى الدعوة إلى حتمية الاندماج أو التكيف الهيكلى معها دون تحفظ أو مراعاة للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية.

ولا يقل عن هذا خطراً، إنكار هذه العولمة والاكتفاء بإدانتها والتمترس داخل خصوصية قومية شوفينية أو هوية ثقافية سلفية مغلقة، مستغنين عن كل ما يتحقق فى

عصرنا الراهن من معارف ومنجزات علمية وتكنولوجية ومعارك سياسية وحوارات وصراعات اجتماعية وفكرية وثقافية فى مواجهة هذه العولمة الرأسمالية. إن كلا الموقفين يتفقان فى نتيجتهما الفاجعة، ألا وهى الانتحار الثقافى لمصلحة الهيمنة الرأسمالية.

ولهذا، فإن البديل لمواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية اليوم تتمثل -أساساً- فى الدفاع عن الهويات الثقافية، وانفتاحها عقليا وعلميا ونقدياً وإبداعياً على تنوع حقائق العصر والواقع، وتنمية قدرتها على امتلاك مفاتيحها امتلاكاً معرفياً وعلمياً، وتحقيق مشروعات تنموية تصنيعية وبشرية شاملة فى البلاد النامية خاصة، تستوعب كل جديد من الخبرات العلمية والإنسانية، بحسب خصوصيتها، وتوفير أعمق مشاركة ديمقراطية جماهيرية فى هذه المشروعات، وفى الممارسة السياسية والاجتماعية عامة، وتحقيق أوثق تضامن عملى بين شعوب العالم، وتنمية ما هو ثقافى مشترك بينها، صادر عن خبراتها الإنسانية المتنوعة.

هذا هو فى تقديرى المسعى الموضوعى الفكرى والعملى والقومى والثقافى والإنسانى المباشر اليوم للتصدى لهذه العولمة الرأسمالية، التى تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية لا قرية عالمية واحدة كما يقال، بل غابة عالمية واحدة.

وبرغم الأهمية البالغة الفاعلة لكل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية والعلمية المتقدمة والخصوصيات القومية والهويات الثقافية المختلفة، التى تتصدى اليوم لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، فإن دور المثقفين فى عصرنا الراهن، الذى أصبحت فيه الثقافة قوة إنتاجية باهرة، أصبح دوراً حاسماً إلى جانب كل تلك القوى والتشكيلات الجماعية التى أشرتُ إليها، لاكتشاف حلول وبدائل للقضايا والمشاكل المختلفة، سواء على مستوى كل قطر أو وطن أو إقليم، أو على المستوى الإنسانى عامة. إنها مسئولية المثقفين على تنوع كفاءتهم وتخصصاتهم فى تحقيق هذا التحول التاريخى الحضارى، أى تحويل هذه الغابة الإنسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقة إنسانية منتجة مثمرة تضامنا وعدلا وحرية وسلاماً وإبداعاً، وإنما على الأقل تطهيرها اليوم أولا من حيواناتها الرأسمالية المفترسة الجشعة، التى تحول دون تحقيق هذا الحلم الإنسانى النبيل.. الممكن.

حول إشكالية الخيار بين "حوار الثقافات أم صراعها؟"
دروس التاريخ فى عصر العولمة

وجيه كوثرانى

يحاول البحث، انطلاقاً من هذا السؤال أن يطرح وجهة نظر مفادها أنه من الصعب وضع الموقف (سواء كان الموقف موقف مثقف باحث أم نخبة أم حزب أم هيئة..) أمام خيار من داخل هذه الثنائية القاطعة: «حوار أم صراع ؟». فالمسألة فى التاريخ ليست مجرد خيار إرادى لفرد أو أفراد يقررون كيف يجرى فعل الثقافات أو الحضارات، وكيف تتحدد مجاريها بين الشعوب والأمم سلمًا أو حرباً. إن سير الوقائع وخاصةً على مستوى العقليات والذهنيات والأفكار، هو أمر أكثر تعقيداً وتركيباً لدرجة يصعب (حتى لا أقول يستحيل) على الباحث فى التجارب التاريخية الكبرى أن يفرد العناصر المتأدية من سلم وحرب بين حوار وصراع، بين حتميات وممكنات...

- هل يمكن للمؤرخ أن يفرد عناصر الثقافة الهلينية مثلاً فى حوض المتوسط قبل أو بعد أو فى سياق حروب الإسكندر وورثته، أو بين تأثيرات اليونانية أو الفارسية أو المشرقية القديمة؟

- هل يمكن للمؤرخ أيضاً أن يفرد عناصر الثقافة الإسلامية العالمية إبان إزدهارها، فيحدد مجاريها ومواقع التلقى والاستجابة بين ما تم عن طريق التفاعل السلمى والحوار والدعوة وبين ما تم عن طريق الفتوح؟

- كذا هو السؤال أيضاً حول ما سمى " الحروب الصليبية" التى لم توقف العلاقات التجارية والثقافية بين الغرب المسيحى والشرق الإسلامى؟

- أسئلة كثيرة من هذا النوع تطرح حول حروب القرن السادس عشر فى البحر المتوسط، وحول الحروب الاستعمارية فى القرن التاسع عشر ومطالع القرن

العشرين، وحركات التحرر الوطنى فى منتصف القرن العشرين.. ووصولاً إلى ما يمكن أن نسميه حروب العولمة الجديدة، والتى أوحت بخطابين سائدين اليوم:

- خطاب "نهاية التاريخ".

- وخطاب "صدمة الحضارات" أو صدام الحضارات.

إن دراسة خبرات التاريخ ودراسة ما يجرى اليوم فى مسار "العولمة"، قد تساعد فى بلورة منهج للنظر لدراسة طبيعة العلاقة بين الثقافات فى التاريخ وفى الحاضر. مع التنبه لموقف النزعة التاريخانية (Historienme) ونزعة دمج الأزمنة (anachronisme).

وأول فرض نقترحه هو التمييز بين سياسات الدول الكبرى والإمبراطوريات ومنطق السوق العالمية وإعلامه وثقافته من جهة، وبين انسياب الثقافات والأفكار الإنسانية وتسربها بين المجتمعات، من جهة أخرى.

فى المستوى الأول: شكلت الحروب أدوات السيطرة والهيمنة فى التاريخ. كذلك هى أدوات تركُّز الرأسمالية واحتكار الإعلام وتدفق المعرفة والتلاعب أحياناً ببرامج شبكة الإنترنت اليوم. إنها أشكال من العنف الجديد فى السيطرة العالمية، كبديل لسيطرة الإمبراطوريات والإمبرياليات القديمة.

فى المستوى الثانى: انسياب الأفكار، فإن ثمة مخزوناً من الأفكارأو تيارات أفكار (مدارس، اتجاهات، أخلاقيات، قيم)، كانت تشق لنفسها مجارىَ غير مرئية فى التاريخ، عبر المخطوط أو الكتاب أو الاحتكاك الإنسانى، واليوم عبر شبكة الإنترنت.

كان المؤرخ الفرنسى «فرناند بروديل»، قد أشار فى كتابه الشهير «المتوسط والعالم المتوسطى» إلى أنماط من الحضارات الحية أو الكامنة فى حوض المتوسط فى فصل بعنوان لافت: "الحضارات: فردوس البشر وجحيمهم". يقول بروديل: «يحتوى المتوسط ثلاث حضارات هائلة، وثلاث مجموعات ثقافية، وثلاثة أنماط أساسية فى الاعتقاد والتفكير والعيش والأخلاق والمأكل.. متجسدة فى ثلاث شخصيات لا نهاية لأقدارها، وكانت دائماً قائمة منذ قرون وقرون، متجاوزة حدودها وحدود الدول التى لا

تشكل إلا لباساً لها.. الحضارة الأولى هى الحضارة الغربية- وعلى الأصح اللاتينية أو الرومانية..، الحضارة الثانية هى الحضارة العربية- الإسلامية. والغرب والإسلام يجمعهما تعارض عميق يقوم على التنافس والعداء والاقتباس. إنهما عدوان متكاملان، الأول ابتكر الصليبية وعاشها، فيما ابتكر الثانى الجهاد وعاشه. أما الحضارة الثالثة فهى الحضارة اليونانية التى لا تكشف اليوم عن وجهها بوضوح، بل تحافظ فقط على جوهرها».

غير أن إبراز بروديل لهذا المستوى الثابت والعميق من التأريخ للحضارات وقعرها الجغرافى- التاريخى يستدركه فى الكثير من المواضع بالتشديد على "تداخل الحضارات"، أيضاً، والتحولات والتغيرات التى تطرأ عليها: "الصليبية" من جهة، و "الجهاد" من جهة ثانية. حالتان تاريخيتان نسبيتان لوظيفة "الحس الدينى" لا تدخلان فى الثابت إلا لتغييره ببطء شديد، «فكما تداخل الحركة الثبات وتلازمه، فإن كلاً منهما يفسر الآخر ويكمله». هكذا تخترق الحركة كل ثبات. يقول بروديل: «وفى المتوسط، كل شيء كان عرضة للتبادل والانتقال والاستعارة، من الناس إلى الأفكار وأنماط العيش والمعتقدات وأساليب الحب وأشكال السنن والأخلاق والمأكل».

والفصول الرائعة التى يعقدها بروديل، فى كتابه عن "الاقتصاد والتجارة والنقل"، وعن «صعود الإمبراطوريات وانهيارها»، وعن "المجتمعات وصراعاتها المقنعة" ترينا كم كانت واسعة فى حينه (القرنين الخامس عشر والسادس عشر) عمليات التداخل بين الفضاءات الحضارية والثقافية فى المجال الجغرافى- الحضارى الذى درسه (مجال البحر والسفينة فى حوض المتوسط).

واللافت فى دراسة بروديل أنه لم يسم الصراعات والصدامات التى نشبت فى الحقبة التى درسها صراعاً أو صداماً بين حضارات، وإن شدد على دور "الحس الدينى" فى بروز الإمبراطوريات والدول الكبرى آنذاك (الصليبية والجهاد).

إن الصدامات والحروب تبقى فى أبعادها العميقة، وفى المستوى الذى تحدث عنه بروديل، نزاعات تتحكم فيها مصالح الدول والتجارة والطرق ومصادر الثروة والتوترات الاجتماعية. فما قام به ملوك أوروبا بعد حرب المائة عام، مثلاً، كان، فى

رأيه، «صدوعاً لإرادة بورجوازيات المدن الباحثة عن استتباب السلام الضرورى لازدهار تجارتها". وأما الحروب داخل الدول والمدن والمناطق فى حوض المتوسط "فتختلط فيها الحروب الدينية بحروب الفقراء وانتفاضاتهم. ففى كل مكان من المجتمعات المتوسطية انتشر العنف مقنَّعاً بأوجه سياسية واجتماعية واقتصادية: فى نابولى والبندقية، كما فى حلب والإسكندرية».

ليس الهدف من هذه الاستعادة التاريخية الاستنتاج بأن التاريخ يعيد نفسه، أو أن الأزمنة تتماثل، بل على العكس، إن الهدف هو الاستدلال على تنوع وتشابك مستويات الأحداث و "الوقائع" فى مرحلة التحولات والانعطافات الكبرى فى التاريخ. فالقرنان الخامس عشر والسادس عشر اللذان درسهما بروديل دراسة معمقة، تأسيساً على الثوابت والمتغيرات فى تاريخ العلاقات ما بين الحضارات، يشكلان مرحلة التأسيس لأوروبا الحديثة، ولكنهما يشكلان أيضاً مرحلة التأسيس للعلاقة غير المتكافئة مع العالم الإسلامى والشرق إجمالاً، بعدما تغيرت أسس وطرق السيطرة على الجغرافيا السياسية والاقتصادية فى العالم، وبعدما ضعف نبض المتوسط لينتقل هذا النبض إلى عالم المحيطات.

لاشك فى أن دور «الحس الدينى» فى الحضارة وفى الصرا ع وفى الحروب كان قائماً وفاعلاً. ولكن، وكما يُظهر تحليل المصالح وسياسات الدول والقوى الاقتصادية ومعطيات الجغرافيا السياسية، فإن هذا الحس الدينى يتدخل كعنصر «تغير» لا كعنصر «ثبات»، وعنصر تغير للحضارة نفسها، ولتعبير هذا الحس على مستوى اللاهوت والعمل والسياسة والأخلاق. فكان المشروع الرأسمالى فى الغرب نتاجاً لهذا التغيير. وكان ينبغى انتظار تطور أدوات ومفاهيم البحث التاريخى والاجتماعى حتى «تصبح هذه التحولات جزءاً من المعرفة التاريخية والوعى التاريخى»، وكما نلاحظ لدى «ماكس فيبر» فى إدراكه لدور الحس الدينى فى بروز التحولات الاقتصادية.

أما فى الشرق الإسلامى، فقد غرق الحس الدينى فى فقه سلطانى لم يأبه للتحولات الحاصلة فى العالم، لا من قريب ولا من بعيد. (وهذا موضوع للدراسة). وقد يكون التهميش الذى أصاب جغرافية العالم الإسلامى عبر تهميش المتوسط، مدخلاً

لفهم غياب الوعى التاريخى للعلاقة اللامتكافئة فى العالم، الأمر الذى أدى إلى نشوء رأسمالية توسعية تعتمد على الحروب والاكتساح والسيطرة والإلحاق، وفى ظل «مشروع حضارى» عالمى اختزلت معالمه خلال القرنين الأخيرين بشعارات التمدين والتحديث «رسالة الرجل الأبيض». إلاّ أن هذا المشروع الحضارى كان، فى كل الأحوال والمراحل، يعبِّر، صراحةً أو ضمناً، تشجيعاً أو إعاقة، عن مصالح القوى والدول الرأسمالية الصناعية المهيمنة على العالم. فكان منطق السوق والتسويق والتنافس على الأسواق يبتلع مجالات «التثاقف» وأقنية التفاعل الثقافى، وكلَّ خير وجمال ونفع فى مشروع الحضارة الغربية العالمية، حيث كان لا يتوظف فى عملية الاغتناء الثقافى والتلاقح الحضارى، بل فى ثقافة الاستهلاك والسيطرة ومعاييرها الذوقية والقيمية الأحادية الجانب.

هذه الثقافة الاستهلاكية كانت من جملة أسباب انهيار الأيديولوچيات الأحادية الشمولية. إلاّ أنها شكّلت أيضاً عنصر تجريب للثقافات المحلية فى العالم، الأمر الذى ولَّد فى مرحلة التقاطع بين حركة الاستعمار ومعطيات المجتمعات المحلية (الجماعات الدينية والطائفية والقبلية والإثنية)، ولايزال يولِّد حتى الآن، بعداً أيديولوچياً سياسياً وسيكولوچياً للثقافات والأديان فى «العالم الثالث» وعالم «الجنوب» اليوم؛ وهو بعد يختلط فيه الدينى بالسياسى، والمقدّس بالعصبيات والحزبيات الاجتماعية.

إذا أضفنا إلى تركة الاستعمار وإلى ذاكرة الحرب الباردة وحركات التحرّر الوطنى والقومى ما استجد ويستجد الآن من انفجار وتفكك لتسويات سايكس-بيكو ولوزان ويالطا، وللمشروع الصهيونى، ولمشروع الوحدة العربية؛ ومن فراغ وهواجس ولدت فى آسيا الوسطى وباكستان والهند وإيران وتركيا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، ومن قلق نجم عن الانفجار السكانى والتباس العلاقة بين شمال وجنوب، بانت صورة لصراعات العالم مختلفة فى أسبابها وتعبيراتها عن تلك الصورة المبسطة التى يقدمها «هنتنجتون» بصيغة «صدام الحضارات».

والواقع، إن الأشكال الصراعية التى يصفها «هنتنجتون» بالصدامات بين الحضارات، لا تعدو أن تكون أشكالاً من الممانعات الثقافية وحركات الاحتجاج

والرفض والحروب الأهلية الناتجة عن عجز الحضارة الغربية عن أن تصبح عالمية مستوعبة لتنوع العالم، وذلك بسبب تطابقها مع مشروعها الرأسمالى، وتحولها واستدخالها لمنطقه فى الربح والسيطرة والاستهلاك، وبالتالى، بسبب إعاقة هذا المشروع لخطط التنمية التى فشلت فى بلدان الأطراف فشلاً ذريعاً، وتحولت فى مظاهرها العالمية الغالبة إلى حضارة «صورة» و«سلعة» يتجاذبها تناوب المتعة والملل السريعين لدى الميسورين، والحقد والجوع والعنف لدى المحرومين.

إن ما لايقوله خطاب «صدام الحضارات» المتأخر، هو أن انبعاث الثقافات الفرعية لحضارة قديمة كالحضارة الإسلامية -على سبيل المثال، هو صيغة من صيغ يقظة المغلوب الذى يلجأ إلى الذاكرة الجماعية الثقافية للاحتماء والاحتجاج والرفض، وأن الثقافة المقاومة أو المصادمة اليوم، والتى تصدر عن مخزون من الذاكرة الجماعية والمقدّس الدينى، ليست «حضارة» بالمفهوم الذى يعنى أنساقاً فكرية وفلسفية وإبداعية وإنتاجاً للمعرفة على المستوى الإنسانى والعالمى، كما كان شأن الحضارة الإسلامية سابقاً، بل إنها نمط من ثقافة فرعية لحضارةٍ أصبحت، فى حال العرب والمسلمين، تراثاً وتاريخاً.

إن العرب والمسلمين، اليوم، لاينتجون وسائل الحضارة الإنسانية الحديثة ولاعلومها ولا فلسفتها. وأما العودة إلى معالم الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها، فهى عودة إلى التاريخ واسترجاعاً لذاكرة أو دراسة لمرحلة. وفى الحالتين، لاتملك «الحضارة الإسلامية» بما هى تراث، دينامية التصادم مع الحضارة الغربية الحديثة. إن الشعوب الإسلامية تبحث عن مشروع حضارى جديد لا يمكن للإسلام إلاّ أن يكون فى قلبه، ولا يمكن للمعطيات الحضارية العالمية إلاّ أن تكون إطاره ومادة اقتباس وتوليف وهضم وتحويل له على مستوى الأفكار الإنسانية العامة المعاصرة.

إذن، ماذا نسمى كل هذه الصدامات فى العالم التى يزهو «هنتنجتون» بتعدادها فى مقدمة رده على مساجليه عبر إعطاء نماذج من عالم ما بعد «الحرب الباردة»؟

الواقع، إن أمثلة «هنتنجتون» هى نماذج من تكوينات طائفية -دينية وإثنية وقبلية- كانت موجودة فى عالم الحرب الباردة، بل فى عالم ما قبل الحرب الباردة. ولنلاحظ أيضاً أن هذه التكوينات كانت جزءاً من نسيج اجتماعى ساد عوالم حضارية قديمة انتظمت فى أطر من الجغرافيات السياسية والتاريخية: عالم الصين والهند، والعالم الإسلامى -العثمانى. ولنلاحظ أيضاً أن هذه التكوينات الثقافية لم تتحوّل إلى عناصر صدام إلاّ مع التفكك والتفكيك الذى حصل لها بفعل عوامل ذاتية وخارجية.

وإذ لامجال فى هذه العُجالة لدراسة هذه العوامل (ثمة دراسات تاريخية واجتماعية كثيرة متخصصة تطرقت إلى جوانب من هذا الموضوع)، نشير باختصار إلى أن عوامل التفكيك والتفكك جرت ببطء وخلال القرون الحديثة، وفى خط تقاطع فيه الجمود الحضارى «الذاتى» (العوامل الداخلية) مع توسّع الرأسماليات الغربية فى العالم (العوامل الخارجية). فقد تحول العالم «غير الصناعى» تدريجاً إلى أطراف مجتمعية وثقافية واقتصادية تابعة. وما أن أطلّ القرن العشرون عبر حربه الأولى حتى كان النظام العالمى يتشكّل فى أطرافه (المستعمرات ومناطق النفوذ) عبر تفكيك مبرمج ومدروس وموظّف لتلك التكوينات الثقافية والاجتماعية والإثنية، وفقاً لخطوط جيوسياسية ومراكز نفوذ ومصالح وطرقات وثروات واستتباعات ثقافية وسياسية للقوى المحلية من إثنيات وقوميات وقبائل وجماعات دينية وطائفية ومذهبية وعشائرية.

كل هذه العناصر سُمّيت فى الخطاب الغربى منذ أواخر القرن التاسع عشر «خصوصيات ثقافية» (Particularismes Culturels)، ودخلت حقولاً وموضوعات فى البحث الإثنولوچى والأنثروبولوچى، كما وُظِّفَتْ فى السياسات الغربية تجاه المجتمعات الأهلية، وفى إقامة الإدارات المحلية وبرامج الثقافة والتعليم. وإذا كانت هذه العناصر تنفجر الآن -فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة- فإنما يعبّر انفجارها، فى الأمكنة التى تنفجر فيها، عن ضيق وتوتر ومخاوف وهواجس جماعية، ولعوامل كثيرة لاعلاقة لها بالثقافة أو الحضارة أو الدين.

والأنسب أن نبحث عن هذه العوامل الآن فى مناطق «الجنوب» لنجدها فى أسباب الفقر وسوء توزيع الثروة والتكاثر الديمجرافى وانسداد أبواب الرزق والعمل، والخلل فى توزيع السلطة ودخول سلطة الدولة طرفاً فى الصراعات الأهلية.. كما أنه

من المفيد أن نبحث عن هذه العوامل فى مناطق «الشمال» لنجدها فى تفاقم الأزمة الاقتصادية والبطالة المتزايدة والموزاييك الديمجرافى الداخلى بين «أصيل» و«وافد» وبين «وطنى» و«أجنبى»، والهجرة المتصاعدة من مناطق الجنوب. ولعله بسبب هذا، يرتسم فى المشهد الأوروبى صعود لأحزاب اليمين المتطرّف، وعودة إلى صور شتى من العرقية والماضوية والأصولية والأيديولوجيات القومية -الشوفينية التى ترمى بمسئولية الأزمة على «الآخر» المختلف، ثقافةً وعاداتٍ وأنماط حياة..

وربما لهذا كله، ترتسم فى المشهد العالمى ألوان فاقعة من الاختلافات العرقية والدينية والإثنية والثقافية التى تتصادم فى أماكن شتى من العالم. لابأس من أن نبحث عن نعوت وخلفيات اصطلاحية لهذه الصدامات، ولكنها بالتأكيد لن تندرج فى مصطلح «صدام الحضارات». وإذا كان لبعض تلك الصدامات، أو لها جميعاً، أبعاد فى الاستراتيچيات والسياسات الإقليمية والدولية الكبرى، من حيث علاقتها كمادة وحقل بما يُسمى «إدارة الأزمات» فى العلوم السياسية والاستراتيچية الأمريكية، فلماذا نسمى هذه الصدامات «صدامات بين حضارات»؟

ونخلص إلى القول: إن عناصر الصدام التى يعددها «هنتنجتون» ليبنى عليها فرضيته، لاتندرج فى نسق ومفهوم «الحضارات»؛ إنها تعبير عن أزمة نظام عالمى يمر فى «النقطة الحرجة» التى تجعل منه، على حد ما يقوله الباحث الفرنسى فى الاستراتيجيات «بيير لولوش» (Pierre Lellouche): «فوضى الأمم».

النتيجة التى نخلص إليها هى: التمييز- رغم التداخل والتشابك- بين سياسات الدول الكبرى والإمبراطوريات ومنطق السوق العالمية وإعلامه وثقافته من جهة، وبين انسياب الثقافات والأفكار الإنسانية وتسرّبها بين المجتمعات، من جهة أخرى.

فى المستوى الأول، شكّلت الحروب أدوات السيطرة والهيمنة فى التاريخ. كذلك هى أدوات تركّز الرساميل واحتكار الإعلام وتدفّق المعرفة والتلاعب أحياناً ببرامج الإنترنت اليوم. إنها أشكال من العنف الجديد فى السيطرة العالمية، كبديل لسيطرة الإمبراطوريات والإمبرياليات القديمة.

فى المستوى الثانى- انسياب الأفكار- فإن ثمة مخزوناً من الأفكار أو تيارات أفكار (مدارس، اتجاهات، أخلاقيات، قيم)، كانت تشق لنفسها مجاريَ غير مرئية فى

التاريخ، عبر المخطوط أو الكتاب أو الاحتكاك الإنسانى (تجارة، بعثات، تعلّم، تعليم) إنها مجارٍ سليمة كانت تتم وتتحفر، فى العقول والنفسيات والذهنيات، بمعزلٍ عن الحروب أو على موازاتها، أو كنتيجة لها.

المستوى الأول يوحى بموقف يائس وبنهاية مأساوية للعالم. كان هذا على سبيل المثال موقف «توينبى» حيال حربين عالميتين، فى إطار نظرته المعروفة «بالتردى الرتيب للتاريخ». يقول: «إذا كان تشابه التاريخ للحضارة الغربية والتاريخ القديم للحضارات الأخرى، يشمل التفاصيل التسلسلية، فإننا اليوم على حافة هاوية تظهر حيالها الهاوية التى برزت فى المجتمعات الغربية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر كالحفرة الصغيرة البسيطة. إن فكرة كهذه كفيلة بأن تجعل أكبر فرد يحس بالرعب والرهبة، ذلك أن النهايات التى وضعت حداً للفترات المضطربة فى التاريخ القديم، إنما كانت قضاءً مبرماً على حضارات اندثرت نهائياً ولم تنهض. ترى هل علينا نحن أيضاً أن ندفع الثمن نفسه فداءً لسلامنا؟ إن هذا سؤال لاتستطيع شفاهنا الإجابة عنه، الآن، مصير أى حضارة حية يشكّل أمراً أكثر غموضاً، بالنسبة إلى من هم جزء منها، من مصير حضارة ميتة».

وفى رأيه، إن النزعة العسكرية للدول وأهواء القلة المتحكمة فى قرارات الحرب هى التى تدفع بالحضارات إلى الانتحار: «إن النزعة العسكرية تهدم الحضارة بإثارتها الصدام بين الدول المحلية التى تتألف منها. وفى هذا التدمير للذات يستخدم كل البناء الاجتماعى وقوداً لإشعال اللهيب المفترس الذى يجيش فى جوانح البشر. إن فن الحرب وحده هو الذى أحرز التقدم على حساب كل فنون السلام»، بل «إن كبر الإمكانات العلمية والتصنيعية التى تسخَّر لتسيير آلة الحرب تدفع بالتاريخ إلى دورة من الحروب وصلت إلى آخر حدودها، أى إلى الحد الذى يمكن معه تدمير الإنسانية جمعاء».

هذه النظرة المتشائمة التى ترى فى التسلسل التاريخى حركة تردٍ، تجد تعبيراتها أيضاً فى مواقف العديد من الكتّاب تجاه العولمة اليوم بظاهرتيها: التحررية الاقتصادية المتمثلة بحركة الاندماج الاقتصادى العالمى، وتمركز الإعلام والمعلوماتية

بيد أصحاب الرساميل الكبرى. وإننا لنجد -على سبيل المثال- عينة من هذه المواقف، فيما نشرته «اللوموند ديبلوماتيك» (Le Monde Diplomatique)، حول هذا الموضوع في المناظرة بينها وبين «الفاينشيال تايمز» المتحمسة للعولمة في العدد أغسطس (آب) ١٩٩٧.

يشير أحد كتّاب "اللوموند" (برنارد كاسين B.Cassen) إلى أنه «على عكس ما كان يؤمل من أن عولمة التبادل التجارى سوف تضيق فجوة اللامساواة، فإنها أدّت إلى توسيع تلك الفجوة سواء بين الدول المختلفة أو داخل الدول ذاتها». فقد زادت أعداد الفقراء في كل المجتمعات. «كما أنها لم تؤدّ إلى ما كان مأمولاً منها: توسيع حقل المشاركة الديمقراطية. إن الديمقراطية نفسها هي الضحية الرئيسية للتبادل الحر، وللعالمية. ذلك أن ديناميكية هذين العنصرين تؤدى في الواقع إلى الفصل المادى الذى غالباً ما يكون واسعاً بين مراكز القرار والأشخاص الذين يتأثرون بهذه القرارات».

لكن ما هو واضح ومعروف اليوم هو أن تمركز الإعلام بيد شركات رأسمالية كبرى، أخذ باحتكار وسائل المعرفة والاتصال، ولاسيما في مجال الإعلام المرئى، لدرجة تدفع أحد الكتاب وهو "سيرج حليمى" (Serge Halimi) إلى أن يتساءل: «ماذا يتوجّب علينا أن نفعل نحن الصحفيين والمثقفين في مثل هذا العالم الذى يمتلك فيه ٣٥٨ مليارديراً من الثروات مقدار ما يمتلكه نصف سكان المعمورة كلها؟ وفى عالم توجد فيه دولة كموزامبيق يموت فيها ربع الأطفال قبل بلوغهم سن الخامسة بسبب الأمراض المعدية، وهى دولة تدفع سداداً لديونها الخارجية ضعفى ما تنفقه على صحة شعبها وتعليمه؟ وفى عالم يقول عنه أحد مديرى برنامج الأمم المتحدة الإنمائى ما يلى: «إذا استمر الاتجاه الحالى، فإن التفاوت الاقتصادى بين الدول المصنّعة والبلدان السائرة في طريق النمو سوف يتجاوز مرحلة القلق إلى مرحلة اللاّ إنسانية...». كيف يمكن لنا نحن المفكرين والصحفيين الاعتراض على مثل هذا الوضع واقتراح الحلول، بينما نحن نرى هؤلاء المليارديرات من أمثال بيل جيتس وروبرت مردوخ وتيد تيرنر، وكونراد بلاك... يملكون الصحف ودور الطباعة التى نكتب نحن فيها ولها، كما يملكون الإذاعات وقنوات التلفزيون التى نتحدث ونظهر فيها؟ وكيف لنا أن نعترض ونحن نرى المعلومات والثقافة المنشورة تصدر خاصة عن الدول الصناعية، وأن القدر القليل من

هذه المعلومات والثقافة التى تصل إلى الدول الصناعية يصدر عن الدول النامية "الفقيرة"».

لاشك أن إشكالية الباحث فى بلادنا تختلف، فليس لدينا الحظ أو أمثال مردوخ أو تيرنر، لكننا أمام أزمة من مظاهرها: ضعف البنى التحتية للبحث أو انعدامها، غياب المراكز والمؤسسات البحثية الناشطة، انعدام أو ضعف الانفاق على خدمات التطوير والبحث، انقطاع الصلة بين سلطة المعرفة وسلطة السياسة. أما الرهان على شبكة المعلوماتية المفترض أن تصبح متاحة للجميع فرهان ذو حدين. الفرنسية - وفى مدارس إثنولوچية وأنثروبولوچية- انطلقت من نقد المركزية الإثنية الغربية لترى حق الجماعات فى ثقافاتها كجزء أساسى من شرعة حقوق الإنسان.

لقد أعيد الاعتبار فى الدراسة التاريخية للحضارات القديمة، كما نظر إلى حياة الشعوب والأقوام والجماعات فى الدراسات الإثنولوچية على أنها تعبير عن ثقافات معيشة، وبرزت مفاهيم «النسق الثقافى» و«المرجعية» و«البراديجم» كمفاهيم ومداخل لفهم نسبية الثقافات. بل إن النقد الأبستمولوجى للعلم طاول حقل العلوم الفيزيائية والطبيعية، فبرزت نظريات نقدية للمنهج الديكارتى وفيزياء نيوتن والتقسيم الوضعانى للعلوم، واتهم البراديجم الديكارتى التكوينى للعلم بالتجزىء. ومدت النظرية الفيزيائية الحديثة حول الكون هذه النظريات بمبررات اعتقادية حول وحدة الكون وعضويته. ودفع هذا المنطق أحد علماء الفيزياء المعاصرين إلى تثمين الفلسفة البوذية الشرقية من حيث نظرتها المتوازنة والمتكاملة إلى الإنسان والكون والوجود (كابرا).

ما نود أن نقوله: إن هذه الأمثلة وغيرها تعبر عن احتمال تعددية التصور لدور الثقافات والحضارات والفلسفات فى العالم. ولكن هذا التعدد يبقى أشكالاً من التمثلات والرؤى والتحليلات الذهنية التى لاعلاقة لها بصدام فيما بينها. إنها تعبير - و فى الحالات التى نعرض لها- عن سياقات فى تحول العقليات الغربية ومن داخل معايشة أزمة الحضارة الغربية نفسها. أما أهل هذه الثقافة أو تلك، فلا يصادمون بعضهم بعضاً بسبب اختلاف ثقافتهم وحضارتهم وتصورهم للحياة والكون. وليس صحيحاً أن ثقافة أو حضارة ما تحمل فى داخلها عنفا أو عدوانية كثقافة أو حضارة لجماعة من البشر، اللهم إلاّ إذا تلبست هذه الحضارة أو هذه الثقافة دولاً

وإمبراطوريات وسياسات توسعية كالسياسة الاستعمارية القديمة أو كعنف النظام العالمي ولامساواته، أو أنها شكلت في المقابل، إطار حماية وممانعة في وجه سيطرة أو استتباع أو اقتلاع أو تجويع أو اضطراب اجتماعي، كالحركات التي يشهدها عالم الجنوب.

كان ذلك في مرحلة عالمية الخمسينيات والستينيات والسبعينيات. أمّا اليوم، فإن المعضلة الصعبة التي تحتاج إلى حل، تكمن في التعامل مع التدفق الهائل للمعلومات والمعارف من وجهة واحدة. ذلك أن التفاعل الثقافي المثمر، هو التفاعل الهادئ والبطيء ذو الطابع الانسيابي. أليس هطول المطر المنساب على المدى الطويل هو أنفع للأرض والإخصاب من انهماره سيولاً جارفة للتربة والنبات؟ مَثَلُ الطبيعة قد يكون ذا دلالة (دلالة المفارقة) على ما يجري اليوم من سيول متدفقة للمعلومات والمعارف، وللسلعة والصورة. أليس الأصل الألسني للثقافة في معظم لغات العالم، (على الأقل في اللغات اللاتينية واللغة العربية)، يعود إلى جذر الحرث والفلاحة والخصب؟ وكلها تحتاج إلى شروط التهيؤ والاستيعاب والهضم؟

البعض يقدم صورة سوداوية لنتائج العولمة على «حوار الثقافات»..

والبعض الآخر يقدم صورة متفائلة لعالمية الثقافة..

والرأي الأرجح قد يكون في البحث عن وظائف جديدة لإنجازات المعلوماتية «وحتميات» السوق. ولعل عند البحث في الإنسانيات -وهذا الدور أساسي من أدوار المثقف- يقدم الباحث منهجاً في العمل الثقافي قد يكبر، وقد يقل بصورة غير مرئية وغير منظورة في «تفاعل الثقافات». فالتغير في الذهنيات تغير بطيء جداً. لكن شرط ذلك أن نخلص مناهج الإنسانيات من أهداف الدراسات الإستراتيجية التي تبغي السيطرة. هنا قد يكمن الفرق الشاسع بين «الباحث-الخبير» و«الباحث- المثقف». ليس المطلوب تغيير العالم، بل تغيير النفس. هكذا كانت البدايات دائماً في مراحل الأزمات الكبرى، حيث كان يخيل دائماً أننا أمام «نهاية للتاريخ».

الهوية: مفهوم فى طور التشكل

مجدى عبدالحافظ

الهوية والعولمة:

ترتبط هذه الورقة بمحاولة التساؤل عما إذا كانت الهوية مفهوم فى طور التشكل، ولعل ما يدفع إلى الاهتمام بهذا الموضوع جملة من الاعتبارات الأساسية فى تقديرى:

أولاً: إن مفهوم الهوية هو أكثر المفاهيم تعرضاً للعصف به من قبل «العولمة»، التى نعيش اليوم على صدى أصوات رياحها العاتية، التى تقتلع وتعدل وتعيد تنظيم الساحة الكونية، وصياغة أُطرها بشكل يؤصل لها، ويسِّهل لمياهها التدفق فى مجرى حياتنا، ليس بالتأكيد على سطح هذه الحياة، ولكن فى قرار عمقها، بصورة تعمل على تبديل مذاقنا، وتنميط رغائبنا وحتى طموحاتنا وأحلامنا.

ثانياً: إن البعض يضع مفهوم الهوية فى معارضة أساسية مع أفكار الحداثة؛ فيجعلها المرادف للولاءات العشائرية والقبلية والطائفية، منتقياً منها ما يروقه، وينزع للنقاء ويرفض الخارج باعتباره شراً، وغزواً، فيلغى الآخر، ويرفض الاختلاف والتنوع، ويصر على احتكار الحقيقة، متشدقاً بنرجسية ترنسنتدالية لذات تاريخية لاتتغير ولاتتبدل، فتصبح هوية فرضية، أساسها عُقَد النقص، واستقباح الذات، إذا لجأت للنقد؛ فهو لتأكيد الهوية، ومن ثم تصبح الهوية هنا كمسخ قديم خرج لتوه من سراديب الماضى البعيد يُخشى على نقائه وطهارته المفعمة بعبق التاريخ الذى كان، ومن هنا تحفر تلك الهوية الممسوخة قبر دُعاتها بهمة ونشاط!

ثالثاً: إن التفكير فى الهوية نادراً ما يرتقى إلى مستوى البحث العلمى الجاد، فكثيراً ما جاء الحديث عن الهوية كرد للفعل، خاصة فى ظل المناخ الذى نعرفه جميعاً من تراجع حضارى حاد، وفشل مشاريعنا القومية، والإحساس بالدونية، والانسحاق الحضارى فى ظل عالم يتشكل تحت أعيننا، دون أن يكون لدينا القدرة على المشاركة -ولو بقدر ضئيل- فى هذه الصياغة التى لاتحتمل إلا ثرواتنا دون أشخاصنا وهوياتنا.

رابعاً: إن التفكير فى الهوية يجرنا قسراً إلى التفكير فى المشكلات العرقية الجديدة، وفى المآسى الإنسانية التى خلفتها، وأدت إلى مذابح لاتشرِّف أحداً فى دول الاتحاد السوفيتى القديم، وبلدان البلقان ويوغسلافيا السابقة، ورواندا، وبوروندى، وما يحدث فى الجزائر وفى غيرها، بحيث تحولت هذه المآسى إلى واقع يومى أليم تكيف معه مستقبلو نشرات الأخبار فى العالم.

خامساً: عدم وضوح رؤيتنا بعد تجاه العولمة التى أخذت تزحف إلى حياتنا، إذ ما زال البعض يتصور أن بإمكاننا رفض العولمة ومقاومتها، بالاعتماد على النفس فى تنمية مستقلة مكتفية بذاتها، ووقف الاعتماد على الخارج، متناسين أن الحصار الاقتصادى على الدول أصبح الآن يشكل عقوبة صارمة عليها. ولابد أن نقول هنا إننا لانروج ولانبشر بهذا النظام، معترفين بأن ظلمه قد وقع علينا، إلا أن مواجهته والتعامل معه لابد وأن تكون جماعية بالتنسيق مع الدول الأخرى التى لحقها الضرر (متقدمة ونامية)، ومع شعوب العالم بما فيها الجماعات المستبعَدة والمهمشة فى قلب العالم الغربى نفسه بما فيه الولايات المتحدة، علينا إشاعة حركة رفض جماعية تتسم أيضاً بالكونية؛ لتستطيع أن تتعامل مع هذا النظام الكونى الجديد.

سادساً: إن حركة العولمة والحديث عنها ليس جديداً على الفكر والتاريخ البشريين، فقد ارتبط دوماً بحركات التغيير الجذرية فى العالم. فعلى مستوى الجغرافيا، يقترن بالاكتشافات الجغرافية الكبرى، وعلى مستوى التقدم الصناعى والتقنى، بداية من البخار، مروراً بالطائرة والتليفون والتلغراف وحتى الإنترنت والوسائل السمعية والبصرية الجديدة عابرة القارات، وعلى مستوى الأفكار، بداية من

فكرة الاستعمار والنزعة الأوروبية مروراً بفكرة الأممية وصولاً إلى أفكار عالم ماك. العولمة، كما نفهمها فى حقيقة الأمر، هى تطور تاريخى موضوعى، ليست سلبية وإيجابية فى ذاتها، بل ينبغى استغلال هذا الوضع الجديد لصالح الإنسان والبشرية برمتها، بالاحترام المتبادل للثقافات والهويات المختلفة باعتبارهما المقدمة الأولى لإقامة عالم يعتمد على التوازن فيما بين الخصوصيات والتجارب، يحترمها ويقدرها كتعبير عن احترامه للتراث البشرى المتمثل فى تنوع روافده. مع التسليم بأن تنوع الثقافات والهويات هو الضامن الأكبر للإبداع الإنسانى الخلاق، وهو الذى يقود بانتقاداته ورؤاه ونزوعه إلى احترام الاختلافات والتنوع إلى تصحيح مسار العولمة فى ظرفها الراهن الذى تنعكس فيه موازين القوى السياسية الدولية، وهو ما أعطى العولمة اليوم هذا الوجه القمىء الذى حوّلها إلى هيمنة يتسيد فيها نموذج واحد على حساب النماذج الأخرى. فبدلاً من أن تتيح العولمة تعددية متسعة الأفق، تفتح ذراعيها لعملية تفاعل إنسانى فى كل المجالات، أصبحت كما يصفها أرمان ماتيلار: «رمزاً لعملية عامة لنزع الصبغة الشخصية والوطنية، حيث فرّغت العالم من فاعليه الاجتماعيين وأجبرته على التفكير كمؤسسات ذات مسئولية محدودة (...) مع وضع الثقة فى آليات السوق؛ حيث أصبحت الوحدات الاقتصادية الكبرى مؤسسات منزوعة المسئولية»(١).

أو ما وصفه إتيان باليبار من أنه «يشبه حرب الجميع ضد الجميع عند هوبز أكثر من أن يكون تعبيراً عن فضاء مدنى»(٢).

من هنا تصبح العولمة سلاحاً ذا حدين، ما ينتقص من فعاليتها لتحقيق المصالح الإنسانية المجردة هو ربطها بخدمة المصالح الاقتصادية للشركات متعدية القوميات، ومن هنا يأتى التشكك فى العولمة.

ولايُفهم من الاعتبارات السابقة أن هناك موقفًا مسبقًا ضد الهوية، فهذا ما لم نفكر فيه على الإطلاق، بل العكس خاصة فى هذه المرحلة بالذات -كما سيتضح- حالما نقدم إطلالة على مصطلح الهوية فى تراثنا العربى، وفى التراث الغربى أيضاً.

الهوية فى تراثنا العربى:

إذا كان بعض الباحثين قد أثبت أن الخطاب السلفى يقوم على مرجعية غربية[٣]، هى فى حقيقة الأمر ما ينهض هذا الخطاب ذاته لدحضه، ومن هنا نعاين مفارقة لاتخلو من طرافة، فإن مصطلح الهوية وهو مستخدم أيضاً بكثرة من قبل أصحاب هذا الخطاب بشكل جعل منه هدفاً، بل وخلفية لكل الجهود التى يبذلونها، فتواتر المصطلح على كل الألسنة، ومثل حجر الزاوية فى كل الاجتهادات والتصورات التى يطرحونها لتأكيد المنحى الذى يؤكد على الأصول والخصوصية، وعلى هذا المخزون الحضارى من التراث، والذى تحتفظ به الأمة. إذا كان هذا ما نعانيه، فإن المعاينة الثانية لاتخلو من مفاجأة، وحيث تكشف لنا بالبحث والتمحيص أن مفهوم الهوية مفهوم غربى لم تعرفه لغتنا العربية إلا حديثاً. وهذا لايقلل من شأن ثقافتنا العربية، فلم يكن العرب المسلمون بحاجة إلى التأكيد على هويتهم، وقد تأكدت بالفعل على أرض الواقع عندما تسيدوا العالم بالفتوحات والحضارة التى أعلت من شأنهم؛ إذ إن سؤال الهوية يصبح مُلحًا ومقلقاً عندما تتهدد هذه الهوية بتخلف وتراجع أصحابها.

فالبحث المتأنى فى معاجمنا يشير بما لايدع مجالاً لأى شك إلى هذه الحقيقة: فالمصباح المنير، والقاموس المحيط، ولسان العرب تخلو من هذا المصطلح الحديث، إذ لايعدو الشرح عن أن تكون «الهوية» مستقاة من الفعل «هوى» أى سقط من علٍ، أو أن يكون معناها البئر البعيدة القعر. وإذا احتج البعض[٤] بأن تعريف المصطلح قد جاء بالتعريفات للجرجانى على أوضح ما يكون، وذلك بالاعتماد على اجتزاء من نص له، يقول: إن الهوية هى «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة فى الغيب المطلق»، فإن إكمال النص على النحو التالى: «والهوية السارية فى جميع الموجودات ما إذا (أخذت) حقيقة الوجود لابشرط شىء، ولابشرط لاشىء»[٥]. يجعلنا نفهم أن النص يعبر عن حقيقة صوفية تبرز أن الهوية هى ما يتبدى فى الموجودات على الأرض كتعبير عن الحقيقة المطلقة الموجودة فى عالم الغيب، وليس لها أدنى علاقة بمفهوم الهوية الذى نعرفه اليوم، إلا إذا قمنا بعمليات تأويل تلوى عنق المعانى لتنسجم مع ما نريده نحن منها الآن.

ولعل التعريف الوحيد للهوية الذى عرفته الثقافة العربية الإسلامية هو التعريف المنطقى لها، إذ فهمها الفارابى على أنها «من الموجودات، وليس من جملة المقولات؛ فهى من العوارض اللازمة، وليست من جملة اللواحق التى تكون بعد الماهية»، كما حدد هوية الشىء بأنها «عينيّته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد. وقولنا إنه "هو" إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذى لايقع فيه اشتراك»[٦]. كما أن ابن رشد قد عرف أيضاً الهوية فى هذا الإطار المنطقى، والذى على ما يبدو قد نقل عن اليونانية، كما نفهم من نص ابن رشد نفسه الذى يرى أن الهوية «تقال بالترادف على المعنى الذى يطلق عليه اسم الموجود، وهى مشتقة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين؛ لأنهم رأوا أنها أقل تغليطاً من اسم الوجود إذا كان شكله شكل اسم مشتق»[٧].

ولعل مفهوم الهوية قد تسرب إلى الفكر العربى على الأخص فى نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، فى غمار الترجمات التى بدأت تتراكم، ونقول: قد تسرب؛ لأننا فى الحقيقة لانجده صراحة ضمن المصطلحات المترجمة فى هذه الفترة، وهى: الحرية، والأمة، والقومية، والمساواة، والوطن، والوطنية، والثورة...إلخ. وربما يكون مصطلح «الجامعة الوطنية» لدى أديب إسحق الذى استخدمه فى معرض الحديث عن الثورة دون تعريف، هو أقرب هذه المصطلحات معنى إلى مصطلح الهوية. ولعل أول من استخدم مصطلح الهوية هو سلامة موسى نقلاً عن إبراهيم اليازجى. ومن هنا يمكن القول: إن مصطلح الهوية قد وفد إلينا، ضمن منظومة المصطلحات السابقة والتى شارك سلامة موسى فى التعريف بها؛ إذ كانت تعبر عن دينامية الحراك الاجتماعى فى الغرب، وحركة الصعود المجتمعى غير المسبوقة، خاصة بعد ظهور الدول القومية والحدود السياسية الفاصلة بين الدول.

والجدير بالذكر أن مصطلح "الهوية" غير موجود بكتاب المصطلح الفلسفى عند العرب لعبد الأمير الأعسم رغم إحاطته وشموله، وهو ما يؤكد ما وصلنا إليه. وعلى كثرة ما نستخدم المصطلح خاصة فى المشاريع الفكرية الكبرى، فإنه من النادر أن نجد تعريفاً له على الرغم من استخدامه آلاف المرات داخل سياق هذه المشاريع، وكأن

المصطلح ليس فى حاجة إلى تعريف كما يمكن أن يتبادر إلى الأذهان. إذ على الرغم مما يبدو ظاهرياً بأن الجميع متفق على هذا المفهوم، إلا أن الاختلافات تظهر حالما تقدم تلك التعريفات. ففى ندوة عقدت بالقاهرة حول «الهوية والتراث» فى ١٩٨٤، جاءت تعريفات المتداخلين للهوية شديدة التنوع والتوزع على الخصائص النفسية والحضارية والاجتماعية والسياسية، فاعتبرها البعض «الإدراك الحضارى المتميز للمجتمع الذى يتبلور فى الشعور بالانتماء، وفى التعبير عن هذا الشعور سياسياً، ورأى البعض الثانى أنها تجسيد للسمات النفسية والاجتماعية والحضارية، واعتقد البعض الثالث أنها السمات التى ترتبط بالفرد نتيجة لانتمائه للمجتمع، وركز البعض الرابع على السمات المميزة لدولة قومية والتى تعبر عن الواقع الاجتماعى والاقتصادى لتاريخ المجتمع..إلخ، كما اختلفت الآراء حول استخدام مصطلح الهوية بمعنى الشخصية أو الطابع القومى أو الطابع الاجتماعى أو الطابع الحضارى»(٨). وخرج المجتمعون وكلهم من كبار رجالات الفكر والثقافة يحملون أسئلة لاحصر لها دون إجابة عن الهوية ذلك المفهوم العصى، إذ حسبما يؤكد تقرير الندوة كانت تلك الأسئلة من قبيل(٩):

- هل الهوية هى صورة مؤلفة من أكثر السمات شيوعاً فى المجتمع؟
- هل الهوية ثابتة ضمن سياق اجتماعى معين، أم أنها متغيرة ضمن السياق الاجتماعى؟
- هل الهوية تعنى الخصائص النفسية فقط، أم أنها تحوى خصائص ومفهوماً سياسياً واجتماعياً وحضارياً؟
- ما مدى علاقة الهوية بالواقع الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والتاريخى للمجتمع؟
- ما مقومات الهوية؟

ولعلنا نعاين هذا التنوع نفسه فى فهم المصطلح عندما نراجع أحد المحاور التى عنيت بالموضوع ذاته فى إحدى الدوريات العربية(١٠)، فنجد أن الأستاذ «محمد سبيلا» يرى أن الهوية الثقافية هى «مجموع السمات النفسية والاجتماعية والحضارية المميزة لأمتنا عبر تاريخها الطويل»(١١).

ويعتبرها «د.محيى الدين صابر»: «الاسم السياسى للشخصية التاريخية أو الشخصية الثقافية أو الكيان الحضارى لمجموعة من الناس فى مكان معين. وهى تمثل الخصائص الحضارية التى ابتدعتها المجموعة التى تنتمى إليها، من اللغة والدين، والقيم الجمالية والأخلاقية، وأنماط العلاقات الاجتماعية، والمهارات التقنية، وفلسفة الحياة والموت»(١٢)، ويرى «د.عفيفى بهنسى» أن الهوية القومية تتحقق «بفعل العوامل المتراكمة والمتنوعة التى تتحدد فى مجموعة بشرية ذات خصائص تاريخية وجغرافية وإنسانية مشتركة. والانتماء القومى لهذه المجموعة يذكى ويغنى الهوية، ولكنه لايتحكم فى تحديد خصائصها التى تتجلى بمجموعة الأفعال التى تقوم بها أمة من الأمم»(١٣).

وهكذا نجد مدى الاختلاف فى فكرنا العربى المعاصر على المصطلح الأكثر استخداما وشيوعاً فى حياتنا الثقافية.

الهوية فى التراث الغربى:

تحيلنا تلك المعاينة إلى إطلالة على مصطلح "الهوية" فى الغرب. وهو شديد الصعوبة فى اللغة الفرنسية، خاصة فى استعمالاته الفلسفية، بينما يشكل فى الأنثروبولوجيا ما يلمس هوية الأشخاص أو الجماعات، خاصة عندما يتعرف شخص أو جماعة على ذاته أو ذاتها بعلامة مميزة أو بتعريف مشترك. بحيث يبدو إشكال الهوية غير منفصل عن إشكال الفردية Individuation بمعنى الاختلافات بين الطبقات أو الأفراد، حتى يتماهى موجود أو عديد من الموجودات بآخرين ينبغى التمييز بينهم فى كل شىء من الأشياء التى لايكونونها. وعلى العكس لكى ندرك موجوداً فردياً ينبغى تصور هويته التاريخية.

ومن هنا تصبح الهوية Indentite: طابعاً لما هو متشابه جداً لشىء ما، أو يظل الشىء نفسه (مطابق لذاته) على مر الزمان. ولايمكن أن نخلط بين الهوية والتشابه، أو الهوية والمساواة. كما أننا سنجد أن سؤال الهوية يحيل إلى سؤالين فلسفيين محددين: يتلخص الأول فى أنه إذا ما كانت الوقائع الموجودة مطابقة لذاتها، فكيف سيمكننا أن نشرح ما يعتريها من تغيرات؟ خاصة إذا تأملنا حال أحد الشيوخ ممن يعيشون بيننا اليوم مقارنة بحاله أثناء شبابه. ويتلخص السؤال الثانى فى الكيفية التى

يمكن أن ننسب بها للأشياء أو للموجودات خصائص لا تخصهم وحدهم؛ عندما أقول، على سبيل المثال، إن بيير فرنسي، فصفة فرنسي لاتخص بيير كشخص وحده، ولكنها تخص آخرين غيره. لقد قادت هذه الحيرة الفلاسفة وأفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق.م) على رأسهم، إلى محاولة إنقاذ إمكانية الحكم المنسوب إلى الأشياء والموجودات؛ بحيث أسسوا إلى جانب مفهوم الهوية مفهوماً آخر هو «الغيرية»(١٤).

قدم لنا الأرسطويون مصطلح الهوية منسوبا إلى أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م) خاصة فيما أسماه بالهوية الرقمية **numerique** والهوية الخاصة **specifique** أو الكيفية **Qulificative**، كما يقدم لنا «لا لاند» حوالى سبعةً وعشرين نوعاً من الهوية منسوبة إلى توما الإكوينى (١٢٢٥م-١٢٧٤م) منها: الحد والجنس والنوع والعدد والمماثلة...إلخ، كما اهتم كل من "ليبنتز" (١٦٤٦م-١٧١٦م) فى المحاولات الجديدة **Nouveaux Essais**، "ولوك" (١٦٣٢م-١٧٠٤م) فى محاولاته **Essais** بتعبيرى الهوية الفردية، والهوية الشخصية. وعمل لوك على التمييز بين الهوية الفيزيقية والواقعية التى تربطنا بالحيوانات، وتؤسس لاستمرارية أرواحها، وبين الهوية المعنوية **Morale** المؤسسة على الوعى أو الشعور بالأنا، وهو ما يجعلنا قادرين على الإحساس بالتوبيخ أو بالمكافأة، وهو نفسه ما يؤسس لخلود النفس الإنسانية.

ويقدم لنا "كانط" (١٧٢٤م-١٨٠٤م) فى «العقل المحض» **La Raison Pure** الهوية المؤقتة **Temporelle** والهوية القضائية **Juridique**، وهو نفس ما أسميناه لدى ليبنتز الهوية المعنوية. كما يبرز فى الفكر الغربى أيضاً ما يسمى بهوية اللامتمايزات، والهوية الجزئية، وهو ما استعاره "إجچير" فى محاولته النفسية فى الحكم سنة ١٨٩٣م، إضافة إلى مبدأ الهوية بالمعنى المنطقى.

إن نقاشات الهوية ومعناها عند "هيوم" (١٧١١م-١٧٧٦م) وارتباطها بالتجريب لديه قد أثارت سؤال الوجود فى الزمن وفى التعدد، والكيفية التى يمكن أن نحدد بها الاستمرارية رغم التغير، بل ومن خلال التغير ذاته. والمعروف أن "شيلنج" (١٧٧٥م-١٨٥٤م) قد أسس مذهبه الفلسفى على الهوية الأصلية **Originelle** للطبيعة والعقل، من المثال والواقع، وهو ما أسماه بنفسه «علم اللا اختلاف» أو «الهوية»(١٥).

إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن: ما هو المستفاد من هذه الإطلالة، وهل استطعنا حقاً من خلال ما عرضناه أن نضع أيدينا على أهم ما يميز مفهوم الهوية فى الغرب؟ والإجابة بالإيجاب؛ حيث نعاين الارتباط الشديد بين مفهوم الهوية ومفهومى الفرد والشخصية، وهما مفتاحا الحداثة الغربية، إضافة إلى ارتباط الهوية بتاريخ زمنى يضع أمامها التحديات المستمرة والمتغيرة، وهو ما يثير فيها الهمة والحمية باستمرار. نجد أيضاً تطابق الهوية مع الذات، وهو تعبير عن السلوك المباشر البعيد عن المداراة والالتواء، كما أنه تعبير عن الصحة النفسية على المستوى الفردى والجماعى. كما أن الهوية فى هذا السياق الغربى لاتُفهم إلا بحضور الغيرية بكل ما تحمله الغيرية من قيم الحداثة مثل التنوع والاختلاف، والتعددية، وقبول الآخر المخالف.

كما أن التركيز على الهوية فى سياقها الغربى ينصب على العنصر المعنوى، وهو العنصر الأساسى الفاعل فى الإنسان. كما أن الهوية ليست وجوداً بمعزل عن التاريخ، أو هو وجود مطلق، بل وجود فى الزمن يستوعب التغير الحادث عبر هذا الزمن. والهوية أيضاً فى سياقها هذا عملية معايشة دائمة تتم فى الواقع بين العقل والطبيعة. ومن هنا يصبح الدرس الأول المستخلص هو أن الهوية لاتتعارض مع الحداثة، بل على العكس مندمجة بالحداثة والعقل.

الهوية اليوم:

سؤال الهوية الذى نطرحه على أنفسنا اليوم فنقرنه بالتراث، فى محاولة منا للتماسك أمام الحقيقة المرة التى تؤكد تخلفنا تجاه الغرب، هو فى الوقت نفسه محاولة لتجاوز أزمتنا بالقفز عليها، وليس بمواجهتها بالشجاعة الواجبة التى لاتعترف بمبدأ اللذة والطمأنينة على حساب الحقيقة الواقعية. بحيث يصبح الأنا المعبر عن الهوية حبيساً للهو، أى لهوية أجدادنا كما يحلو لنا أن نتخيلهم فى تراثنا. بينما عبر الفرنسى عن هويته بلفظ أفاد معنى التعريف والتخصيص Identite le propre de moi est de ne pas designer un autre فنحن نربط تعريف أنفسنا بميراث الأجداد -فى صورته الانتقائية- فنثبت هويتنا ونقدسها، بدلاً من أن نعمل على امتلاك هذا التراث والسيطرة عليه لتجاوزه. ويحدد «سليم اللغمانى» الاختلاف البنيوى بيننا وبين الغرب

فى: أولاً، إن للتراث لدى الغرب جذوراً مهدت لهويته المتماهية فى الحداثة، ولدينا يعتبر التراث هو الجذور والجذوع والهوية فى الوقت نفسه. وثانياً، ثراء التراث لدى الغرب بتنوع مصادره واختلاف اتجاهاته، بينما يظل تراثنا وهويتنا واحدة ووحيدة، فهى انتقائية نقصرها على الهوية «العربية الإسلامية» متجاهلين ما قبلها، وما بعدها(١٦). من هذا المنطلق لابد وأن نعمل على أن تتخلص هويتنا من فكر مبدأ اللذة عندما يفسر الواقع على ضوء مبدأ اللذة كالطفل، وأن تتخلص من الفكر الفصامى الذى يخلط بين التفكير العقلى والأحجبة، وكذلك أن تتخلص من الفكر الانطوائى المنغلق على أفكار وتراث الأسلاف، ومن فكر عبادة الأسلاف عندما يصبح التاريخ كالأساطير، وكل جديد لابد وأن يتطابق مع النموذج القديم؛ حتى لا يكون "بدعة". ولابد وأن نعمل على أن تتحرر هويتنا أيضا من هوس التقليد الذى يتمسك بالسكنات والحركات واللباس والكلمات...إلخ(١٧).

من هنا نستطيع أن نقول بأن الهوية- كما نفهمها- مجموعة القيم والعناصر والسمات التى تجمعت عبر العيش فى مكان وزمان واحد، ورسخت، إلى حد ما، بعد أن تفاعلت فيما بينها، وتفتق عنها شكل أخير وليس نهائى، وهو ما يميز مجموعة اجتماعية ما، تشعر فيما بينها بشرف هذا الانتماء. نقول هذا لأننا نعتبر أن الموقف من الهوية موقف معاصر، موقف يرتبط بوجودنا وخياراتنا، ومصالحنا الآنية، يرتبط برغبتنا فى تجاوز التخلف وبلوغ النهضة. يصبح تخلفنا إذن سلبا للهوية، وتقدمنا نحو الحضارة والتقدم إثباتا وتأكيدا لها. فالهوية كتاب مفتوح، يضاف إليه كل يوم، فهى ليست معنى تام أو كامل؛ إذ يعنى التمام والكمال للهوية "الموت"، والاندثار.

من جهة أخرى فإن الهوية لا تتأكد ولا تتعمق إلا فى مناخ ديمقراطى، فالديمقراطية هى الأساس لتفتح الهوية، وهى الشرط اللازم لتحرر الذات وإبداعها. كما أن الشعور بالمواطنة الحقيقية لا يتأتى إلا فى ظل هوية منفتحة على العالم وعلى التجارب الأخرى.

إن الهوية تتحقق عندما ننجز مهمة الإجابة على أسئلة الواقع الحقيقية التى نعاينها دونما نظر أو اعتبار لمصادر هذه الإجابة، سواء جاءت من التراث أو من

خارجه، من هنا يصبح الحفاظ على الهوية ليس بالانغلاق على التراث ورفض الابتعاد عن الآخر الغربى، ولكن أن نأخذ عنه لحساب أنفسنا، وليس لحساب آخر، نأخذ عنه لتطوير بنُانا الثقافية، وليس بربط هذه البنيات بالغرب ولحسابه.

إلا أنه فى ظل ظروفنا الدولية الحالية، خاصة فى ضوء العولمة يتدافع الشك إلى نوايا الغرب، ومن ثم إلى العلاقات التى تربطنا به؛ لاشتمالها على عناصر لم تكن مطروحة من قبل، خاصة حينما تعمل العولمة على زعزعة المفاهيم المرتبطة بالدولة القومية والهويات الثقافية الوطنية بفرضها أنماطاً توحيدية، وكأنها تقدم حلاً كونياً لمشكلات كل واقع محلى. هذا "الحل الكونى" الذى يعتبره "ماتيلار" وهم يوكل للشرطى إعادة تنظيم العالم، ويرفض المجتمع المواطنين الحق فى تخيل طرق جديدة نحو الاندماج متعدى الوطنية، ووعى كونى يكون على مستوى رهان الحضارة التى تمثل اللحظة التاريخية(١٨)؛ فهو لا يرفض الاندماج فى العالم، ولكن بشروط فى ظل عولمة حقيقية تتيح للمواطنين التعبير عن أنفسهم ومصالحهم وحريتهم فى تخيل الوسائل الكفيلة باندماجهم الفاعل والإيجابى لهذا الوعى الكونى الجديد الذى يتشكل، وليس بالدمج والفرض والهيمنة. ولهذا يطالب ماتيلار بإخضاع مفهوم الهوية لعملية ترشيد أو عقلنة Rationalisation؛ إذ يرى ضرورة تغييره بضغط التقاليد والطبيعة التى ستبدله بإرادة الانتساب المفكر فيه، وهكذا تتحدد الهوية تبعا لإرادة الإنسان ونتيجة لتأمله، وليس تبعا لتراث تاريخى أو قدر وطنى.

وفى نفس السياق يؤصِّل "إيف ميشو"، وهو أستاذ للفلسفة بجامعة باريس لنفس الفكرة؛ إذ يرى أن مستقبل الإنسانية سوف يتسم بالهجرات والاتصالات، وأن تنقل الشعوب بسبب الحروب والاضطهادات والهجرات الجماعية، والسعى وراء العمل سيجعل من السياحة والتنقل بمثابة الصناعة الأولى فى العالم، خاصة إذا علمنا أن حوالى خمسمائة مليون فرد ينتقلون اليوم من أجل السياحة، سيصلون إلى مليار فى عام ٢٠١٠م، مما سيضع مفاهيم مثل الإقامة الثابتة والانتماء موضع الشك، بل وسيدفع إلى ضرورة إعادة التفكير فى الهوية، ويدفع بمقولة عالم الأنثروبولوچيا "جيمس كليفورد" "الإقامة الثابتة المتحددة فى السفر" إلى الصدارة؛ حيث تضع رجال

الأعمال والتجار والجوالين والسائحين والصحفيين والمهاجرين وأصحاب المعاشات من المغرمين بالتنقل على نفس المستوى من الانتماء- فى نفس الوقت- إلى عديد من الأماكن والعوالم، ومن هنا يدعو إلى التأمل فى ظاهرة هى ما يسميها Diaspora، وهى تعنى "فكرة الوطن فى الشتات"، باعتبارها وسيلة توحيد وتجميع لهم- بالرغم من العقبات- على قاعدة حنين الذكريات (نوستالچيا).

ويترتب على حركة تنقل البشر والأموال والأملاك والمعلومات ازدواجية الانتماء؛ مما يجلب علاقات مرنة وقابلة لتغيير انتماء الجماعات، بحيث يحتفظون أو يتخلون عما يريدونه من انتماءاتهم الوطنية. ويعتبر «ميشو» أن فكرته الجديدة (الوطن فى الشتات) من جهة تعتبر تحديا لصراعات الدول القومية، ومن جهة أخرى تنزع سمة المحلية عما هو محلى لتفتح الباب لعملية عولمة Mondalisation "من أسفل" كما يسميها، لكى توازن عملية العولمة "من أعلى"، التى تمارسها جماعات الإنتاج والحكومات. لذا يطالبنا ميشو بإعادة تحديد مفهومنا عن الهوية، حيث مازلنا نعيش -بشكل كبير- على فكرة هوية مكتملة البناء وثابتة، مبنية حول معالم ثابتة كاللغة والتقاليد والقيم المشتركة، إضافة إلى العائلة والطائفة والوسط الجغرافى، زاعما أن فكرة الاندماج Integration التى ينتجها السياسيون المؤمنون بالجمهورية تقيم -بشكل أساسى- عملية عقلنة Rationali-sation لهذه الرؤية بفعل التقاليد والطبيعة، بحيث تبدل النزعة الإرادية بالانتماء المفكر فيه. إذ إن التطورات الأخيرة- كما يرى- لابد "وأن تقودنا إلى التفكير ليس بمصطلحات بلوغ الهويات والثقافات الثابتة، ولكن بالتسويات والمفاوضات التى تصل إلى هويات ديناميكية ومرنة". ويُعلى ميشو من شأن أماكن تقابل الأفراد فى حالة الانتقال، ويطلق عليها "مناطق الاتصال" Zonesde Communication، والتى يقيمون فيها علاقات مختلفة (ديزنى، والجيزة، ومدينة العلم لافيليت بباريس) باعتبارها أماكن سياحية كبرى، بل وأماكن ترفيه. بل ويشبه المراكز الحضرية، والمراكز التجارية، والمتاحف بأماكن الاتصال الإلكترونى.

كما يؤمن "ميشو" بأن وضع الدولة القومية فى ظل هذه التطورات هو وضع مؤقت، وهو هنا لا يقر بوجهة نظر الدول القومية فى اعتبار هذه التطورات تهديدات

ستعمل على تهميش الهويات، وستضع مبدأ نقاء الثقافات موضع اتهام. وهو يصف خطاب الدول القومية هذا بأنه خطاب مذعور ينتابه الخوف الشديد من الكوكبية، بل ويماثله بخطاب الدفاع الأصولى عن الهويات التراثية أو الوطنية. ويتساءل ميشو ما إذا كانت الهويات الثابتة والمندمجة التى بنيت حول اللغة والأرض والعقائد المشتركة والعرق هى مجرد أوهام. إذ يرى أن الناس فى الماضى رغم علاقاتهم المعقدة مع جيرانهم لم يكونوا فى حاجة للإعلان عن هوياتهم، أو حتى صياغة هذه العلاقات فى مصطلحى: الهوية أو الثقافة.

ويقدم "ميشو" هويات معاصرة بديلة يكمن سر قوتها فى تميزها بالتغير وقبول التغيير والمرونة، بحيث تصبح هويات ديناميكية. فيرى أن الهويات تستند "بالفعل إلى الترتيب الهش وغير الثابت لعمليات غير متجانسة. فهى موضوع للتفاوض، ونتيجة مؤقتة للقاء عملية التماهى التى يسير أكثر أو أقل معا. ولهذا السبب فإن أى هوية هى بالضرورة إشكالية، لأن هناك صراعات وعصبيات متصلة بالهوية: لا تنتهى بإيجادها (أو تحاول إيجادها)، بين صورة الأب، ولغة الأم، والأرض التى تنتمى إليها، والمجموعات التى دخلناها بقدر أو بآخر بإرادتنا واللقاءات التى لا نتوقف عن عملها؛ حتى نمضى فيها كل حياتنا".

ويعوِّل "ميشو" على التغيرات الأخيرة فى حياة الإنسان مثل ارتفاع معدلات العمر، وأثر هذا على العقل والجسم، إضافة إلى السلطة المأساوية التى اكتسبناها على جسدنا وأفكارنا بفضل التقنيات الطبية والعلمية وغيرها (العقاقير، والمخدرات، والأنظمة، وجراحات التجميل، والأجهزة المختلفة...إلخ). إضافة إلى حركتنا التى يسرتها وسائل المواصلات الحديثة، وحركتنا أيضا فى المكان عن طريق الاتصال والصور والقنوات– يعوِّل ميشو على كل هذا ليستنتج أنه «ليست هوياتنا فقط هى التى تتغير، ولكنها هى التى ستكون أكثر فأكثر مغيرة»؛ حيث يؤمن بأن مزيدا من الحرية والإبداعية يؤدى أيضا لمزيد من الشك، وأن مزيدا من الفرص يؤدى إلى الإحساس بأننا مهددون بالاندثار وبالتشظى وبفك التمفصل. ويختتم رؤيته تلك بأن يضع على عاتقنا مهمة يراها ذات أولوية، تتمثل فى أن نكون على مستوى هذه التحديات، وأن نعمل على الإجابة عليها.

ملاحظات عملية حول الهوية:

لعل فكرة إعادة تحديد مفهومنا للهوية، وهى فكرة أساسية ومهمة، وربما تنتمى للأحلام الوردية للإنسانية، تتطلب منا أن ننظر إليها بالحذر الواجب- خاصة فى هذه المرحلة- ليس لأن الفكرة مرفوضة على أرض الواقع من قبل الدول الكبرى ذاتها، تلك الدول التى تسمح بعبور البضائع والأموال، دون البشر.. فترفض لهم مجرد الحق فى الإقامة والعمل على أراضيها. ومع ذلك لا أحد يرفض إعادة النظر فى الهوية ومفهومها؛ فهذا المسلك لابد وأن يشغلنا مستقبلاً- كما سأوضح- خاصة عندما نستطيع مع كل المهمشين والمستبعدين فى العالم من حركة العولمة الحالية أن نضغط من أجل حركة عولمة أكثر إنسانية، وفى صالح عالم كونى حقيقى للمواطنين الأحرار ذوى الأهلية، الذين لابد وأن ينتزعوا كامل المبادرة فى أيديهم مع المبدعين والعلماء والمثقفين. إلا أن دعوة إعادة النظر فى الهوية التى تثار اليوم تجىء فى ظل حركة عولمة ترتبط بظروف دولية معقدة، وتتسم بعملية تنميط واسعة تحول قوانين السوق وآلياتها إلى قوانين علمية لا يمكن تجاوزها، وكأنها قدر، وبالتالى تعمل على تجذير عملية الانصياع التام فى العالم لإرادة الشركات الكبرى متعدية الجنسيات، وليس لصوت الضمير الإنسانى المعبر عن إرادة المهمشين والمستبعدين فى كل قارات العالم؛ بحيث يصبح المستهدف فى هذا السياق هو اغتيال الهويات والسيطرة عليها وإخضاعها وتقديمها على طبق من ذهب للاحتكارات الدولية المهيمنة على العالم، ليسهل عليها تعميم نمط واحد ووحيد: ثقافى، واقتصادى، وحضارى بشكل عام...إلخ، وتسييد الأنماط التى سوف تخدم مصالحها على حساب مصالح الآخرين (من آدميين، وبيئة، وقيم عليا، وهويات ثقافية...إلخ)، وفى الغالب سيتمثل هؤلاء الآخروين فى شرائح كبيرة داخل مجتمعاتها نفسها، إضافة إلى مجتمعات الدول النامية. ولا غرو فقد بدأت تتساوق حركة العولمة مع حركة الأفكار والفلسفات التى يتم ترويجها، بل وتعميمها لتأكيد هذا المسلك، وذلك بالترويج الإعلامى المكثف عبر الأقمار والقنوات وجحافل المعلومات والصحافة للأفكار التى تنتقى بعناية لتعبيرها عن السياق المطلوب كمقولة فوكوياما عن "نهاية التاريخ"، أو مقولة "صراع الحضارات" لصمويل هنتنجتون، ومقولات غيرهما من الأيديولوجيين، أو بالترويج المكثف أيضا لأفكار ما بعد الحداثة لما

سيكون لها من أثر فاعل فى تعميق رؤى العولمة الحالية بضرب الأنساق الكلية، والنظم المغلقة، والتأكيد على التشظى والانفراط...إلخ، مما يمهد -على المستوى النظرى- لإلغاء دور الدول القومية بفتح السبيل أمام اتفاقيات الجات التى هى الأصل فى تلك العولمة ذات الأسواق المفتوحة. ولعل المفارقة أنه فى الوقت الذى تعمل فيه الولايات المتحدة الأمريكية على تفكيك الدول القومية للترويج لعولمة الأسواق تلك، نجدها تتمسك لأقصى حد بمركزيتها.

هناك أيضا بعض الآثار الجانبية التى بدأت تظهر لهذه العولمة المفروضة من أعلى، ولا دور لمواطنى وشعوب العالم فيها، ليس أقلها العودة للاعقلانى فى صوره المختلفة: الدينية والأسطورية كرد فعل على النزعة العقلانية التى تحولت فى الغرب إلى عقلانية أداتية، مما سيعمل على ترسيخ هذا اللاعقلانى فى مجتمعاتنا التى لم تتخلص منه بعد.

من هنا سيكون الأولى بنا هو تحقيق هويتنا القومية أولاً؛ حتى تتأكد فى الواقع الفعلى وبعدها، بعدها فقط يمكننا الانتقال إلى هوية كونية بعد أن نكون قد استنفدنا هويتنا القومية. إذن لا يمكن إلغاء هويتنا قبل أن تتأكد وتستنفد كمرحلة تاريخية، فقد أظهر التاريخ فشل فكرة حرق المراحل التاريخية.

نقول هذا ونحن نعى ما أسميناه فى أبحاث سابقة "فارق التوقيت التاريخى" **Le Declage historique**، والذى يفسر عدم اكتراث الغرب بالهوية القومية الآن، والتى تحققت، بل تعمقت عبر تاريخ طويل، مما يجعل الدعوة إلى التخلص من هوياتهم التى استنفدت للدخول فى هويات أخرى أعم، تمر بسهولة ويسر؛ إذ أصبح الحديث اليوم عن الهوية القومية فى الغرب يعتبر بكل المقاييس حديث يعبر عن العنصرية والشوفينية المقوتتين، وهو غالبا ما يكون حديث اليمين المتطرف الذى يكره الآخر الأجنبى **Xeno-phopie**. "فارق التوقيت التاريخى" يسوغ لنا فى الدول النامية، وعلى الأخص فى منطقتنا العربية، الحديث عن هويتنا التى لم تتأكد بعد، على عكس الأمم التى حققت ذواتها ومن ثم هوياتها؛ إذ لا يمكننى أن أطلب من الفلسطينى الذى يناضل من أجل تحقيق هويته الوطنية على أرضه التخلى ببساطة عن هذه الهوية للدخول فى هوية أعم

(عربية) أو فى هوية كونية، وفى نفس الوقت لا يمكننى أن أطلب من العربى عموما الإسراع بالدخول فى هوية كونية قبل أن يحقق ذاته ووجوده فى هذا العالم، بالخروج من حالة الانسحاق الحضارى أمام الغرب، وبالتالى يحقق هويته، فعليه أن يستنفد أولا مرحلة الهوية.

جهود من أجل عولمة تحترم الهويات الثقافية:

إن خلق مجتمع مدنى كونى كفيل بأن يصبح فى المستقبل جبهة عريضة للمواطنين فى العالم قادرة على التعدى والكشف، بل وفضح اللاديمقراطية وانتهاكات الحقوق وتطبيق المعايير والقوانين الدولية بصورة انتقائية، وهو ما يسود حركة العولمة اليوم، وهو مفروض من أعلى. من أجل هذا علينا تحقيق مجتمعنا المدنى العربى أولاً، علينا أن نخلق مجتمعا يتحقق فى داخله التنوع والاختلاف وتداول السلطة، ونترك كل الحرية ليتشكل هذا المجتمع المدنى فى الداخل دون قيود أو عقبات، مجتمع نطبق فيه أولاً ما نطالب المجتمع الدولى وحركة العولمة باحترامه، وتلك مقدمة أساسية للاتساق مع النفس ونبذ ازدواجية المعايير؛ إذ ليس من المقبول أن نطالب المجتمع الدولى باحترام الخصوصيات والهويات الثقافية كونياً، ونحن نمارس فى مجتمعاتنا قهرا أو اضطهادا لبعض ثقافات الأقليات العرقية أو الدينية. كما أنه لابد وأن نضغط لتحقيق مطالبنا داخل إطار هذا المجتمع المدنى الكونى لحشد أكبر حركة إجماع كونية حول عدالة هذه المطالب، دون استثناء أحد من المفكرين والعلماء فى العالم من كل القارات. فقد ثبت عمليا أن العالم ليس مليئا بالأيديولوجيين والمروجين فقط لعولمة الشركات والأسواق والهويات، ولكنه ملىء أيضا بمفكرين مهمومين بمآسى العالم والشعوب من كل الأعراق والأجناس والأديان، لديهم ذلك الحس الإنسانى المرهف، ويعملون بفكرهم وعلمهم من أجل تحقيق المطالب الإنسانية المشروعة، وبنزاهة عقلية منقطعة النظير. فقد لاحظ مثلا منذ ١٩٧٦ "جان تينبرجن"، الحائز على جائزة نوبل فى الاقتصاد لعام ١٩٦٩، المشكلة البيئية التى تهدد عالمنا فى إطار عادل ومنصف لشعوب العالم الثالث، خاصة إذا سار عالمنا الذى طالما حُرم من التنمية على نفس نمط الحياة الغربية؛ فطالب منذ البداية الدول الغنية بالإيقاف المتدرج للنمو الإنتاجى الذى يقضى على

المصادر الطبيعية، مع إيمانه بأن مشكلة النمو تتطلب -على العكس- الاحتفاظ بهذا النمو، وهو ما أثار انتباهه لضرورة تعديل جذرى فى إعادة تقسيم العوائد سواء على الصعيد الوطنى أو على الصعيد العالمى. كما طالب أيضاً بضرورة ضبط المواليد واكتشاف مصادر جديدة للطاقة. إلا أنه رأى ألا تتحمل الدول الفقيرة نتائج هذه السياسات، كأن يمنع تصديرها لبعض منتجاتها بحجة حماية البيئة، مطالبا بإيجاد توازن بين سياسة التنمية وسياسة البيئة، مذكراً بأنه فى هذا السياق ينبغى الدفاع عن مصالح الدول الفقيرة أكثر من أى وقت مضى(١٩).

كما دعا "كريستيان كومباز" فى عام ١٩٩٣ إلى تشكيل جمعية دولية للاخلاق هدفها الدفاع عن حقوق البشر فى ثقافتهم، على أن تصدر سنويا تقريراً على نمط تقرير الأمنيستى الدولية؛ حيث نجد معلومات حول تدهور صورة الإنسان فى الكتابة والتليفزيون والسينما، إضافة إلى أرقام حول تطور الأسواق ومناهج إغراقها ليصل الرأى العام إلى معاقبة المجرمين عن طريق المستهلك. ويرى أن الإنسان فى خطر، وعليه أن يناضل لكى يحافظ على ثقافته(٢٠).

ودعا أيضاً "چاك دريدا" فى العام نفسه إلى تأسيس "أممية جديدة" تعترض باسم العدالة على ابتذال عالم أسماه باللانظام الدولى الجديد الموسوم بديون العالم الثالث، وتهديد الاتصالات ووسائل الإعلام للحرية. ويرى دريدا أن العالم فى أزمة وإنهاك؛ إذ فقد مع التاريخ (الذى أعلن دعاة الرأسمالية الجديدة نهايته) إمكانية أن يعى حتى بمقدار هذا الإنهاك(٢١).

وأخيراً، لابد وأن نشير إلى ضرورة التفكير فى إعادة تأسيس المنظمات والمؤسسات الدولية التى تأسست فيما مضى لتتعامل مع عالم مختلف، لابد من مراجعة الأسس النظرية التى أقيمت عليها لتصبح أكثر إنسانية، وأكثر كونية بفتح ذراعيها لكل الإبداعات الفكرية والثقافية فى جميع أنحاء العالم. فالهويات الثقافية مصدر ثراء متجدد للقيم الإنسانية العليا فى العالم، وبوصلة أمان نقدية للنظام والفكر الكونى عبر العصور، وعلى الكبار إدراك هذا قبل فوات الأوان.

الهوامش

١- Armand Mattelart, La Mondalisation de la Communication, Copp. que sais-je?, P.U.F, Paris, 1996, P.122.

٢- Etienne Balibar, Perspectives 2000, Le Monde vend. 24/10/1997, P. 17.

٣- انظر: عزيز العظمة، بحوث اجتماعية ١٤- "الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع"، دار الساقي، لندن، ط١، ١٩٩٢، ص٣٥.

٤- د. محمد عمارة، "الهوية والتراث"، مجموعة أعمال ندوة المركز الإقليمي العربي للبحوث والتوثيق عن الهوية والتراث بالقاهرة ١٩٨٤، دار الكلمة، بيروت، ص٤٢.

٥- كتاب التعريفات للجرجاني، تحقيق د. عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد- القاهرة، ١٩٩١، ص٢٨٦.

٦- الفارابي في حدوده ورسوفه، د.جعفر آل ياسين، عالم الكتب -بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٦٣٢.

٧- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ٦- نقلا عن د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي.

٨- د. سهير لطفي، "الهوية والتراث"، مجموعة أعمال ندوة المركز الإقليمي العربي للبحوث والتوثيق، دار الكلمة -بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص١٦٢.

٩- المرجع السابق، نفس الموضع.

١٠- مجلة الوحدة، عدد يوليو/ تموز- أغسطس/أب ١٩٨٩، محور «الإبداع والهوية».

١١- المرجع السابق، ص٨.

١٢- المرجع السابق، ص٢٧.

١٣- المرجع السابق، ص١٨٥.

١٤- .tion) Elisabeth Clement, Pratique de la Philosophie, Hatier, Paris, (En Collabora

١٥- Andre Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, P.U.F., Paris, 1947, pp.440-444. et Encyclopedie Universalis, Corpus No11, Paris, 1994.

١٦- انظر: سليم اللغماني، "في التراث"، الملاحظ، عدد ١، في ١٣/١/١٩٩٣.

١٧- راجع: العفيف الأخضر، "ضرورة تدمير عوائق الفكر التقليدي السحرية المعرفية"، قضايا فكرية، الكتاب ١٥-١٦، يونيو/حزيران- يوليو/تموز ١٩٩٥، ص٢٩-٤٠.

١٨- A. Mattelart, La Mondalisation de la Communication, call. que sais-je? P.U.F., Paris. 1998. p.124.

١٩- Jan Tinbergen, Pour une Terre oiable, Collect. Elsevier Savoir eol. Elsevier Sequoia, Paris -Bruxelles, 1976, P.185.

٢٠- Christian Compaz, de Peste, de la Peste et du Reste, la Fin de Phumanisme est-elle invita-ble? Robert Lafont, 1994.

٢١- Jacques Derrida, specters de Marx, L'etat de dette, le travail du devil et la Novvelle Inter-nationale, ed. Galilee, Paris, 1993.

العولمة .. عدم النقاش الجاد عن الحداثة

بيتر جران

أود أن تفهم مداخلتى على أنها نقاش فى صفوف اليسار، من جانب شخص يحمل وجهة نظر نقدية إزاء ما ينطوى عليه مصطلح العولمة من أبعاد نظرية ممكنة.

ولا أود الخوض فى مناقشة التفاصيل عن الخيارات الفكرية و السياسية، أو عما نضيعه ونفقده حين نهجر مصطلح الحداثة، ليحل محله مصطلح العولمة، أيًا كانت نقاط الضعف والغموض فى مصطلح الحداثة.

ولما كنت أنطلق من المنهجية الماركسية بأنماطها المعروفة، فإننى أفترض وجود علاقة مادية بين المقولات الأساسية والظروف المتغيرة. وخلال حقبة الرأسمالية المنتجة -أى منذ العشرينيات حتى السبعينيات من هذا القرن (القرن٢٠)- عملت الليبرالية (المذهب الليبرالى) على استخدام مصطلحى التنمية والتحديث، مضيفة على مصطلح التحديث شيئا من الجاذبية من ناحية تطبيقه على النخب الغربية.

خلال الفترة أعلاها، فإن اليسار، ممثلاً بجورج لوكاش وآخرين، حاول تقديم تفسير طبقى للحداثة، لكن هذا المسعى نُبذ تدريجياً من جانب رايموند ويليامز. وكانت نظرة اليسار بعامة ترى الحداثة ظاهرة ترتبط بالتقدم الاجتماعى، وتمثل مستقبل التاريخ العالمى.

وفى نهاية هذه الفترة، اطلع اليسار العالمى على أعمال جرامش، وكان مفهومه المركزى عن المجتمع المدنى، وتحالفات الهيمنة، والطاقة الراديكالية المضمرة لدى كل المضطهدين، قد وسّع -إلى حد كبير- فهمنا للحداثة.

وأظن أن هذه هى الزاوية التى يجب أن نطل منها على جرامش، لا أن نطل عليه من زاوية ما يرد فى فصلين من عمله «دراسات السجن» حول الفوردية والأمريكية.

ملاحظتى النقدية الأولى عن اليسار المعاصر الذى يقبل بالعولمة كمفهوم نظرى لازم، هى خطأ اعتقاد اليسار بعدم وجود بديل عن هذا المفهوم، وأنه المفهوم الوحيد القائم، واسمحوا لى أن أقول: إن محاولة اليسار لمقاربة العولمة واستخدامه إياها ليست موفقة، وسوف أستخدم مجال التاريخ المصرى كنموذج لتوضيح ذلك.

تُرى، أى نوع من التاريخ المصرى سينشأ أمام ناظرَى المرء، إذا اعتقد أن الإرساليات الأوروبية هى التى شكلت التاريخ المصرى الحديث. فأين المصريون -إذن- فى مثل هذا التصور للتاريخ؟

دعونا نناقش هذا الأمر. تأملوا ما يحصل إلى طه حسين والطهطاوى وعلى مبارك، وغيرهم، حين يقوم الباحثون الغربيون بتفسير أعمال هؤلاء على نحو ينزع عنهم مصريتهم، ويحولّهم إلى فرنسيين. كيف نقرأ رواية «زينب» لمحمد حسين هيكل، فإن قرأناها بلغة الرومانسية الفرنسية فقدت إطارها المصرى، وطعمها المصرى. إن القبول المضمر بالعولمة يلغى مصر من اللوحة عملياً.

كيف يسمح اليسار المصرى، إذن، أن يقبل بمثل هذه الترهات؟

إننى أجد جذور العولمة... فكرياً، فى عمل المؤرخين المصريين الذين يقبلون ضمناً بهذا المضمر. كما أضع اللوم على الطابع المحافظ الغريب فى تناول التاريخ الراديكالى لمصر. فمثلاً إن المؤرخ عبدالعزيز الشناوى (خلال الستينيات من القرن العشرين) يتناول الحركات الثورية، ويبدو أن الباحثين دأبوا خلال هذه الخمس والعشرين سنة على تمهيد الطريق لمفهوم العولمة.

وإذ أحاول الوصول إلى استخلاص عام، فإننى سأطرح نقطتين. أولاً: ما ينبغى لليسار أن يقوله عن العولمة. ثانياً: ما ينبغى أن يقوله عن الحداثة فى مصر.

ما العولمة ؟

العولمة هى أيديولوجية الليبرالية الجديدة، ويبدو أنها وثيقة الصلة بمنطق الرأسمالية المالية فى اهتمامها التاريخى بالاتصالات، وبنظرتها الصنمية، اللاعلمية، إلى العلم، وباستعدادها للمجازفة برفاه وازدهار بلدان ومناطق العالم، حتى حين

تواجه هذه المناطق كوارث محدقة. إنها (أى الليبرالية الجديدة) قريبة إلى النزعة الفوضوية فى إنكارها للتاريخ والشعوب والثقافات. إن العولمة تحفز الخرافات، والنزعات الأخروية، والتى يطلق عليها، دون تمييز دقيق- اسم الإحيائية الدينية.

بالطبع، فإن من الممكن، وإن يكن بشكل غامض، أن يستطيع المرء المساهمة فى الصراعات على نطاق العالم، وأن ذلك قد يسفر عما ينفع. وهذا القول صحيح وسارٍ منذ أمد بعيد، ولا يزال صحيحاً فى أواخر القرن العشرين، مثلما كان صحيحاً أواسط القرن التاسع عشر، ومن الخطأ الاعتقاد أن التاريخ يتيح شيئاً جديداً لم يكن مقبولاً فى الماضى.

وليس من المفيد الزعم، على سبيل تبرير وتسويغ قبول مفهوم العولمة، أن الرأسمالية صارت أكثر تطوراً، أو أكثر عالمية أو أكثر تداولاً اليوم، قياساً لما كانت عليه فى السابق قبل نصف قرن. فهناك أدلة محدودة على أن الرأسمالية يمكن أن تستمر لألف عام، ولا ندرى إن كنا فى رأسمالية مبكرة أم متأخرة، ولعلنا فى المراحل الأولى من الرأسمالية.

ونعرف الآن أن عدداً صغيراً من الشركات هى شركات دولية. ونعلم أن ٩٥٪ من رأسماليىّ العالم محليّون، أشبه بباعة الشوارع فى محليتهم. وأن ٨٠٪ من سكان العالم ينشطون خارج السوق، لأن لديهم شُحاً فى النقود أشد من أن يسمح لهم بالعيش بواسطة النقود.

ويبدو أن هذه النسبة فى ازدياد. فالكثير من هؤلاء الذين يشكلون الـ٨٠٪، هم من فئة دون الخمسين عاماً، وهم يعملون جميعًا فى مهن تقيهم غائلة الموت جوعاً فقط لا غير. ويتعذر وصف عالم البؤس هذا بلغة العولمة أو الرأسمالية المعولمة أو التنمية غير المتكافئة، أو حتى بلغة المركز والأطراف.

على أن الرأسمالية قد تنطوى على منطق معين، فيبدو أن هناك عدة أنماط من الرأسمالية قيد النشاط، ولكل منها منطقه الخاص، من رأسمالية فنادق الهيلتون، إلى سايس الحنطور.

بعد الفشل فى أن يجد اليسار له فسحة أو موطئ قدم فى مفردات العولمة أو أن يبرر النظرة المركزية الأوروبية للعالم، فإننى أرى أن على اليسار أن يعود إلى الإفصاح عن ماهية الحداثة المصرية - أعنى تحديد ما هى الحداثة فى مصر، وأى شىء هى مصر. وهل أن مصر فى تقدم؟ وما هو التقدمى؟ وما هو الرجعى فى تاريخ مصر؟

فى كتابى «ما بعد المركزية الأوروبية» أشرت إلى أن علينا أن نفسر طبيعة الهيمنة الحديثة فى مصر، وأن نحدد بالضبط إلى أى نوع من أنواع الهيمنة الأربعة التى ذكرتها فى كتابى ينتمى النمط المصرى.

وفى الختام أقول: إن علينا نبذ خيالات القرية الكونية؛ لنعود إلى نمط الطريق الإيطالى للحداثة، من حيث قرابته مع النمط المصرى.

الثقافة العربية والتعددية فى ظل العولمة

هانى الحورانى

مقدمة:

ارتبط مصطلح العولمة - منذ ظهوره لأول مرة - بالظواهر والتطورات الاقتصادية ذات البعد العالمى، مثل نشوء البنوك والشركات العملاقة متعدية الحدود والجنسيات. وقد استمرت هذه الظاهرة بالتعبير عن نفسها من خلال السياسات الرامية إلى إلغاء القيود، التى تعوق حركة السلع والأموال والأفراد بهدف إدماج الأسواق الوطنية ضمن سوق رأسمالية عالمية مفتوحة.

وأصبحت العولمة تصف، بصورة متزايدة، عمليات التدخل والتوجيه التى تمارسها منظمات عالمية مثل، صندوق النقد الدولى والبنك الدولى والجات وغيرها، فى فرض *برامج التحرير الاقتصادى على الدول التى تواجه أزمات المديونية الخارجية* أو تتسم اقتصاداتها بدور كبير للقطاع العام.

لقد باتت اتفاقيات الشراكة والتعاون الاقتصادى مع الدول الكبرى بمقاييس وشروط من شأنها فرض إلغاء القيود الجمركية واحترام الملكية الفكرية، وأخذت تفرض مقاييس عالية للجودة، مما يضع المزيد من التحديات أمام قدرة منتجات العالم الثالث على المنافسة فى الأسواق العالمية.

بيد أن العولمة، وبالقدر الذى تصف فيه عمليات تعميم التوسع الرأسمالى فى عصر ما بعد الحرب الباردة، فإنها تعبر عن عملية شاملة على الصعيد الكونى، تشمل مجالات السياسة والثقافة والتقنية والسلوك وأشكال التنظيم الاجتماعى والسياسى وأسلوب الحياة وأنماط الاستهلاك والتفكير، وهى بذلك تكتسح المجالات كافة، أى تلك المجالات التى تشكل مضمون حياة المجتمعات وثقافاتها بمفهومها الواسع.

وبفعل هذه التطورات، فإن الثقافة الوطنية فى العالم العربى تواجه حالياً، وسوف تواجه بصورة متسارعة خلال المستقبل القريب، تحديات متعاظمة من جراء هذه العولمة الثقافية، وبصفة خاصة مع "الأمركة" الكاسحة للحياة المعاصرة، مما يطرح جملة من التساؤلات حول مصائر الثقافة الوطنية العربية وأسلوب إدارة تعاملها مع تحديات العولمة.

وتثير هذه الحالة جملة من التساؤلات، فى مقدمتها بلورة موقف من العولمة، وأسلوب للتعامل معها، ومدى قدرة ثقافتنا الوطنية على مواجهة تحدياتها.

حول الموقف من العولمة:

إن العولمة ظاهرة تاريخية لم تنبثق فجأة، كخطر مباغت، وإنما مهدت لها سلسلة من التطورات التى عرفها الاقتصاد الرأسمالى فى العقود الأخيرة. وقد عجلت بها تطورات دولية وإقليمية وقعت خلال عقد التسعينيات (القرن ٢٠)، فى مقدمتها انهيار الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية فى شرق أوروبا، وتسارع عمليات الانفتاح، ونمو اقتصادات السوق فى الصين وفيتنام من ناحية، ونشوب حرب الخليج الثانية التى كان من شأنها تعزيز هيمنة الولايات المتحدة على نفط الشرق الأوسط وتكريس زعامتها الدولية، من ناحية أخرى.

وهنا يهمنا التمييز فى فهم العولمة بين مفهومين:

أولهما: العولمة باعتبارها تعبيراً أيديولوجياً (**Globalism**) عن سعى الولايات المتحدة لأمركة العالم، وإخضاعه لزعامة وحيدة، وفرض نمط حياة وثقافة وقواعد سياسية واجتماعية واقتصادية تكرس هيمنة الولايات المتحدة وقيادتها العالمية.

ثانيهما: العولمة (**Globalization**) باعتبارها نتاج عمليات موضوعية معقدة تشمل مجالات الاقتصاد والتقنية والثقافة ووسائل الاتصال.

إن التمييز بين هذين المستويين من العولمة لا يستهدف طمس التداخل بينهما، ولا حجب سعى الولايات المتحدة والدول الرأسمالية الكبرى إلى توظيف نتاج *الثورات العلمية والتقنية والمؤسسات الاقتصادية ذات الطابع العالمى* فى تكريس

التفاوت بين الشمال والجنوب، وفى تعظيم الهيمنة والاستغلال بأشكال ووسائل جديدة. وإنما يستهدف هذا التمييز محاولة استكشاف إمكانات استخدام وسائل وأدوات العولمة، كظاهرة موضوعية، فى مكافحة الهيمنة وتحسين شروط التفاوض بين الشمال والجنوب.

وبكلمات أخرى، فإن العولمة (Globalization) تبدو من ناحية، ظاهرة موضوعية جارفة، جارية ومستمرة فى المستقبل، مما يستدعى الاعتراف بها ومحاولة فهمها وسبر الظواهر الملازمة لها، ليس من أجل تسجيل المواقف منها، أى قبولها أو رفضها، كما هى حال معظم السجال العربى السائد حالياً، وإنما بهدف التعرف على وسائل التعامل معها بوصفها ظاهرة موضوعية تاريخية تسم الرأسمالية العالمية فى عصر ما بعد الحرب الباردة.

إن الجديد فى حالة المواجهة التى نقفها تجاه هذا الطور فى الرأسمالية العالمية تكمن فى حقيقتين: أولاهما، أنه لم يعد هناك قطب دولى نرتكز إليه، كالذى كان يمثله الاتحاد السوفيتى، فى مواجهة سياسات وأيديولوچيات العولمة، المعبرة عن ميل الولايات المتحدة للهيمنة. والثانية، أن العرب، بخلاف المواجهات السابقة مع الغرب، هم فى أضعف أوضاعهم. فحتى عشية انفجار أزمة الخليج الثانية، كانت عناصر التوافق الداخلية فى العالم العربى أكبر من عناصر التنافر، وكان إحساس العرب بالانتماء القومى أكبر، فى حين أننا نواجه العولمة فى زمن ينحسر فيه الإحساس بالانتماء والتكامل والتضامن العربى.

انطلاقاً من هذه الأوضاع، فإن العرب يواجهون تحديات العولمة وهم فى حالة تجمع متنافر من الدول القطرية المتنافسة من أجل اللحاق بقطار الغرب، ويجرى التسليم بالعولمة كما لو كانت قدراً، وربما خياراً بديلاً لتجنب الالتزامات القومية، وللتحلل من العمل العربى المشترك الذى يبدو للكثيرين قيداً من ناحية، أو "خياراً فاشلاً" فى أحسن الأحوال.

وأعتقد أن المطلوب منا، كمثقفين عرب، ليس أن نتبارى فى هجاء العولمة، ولا أن نتنافس فى رثاء أوضاعنا تحت تأثير تحدياتها وآثارها المتوقعة علينا وعلى هويتنا

الثقافية. كما أننا، من ناحية أخرى، لسنا مطالبين بتجاهل معارفنا السابقة عن العالم وقوانينه، كما لو أننا إزاء حالة ليست لها مقدماتها الموضوعية وتجلياتها السابقة الممهدة لها.

وبكلمات أوضح، فإن القول بتاريخية ظاهرة العولمة، كعملية موضوعية، لا تلزم فى هذه المرحلة من تطورنا الفكرى والثقافى إعادة فتح النقاش حول الحتمية والحرية. فتاريخية ظاهرة العولمة لا تعنى التعامل معها باعتبارها قدراً أعمى، وإنما تعنى الاعتراف بطبيعتها الموضوعية. والأهم من ذلك بالنسبة لنا، مثقفين وأصحاب فكر، *إمكانية فهمها والقدرة على استنباط قوانين عملها، وبالتالى إمكانية التأثير فيها*. وبتعبير آخر، فإن موضوعية الظاهرة أو تاريخيتنا لا تكفى، بل تستحث على امتلاك الوعى بأدوات التأثير فيها، وهو أمر يعظم من شأن الإرادة الوطنية.

كما أن التمييز فى التعامل مع العولمة بين كونها أيديولوچية هيمنة من ناحية، وبين كونها توصيف لواقع موضوعى، يحمل إمكانات وأدوات مقاومة الهيمنة، ويستدعى بلورة إرادة وطنية وأسلوب إدارة لمواجهة نتائج العولمة، وذلك تمييز ضرورى من زاويتين على الأقل:

أ) إن العولمة (Globalism) كأيديولوچية هيمنة تنطلق من تكريس استقطاب قائم بين عالمى الشمال والجنوب من ناحية، مما يستدعى، وربما يخلق الأساس الموضوعى لوحدة تيارات الحركات الوطنية فى الوطن العربى والعالم الثالث. كما أنه يهيئ لاستقطابات جديدة فى الشمال بين التيارات الليبرالية المتطرفة والمقترنة بتعابير فاشية وعنصرية ورجعية، وبين التيارات الإنسانية والديمقراطية والتقدمية المؤمنة بوحدة مصائر العالم والبشرية. وهذه الاستقطابات تهيئ المجال لمقاومة التيارات الفكرية والسياسية الداعية "للأمركة" والهيمنة وحيدة القطب، أو للمركزية الأوروبية والغربية، وللتعابير الجديدة عن العنصرية فى الشمال، مثل نظريات فوكوياما عن "*نهاية التاريخ*"، وهنتنجتون عن "*صراع الحضارات*".

ب) إن العولمة (Globalization) كواقع موضوعى، أو كعملية جارية ومستمرة فى المستقبل، تحمل إمكانات مقاومة الهيمنة، أو بتعبير آخر إمكانات تحسين شروط

إدارة التعامل مع عمليات العولمة وسياساتها فى الجنوب والشمال على حد سواء، من خلال الاستفادة القصوى والفورية من ثمار ثورة الكمبيوتر والمعلوماتية وثورة الاتصال والإعلام.

وإذا كانت الوسائل والإمكانات التى تتيحها عمليات العولمة، مثل الثورة التقنية وثورة الاتصالات، غير متاحة لشعوب الجنوب، ومنها الوطن العربى، وإذا كانت تحديات الحفاظ على التوازن البيئى للعالم وقضايا التنمية البشرية المستدامة والديمقراطية وحقوق الإنسان، غير مطروحة بقوة على جدول أعمال السلطات الحاكمة، فإن هذا يطرح على المثقفين العرب إعادة النظر فى جدول أعمال الثقافة العربية، وبلورة سياسات ثقافية تطالب بالشفافية وإتاحة الوصول إلى الوسائل الجديدة المعولمة مثل الإنترنت وغيرها، ومواجهة ورفض السياسات المحافظة للأنظمة العربية التى تمنع هذه الوسائل عن الجماهير العريضة، هذا إضافة إلى تطوير أجندة الثقافة العربية، وإغنائها بالمضامين الإنسانية والديمقراطية، وهذا يقودنا إلى صلب هذه الورقة ومحتواها الأساسى:

تجديد الثقافة العربية وتحديث عناصرها ومقوماتها فى ضوء تحديات العولمة:

من السهل الانخراط فى جوقة التباكى على الهوية الثقافية وحملات التحذير من سحق "الخصوصية الثقافية" لشعوب العالم الثالث، وفى مقدمتها الثقافة العربية. وهو تباك لا يخلو من أساس موضوعى، إلا أنه يشكو من مشكلة أساسية، وهى أنه قد يضع المثقفين العرب فى صف واحد مع السلطات العربية المحافظة، ومع القوى الرجعية والسلفية، الدينية وغير الدينية، التى تتحصن وراء شعارات الحفاظ على "الخصوصية الثقافية العربية والإسلامية" من أجل مقاومة تحديات الحداثة والديمقراطية والانفتاح والشفافية.

ولعل المطلوب من المثقفين العرب فى هذه المرحلة هو إعادة صياغة قيمية لمضامين الثقافة العربية فى ظل العولمة. والواقع أن المطلوب هو تصحيح الميل والتوجه، حيثما وجد، الذى يصف الثقافة العربية فى ظل العولمة، كما لو أنها ضحية عاجزة أو سهلة، أو مجردة من العناصر الدفاعية، فى حين أن الواقع يشير إلى أن ثقافتنا

العربية ربما تكون عنصر القوة الذاتية العربية الرئيسى فى عصرنا هذا. ولذلك فإن من الأهمية البالغة أن نولى عناية قصوى لتجديد مضامينها، وإعادة تأهيلها فى مواجهة تحديات العولمة.

وفى هذا الإطار قد تمثل الأفكار والأطروحات التالية بعض مستلزمات التجديد وإعادة التأهيل:

١) تأصيل الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والمواطنة، واحترام التنوع الثقافى والإثنى فى العالم العربى باعتبارها قيماً وأسساً رئيسية للثقافة الوطنية العربية.

إن النضال من أجل هذه القيم استغرق عقوداً طويلة من جانب بعض الحركات السياسية وجماعات الضغط والجمعيات الأهلية، لكنها لم تتغلغل بعد لتصبح قيماً سائدة أو معتبرة فى الثقافة العربية. فهى بالأحرى قيم جماعات وشرائح اجتماعية، وليست قيماً عليا تعلى شأنها الثقافة السائدة حتى الآن.

لقد دلت التجارب الديمقراطية المحدودة التى شهدها العالم العربى أن تعثر وإخفاق ومراوحة هذه التجارب، حتى ارتدادها إلى الخلف، لا يعود فقط إلى سلوك المؤسسات الحاكمة، وإنما إلى نخبوية القاعدة الاجتماعية لعملية التحول الديمقراطى وحقوق الإنسان، وعدم تغلغل هذه الأخيرة فى ثقافة "رجل الشارع".

لقد آن الآوان لوضع سياسات تنمية ثقافية، وبلورة استراتيچيات تربوية من أجل إغناء ثقافة المجتمعات العربية بقيم الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان واحترام التعددية الثقافية السياسية والإثنية والدينية من خلال جهود منظمة على صعيد الجامعات والأطر والروابط الثقافية والمهنية ومنظمات المجتمع المدنى، وإبرام مواثيق شرف عربية بين جماعات المثقفين.

٢) تجديد وإعادة الاعتبار إلى التكامل العربى ووحدة الهوية العربية من خلال تعميم الدروس المستفادة من خطأ وخطايا التجارب الوحدوية السابقة. إن المطلوب هو «تكامل إغناء» وليس «تكامل إلغاء» الخصوصيات والثقافات الفرعية وتجاهل وإنكار حقيقة تعددية التيارات الفكرية والثقافية. فقد آن الآوان لإعادة النظر للهويات

والثقافات الفرعية الداخلية، التى طالما نظر إليها كآليات تفكيك وتفتيت للوحدة الوطنية أو الرابطة القومية.

٣) إن تعزيز الطابع الديمقراطى العقلانى للثقافة العربية يمر بالثقافات الوطنية القطرية، وليس بالقفز عليها، وذلك بالنظر إليها كروافد لثقافة وهوية ثقافية عربية أشمل. ولعل الوقت قد حان لتجاوز مرحلة المبالغة فى إبراز الهويات المحلية (القطرية)، التى استدعتها مرحلة بناء الدولة القطرية، أو دواعى الصراع مع الجوار، أو محاولة إثبات الذات الوطنية، نحو مرحلة جديدة تأخذ فيها هذه الهويات القطرية أو الخصوصيات المحلية مكانها الطبيعى والصحى باعتبارها أجزاء من هوية قومية أشمل وأوسع تتعدى الحدود والتقسيمات الجغرافية. وبكلمات أخرى، فإن الثقافة العربية يجب أن تنظر إلى بنيتها الذاتية كوعاء أوسع يصهر الثقافات الفرعية (القطرية) ضمن وحدة عضوية جديدة.

٤) إن مصائر الثقافة العربية لا يمكن أن تنفصل عن وضعية المثقف العربى. فالمثقف العربى بات مطالباً بإعادة الاعتبار إلى نفسه من خلال تحريرها مما لحق بمكانته ودوره من امتهان، جراء اندماج قطاعات كبيرة من المثقفين فى بنى السلطات الحاكمة والحركات الشمولية. وعليه أن يعزز مصداقيته من خلال تعميق استقلاليته الفكرية عن المؤسسات الرسمية، واتخاذ مواقف أكثر جرأة فى مواجهة انتهاكات السلطات للحقوق والحريات الأساسية للمواطنين، وعدم الانجرار وراء مواقف تبرر أو تزين السياسات السائدة.

إن استقلالية وتعددية موقف المثقف العربى وحريته الفكرية والسياسية، شروط أساسية لإعادة الاعتبار للثقافة العربية بصفتها حاملة لواء النهضة والتحديث والتنوير.

٥) التفاعل مع الأجندات العالمية التى يمكن أن تثرى ثقافتنا العربية بمضامين إنسانية وتؤهلها للشراكة فى المسئولية عن مصائر عالمنا، وفى المقدمة منها: قضايا البيئة وحقوق الإنسان، وتحسين فرص مشاركة المرأة والجماعات المهمشة سياسياً، والتنمية البشرية المستدامة. وهذا يستدعى الإسهام الفعال فى نشاطات وبرامج المنظمات الدولية، ولا سيما منظمات الأمم المتحدة، وإشراك منظمات المجتمع المدنى

العربية إلى جانب الدولة ومؤسساتها الثقافية فى تحقيق الانفتاح الثقافى، وتكريس الشفافية فى العلاقات الثقافية الداخلية والإقليمية والدولية. وربما الأولى من ذلك إعادة الاعتبار للمنظمات العربية الإقليمية، وتفعيل حضورها فى الساحتين العربية والدولية.

٦) اعتماد سياسات مبادرةٍ (إن لم نقل هجومية) مستفيدين من ثورة الاتصال الحالية لشغل مكاننا فى أوعية هذه الثورة المتزايدة، مثل الإنترنت والفضائيات وغيرها.

وفى هذا الإطار يجب أن تجند الثقافة العربية أفضل قواها لخلخلة الأسوار واختراقها من أجل احتلال مكان أفضل على المسرح الدولى، وليس لدينا سلاح أفضل من الثقافة لاستعادة احترامنا لأنفسنا واحترام الآخرين لنا، وذلك بأن نقدم أنفسنا كمنتجين وليس فقط مستهلكين لمخرجات وسائل الاتصال والإعلام.

إن هذا يتطلب بالدرجة الأولى مجاراة العالم فى استعمال شبكات الإنترنت بالتعريف بأنفسنا وبإنتاجنا الثقافى: الأدبى، والعلمى، والفنى. ويجب ألا تكون هناك أية قيود فى وضع كل ما لدينا (أو ما نستطيع من إنتاج) على شبكات الإنترنت، ومجاناً، وإتاحة الفرصة للعالم للتعرف علينا بدون حواجز أو قيود، وبكل شفافية ممكنة. وبعد أن يتعرف المجتمع الدولى علينا، من خلال الملايين الذين يستعملون شبكات الإنترنت، وبعد أن نصبح شركاء للآخرين فى إنتاج المعلومات والمنتجات الثقافية، يمكن أن نفكر بآليات تثمير هذه المنتجات وتسويقها وفق منطق أو قوانين السوق.

كذلك لابد من التوجه نحو بناء فضائيات عربية ناطقة باللغات العالمية الرئيسية، تقوم إلى جانب شبكات الإنترنت بالتعريف بالعالم العربى وثقافته وقيمه ومواقفه من القضايا الدولية.

خاتمة:

– إن الثقافة العربية يمكن، فى غياب تحقيق هدف "الدولة– الأمة"، أن تكون أداة إعادة اكتشاف العرب لهويتهم الواحدة. ولكى تستطيع أن تلعب هذا الدور، يجب

أن تجيب عن حاجاتهم الأساسية، وأن تعترف بحقوقهم في المواطنة والتكافؤ والمساواة، وفي التعبير عن هوياتهم الثقافية وتعدديتها الواقعية سياسياً وثقافياً ودينياً وإثنياً.

– إن قيام تكتل عربي يضم الكيانات العربية، وليس بالضرورة قيام وحدة قومية شاملة وفورية من خلال صيغة "الدولة– الأمة"، هذا التكتل العربي الذي يجمع ما بين السيادات والهويات القطرية، وتتعايش داخله الهويات الثقافية الفرعية المحلية، وتحترم من خلاله حقوق الإنسان والمواطنة، قد يكون المدخل المناسب للوحدة القومية. وهذا يلقي مسئولية خاصة على عاتق الثقافة العربية لتطوير بنيتها الداخلية ومقرطتها لكي تصبح، مع مرور الوقت، أداة تنوير وإدماج للمجتمعات العربية، والإطار الناظم لثقافات المجتمعات العربية ذات السيادات الوطنية.

– إن إجابة الثقافة العربية على تحدياتها الداخلية المشار إليها آنفاً، هي أفضل طريق أمامها من أجل الحفاظ على حقها في الاختلاف في إطار العولمة الجارية، ومن أجل تأهيلها لإدارة هذا الاختلاف وحماية خصوصيتها وهويتها القومية، في ظل نظام دولي ديمقراطي تعددي منشود، يحترم وجود ثقافات وحضارات متجاورة متعددة ومتعايشة.

قد تبدو هذه المقترحات على عموميتها وانتقائيتها عناصر لحركة نهوض قومي ذات طابع سياسي، لكن قناعتي أن الثقافة العربية لا تستطيع أن تنفصل في هذه المرحلة بالذات عن دورها كرافعة من روافع النهوض القومي الحضاري، كما أنها لا تستطيع أن تبقى في إطار مفهوم الثقافة العمومي، وإنما يجب أن يندمج في مجراها مختلف منتجي المعرفة والعلوم والثقافة والإعلام، وتحرير هذه المجالات من اعتبارها معارف خاصة (أو متخصصة) والتعامل معها على أنها عناصر تغذية وتجديد للثقافة العربية بمفهومها الواسع.

أزمة الهوية... أزمة المواطنة

سيد البحراوى

يبدو لى أن سؤالاً بديهياً، طالما نسيناه من شدة بداهته، أصبح ضرورياً أن يستعاد وأن يطرح من جديد، ألا وهو: هل يستطيع كائن ما أن يعيش بدون هوية؟

إعادة طرح هذا السؤال "البديهى" تبدو لى ضرورية للاحتجاج على بعض كتابنا الذين يحاولون استبعاد البحث فى منطقة «الهوية» باعتبار أن هذا البحث مرضى فى ظل توجه "العالم" إلى الاندماج "الكوكبى" ليكون قرية واحدة صغيرة لا حدود فيها ولا تمايزات. وهم يستندون فى هذا العالم إلى مقولة صحيحة تاريخياً، وهى أن الجماعات لا تلجأ إلى البحث عن هويتها إلا وكانت فى حالة أزمة حادة، لا تستطيع مواجهتها، فتضطر إلى البحث عن جذورها، لتستند إليها، فتهرب إلى الماضى من الحاضر، وتغيب عن المستقبل.

ورغم اختلافنا مع حصر «الهوية» فى «الجذور»، وهو ما سنعود إليه فيما بعد، فإننا نتفق مع المقولة، غير أننا لا نسلم بالدوافع إلى استخدامها هنا. لأن هذه الدوافع تنظر إلى "الكوكبة" وإلى موقعنا منها، نظرة خاطئة من وجهة نظرنا. فالكوكبة الحالية، ليست إلا امتداداً حاداً للاستعمار الجديد، وليست إلا هيمنة للرأسمالية الأوروبية والأمريكية، على بقية دول العالم. ولهذا فهى تسعى إلى القضاء على غيرها من الهويات الثقافية والقومية والحضارية. وهذا الوصف يقودنا إلى عدم التسليم بهذه «الكوكبة»، بل ورفضها وفضحها والمناداة- بدلاً من ذلك- بعالمية حقيقية مغايرة، تستفيد من التقدم التكنولوچى الهائل، لصنع عالم واحد كبير، لا يقوم على الهيمنة، وإنما على حوار حقيقى بين أنداد متمايزين فى هويتهم، ليصبح هذا العالم أكثر ثراء وغنى وخصوبة من عالم تسوده هوية السوق الرأسمالية.

وفى سبيل تحقيق هذا الهدف يصبح علينا ألا نهرب من البحث فى قضية هويتنا، بل نوغل فى فهم أزمة الهوية - وهى أزمة حقيقية - وجذورها؛ لنعرف بالضبط ما الذى يهددها، ولنكون قادرين على جعلها هوية حقيقية متماسكة متطورة، قادرة على الدخول إلى العالمية من منطلق الندية والتمايز، والقدرة على الإضافة والحوار.

وما أحاوله هنا هو السعى للإمساك بالتجليات الأساسية لهذه الأزمة، مع محاولة الوصول إلى بعض جذورها التى تبدو لى عميقة، ربما يمكن- بعد ذلك- إعادة طرح مشكلتنا من منظور جديد.

وأبدأ بالإجابة البديهية على السؤال البديهى. بالطبع لا يمكن لكائن أن يحيا دون هوية. ومصطلح "الكائن" هنا ينطبق على كل كائن مما نسميه حياً أو حتى الجمادات، فالجمادات حيلتها، أو لنقل وجودها وصيرورتها فى العالم، ولكى يبقى الجماد موجوداً فى العالم، لابد له من هوية تميزه وتجعل له كياناً خاصاً.

وهذا هو معنى القول بأن «هوية مركب كيميائى تتحدد بالعناصر الأولية المكونة له، وبالعلاقات الأساسية التى تقوم بين هذه العناصر، وبالبنية التنظيمية الخاصة بالمركب، وبالاستناد إلى بعض خصائصه الأساسية مثل الرائحة والطعم.. إلخ، وانطلاقاً مما يطرأ على ذلك المركب من تغيرات، وذلك عندما يوجد فى وضعية أو وسط مباين لوسطه الطبيعى»[١].

من هذا التعريف المبسط يتضح أن الهوية، هى عناصر التركيب فى علاقاتها (أى بنيتها) الداخلية التى تعطى للكائن خصائصه الأساسية، والتى تتصل بالوسط الخارجى طبيعياً كان أو غير طبيعى. ومنه يتضح أيضاً أن هذه الهوية ليست كياناً ثابتاً ومطلقاً، وإنما هو متغير. وإذا كان النص السابق يحصر التغير فى حالة اتصال المركب بوسط مباين لوسطه الطبيعى، فإننا نستطيع أن نوسع عوامل التغير فى إمكانيات التغير الداخلى أيضاً، وذلك إذا اختلفت العلاقات بين العناصر أو النسب بينها. والمثال الواضح هنا هو العناصر المكونة لكل من الماء والثلج والغاز، حيث يؤدى تغيير درجة الحرارة إلى تغيير النسب وبعض خصائص العناصر، رغم كونها هى ذاتها. وهذا المثال نفسه يوضح أن هناك حدوداً للتغير؛ إذ لا ينبغى له أن يقضى على

أساسيات تكوين المركب، وخصائصه، وإذا فعل فقَدَ هذا المركب هويته، ووجوده، وصار كياناً آخر، ذا هوية أخرى.

ومع بساطة المركب الكيميائى، فإن تعريف هويته يصلح تعريفاً لكل هوية، بما فيها هوية الإنسان، فرداً كان أو جماعة، بالطبع مع مراعاة الاختلافات الضخمة من حيث التركيب والخصائص معاً.

والتركيز هنا ينبغى أن يقوم على فارق الوعى بين الإنسان والجماد، وهو فارق جوهرى؛ إذ يتضمن التاريخ، الخبرة، والقدرة الإبداعية، وهى جميعاً عناصر تسهم فى جعل الإنسان قادراً على الإسهام فى تحديد هويته وتغييرها، لا يأخذها كمسلمة مسبقة مثل الجماد. من هنا فإن عناصر الهوية الإنسانية، فردية كانت أو جماعية، لا تنحصر فى العناصر المادية وحدها بل تتعداها إلى مجموعة أخرى من العناصر، نجد أنفسنا مضطرين إلى رصدها بقدر من التفصيل لأنها سوف تساعدنا فى فهم أزمتنا، فيما بعد.

أولاً: العناصر المادية واليفزيائية وتشتمل على: الحيازات، القدرات (الاقتصادية، العقلية) التنظيمات المادية، الانتماءات الفيزيائية والسمات المورفولوچية.

ثانياً: العناصر التاريخية وتتضمن الأصول التاريخية (مثل الأسلاف، الولادة، الاسم، المبدعين، الاتحاد، القرابة، الخرافات الخاصة بالتكوين....إلخ)، الأحداث التاريخية المهمة، الآثار التاريخية (العقائد والعادات والتقاليد... إلخ).

ثالثاً: العناصر الثقافية والنفسية، وتتضمن النظام الثقافى، مثل: العقائد والأديان والرموز الثقافية والأيديولوچيا ونظام القيم الثقافية، وأشكال التعبير الأدبى والفنى، ثم العناصر العقلية (مثل النظرة إلى العالم، نقاط التقاطع الثقافية، الاتجاهات والمعايير الجمعية... إلخ) ثم النظام المعرفى ويتضمن السمات النفسية الخاصة، اتجاهات نظام القيم.

رابعاً: العناصر النفسية الاجتماعية، وتتضمن الأسس الاجتماعية (مثل الاسم والسن والجنس والمهنة والسلطة والدور الاجتماعى والأنشطة والانتماءات ثم القدرات الخاصة بالمستقبل، مثل القدرة والإمكانات، والإثارة الاستراتيچية والتكيف ونمط السلوك)(٢).

إن هذه العناصر وغيرها هى عناصر ضرورية لتكوين هوية الفرد أو الجماعة. وربما أبالغ فأقول: إن الوعى بوجود هذه العناصر أو غيابها، كلها أو بعضها، شرط جوهرى لوجود هذا الفرد أو هذه الجماعة. وإذا كان صعباً على الفرد وحده أن يعى كافة هذه العناصر، حيث إنه يمتلكها ويعيشها على نحو تلقائى، فإن الوعى شرط لهوية الجماعة، التى تمتلك من التراث والخبرة والأدوات العلمية، وخاصة فى العصر الحديث، ما يمكنها من الوعى بعناصر هويتها، وتوصيل هذا الوعى لأفراد الجماعة، وتحفيزهم على تنميتها باستمرار إلى الأفضل.

ولعله من الضرورى هنا الإشارة إلى خلاف علماء النفس بشأن الصلة بين هوية الفرد وهوية الجماعة. إذ يعتقد "إريكسون" أن فرويد قد أهمل فى إطار نظريته حول الأنا أهمية العوامل الاجتماعية، لأنه إذا كان للهوية وجه سيكولوچى داخلى، فإنه لمن المؤكد بأن هناك وجهاً آخر هو اجتماعى خارجى بالضرورة. «ومن هنا فمن المؤكد، وفى كافة مستويات الحياة، أن كلاً من الهويتين، الفردية والاجتماعية، ينمو فى إطار وحدة متكاملة وتساوق منظم»(٣).

ويبدو لى هذا الفهم المناقض لفهم فرويد، قاصراً هو الآخر، لأنه فى النهاية يفصل بين هوية الفرد وهوية الجماعة، وإن كان يلح على ضرورة تكاملهما وتساوقهما. ولا شك أن هوية الفرد لابد فى النهاية أن تكون متمايزة فى إطار الجماعة، وإلا فقدت كونها هوية خاصة، غير أن تشكيل هذه الهوية الفردية، بتميزها، ليس- من وجهة نظرى- سوى عملية اجتماعية تقوم فيها الجماعة بالدور الرئيسى، دون إنكار بالطبع للعوامل الشخصية المتعلقة بالجوانب الإبداعية الخارقة، وإن كانت هذه نفسها، يمكن للجماعة أن تساهم فى تنميتها أو القضاء عليها أو تحويلها إلى طاقة هدم وتدمير.

من هذا المنطلق، الذى يبدو لى بديهياً فى الأساس، سأحاول النظر فى حالة هويتنا الراهنة، فى المجتمع المصرى، باعتباره جماعة مكونة من مجموعة من الأفراد، ينبغى أن يكون لكل منهم هويته الخاصة، التى تساهم- فى النهاية- فى تكوين هوية جماعية هى هوية المصريين. وهنا لابد أن أتوقف لأقدم تفرقة أساسية، لا يمكننا أن نسير دون إقرارها، وهى مسألة الانقسام الطبقى فى المجتمع المصرى، الذى دار

ويدور حوله خلاف كبير بين علماء ومفكرين من مختلف الاتجاهات والتخصصات. ودون خوض فى هذا الخلاف، أرى أن مصرية المصريين جميعاً لا تتناقض- أو هكذا ينبغى أن يكون- مع اختلاف الطبقات الاجتماعية ذات الهويات المختلفة والمتمايزة، طالما أن هذا التمايز لا يصل إلى حد القضاء على العناصر الأساسية المشتركة بين جميع المصريين.

ودون دخول- كذلك- فى التصنيفات الطبقية إلى عمال وفلاحين وبرجوازية بفئاتها المختلفة... إلخ، أحب أن أقتصر هنا على تميز وحيد، بين ما أسميه الطبقات الشعبية الفقيرة والتى ينتمى إليها الفلاحون الفقراء والعمال والموظفون الفقراء، بالإضافة طبعاً إلى ملايين العاطلين عن العمل، وبين الفئات الطبقية المسيطرة مالياً وفكرياً وسياسياً، أياً كان انتماؤهم الطبقى الدقيق، حتى وإن كانوا من أبناء الطبقات الشعبية ولكنهم انسلخوا عنها وانضموا إلى الفئات الطبقية المسيطرة، وأخص هنا بالذكر المثقفين بالمعنى الواسع، سواء كانوا فى السلطة أو المعارضة. حرصت على هذا التمييز، لأننى أتصور أن هناك خلافاً واضحاً فى أزمة الهوية بين كل من الطبقتين، ربما كان هو نفسه هو السبب الرئيسى فى الأزمة العامة لهويتنا جميعاً.

تشير وقائع التاريخ المصرى منذ القدم إلى أن الطبقات الشعبية الفقيرة (الزراع والصناع) كانت تصنع الحياة المادية والمعنوية بدأب وفى صمت، لا تخرج عنه إلا فى القليل النادر، حيث تتعذر استمرارية الحياة، أو يتعرض الوجود نفسه للخطر. أما الفئات المسيطرة من الكهنة إلى رجال الدين ومن الموظفين الماليين والإداريين، فقد كانوا دائماً الوسيط بين الحاكم الأعلى وبين هذه الطبقات، وكانت هذه الوساطة- غالباً- ما تكون لصالح الحاكم، والذى كان طوال التاريخ، منذ نهاية الدولة المصرية القديمة، حاكماً أجنبياً، إلا فى حالات استثنائية.

من هذا الرصد يمكن أن نستنتج أن وعاء الهوية المصرية الحقيقى كان فى الطبقات الشعبية التى أنتجت- عبر إنتاجها المادى- بِنْيَةً ذهنية قادرة على تأسيس عناصر الهوية والحفاظ عليها، بل والحرص على إغنائها وتطويرها - طوال الوقت - بالعناصر الجديدة من الإبداعات، سواء الخاصة أو الأجنبية، بشرط ألا تطغى هذه العناصر الجديدة على أسس البنية الذهنية، بنيّة الاستيعاب، أى على أسس الهوية. ولا

شك أن الفئات المسيطرة قد ساهمت طوال الوقت فى نقل الخبرات الجديدة، وخاصة الأجنبية عبر الثقافة، والإعلام والترجمة... إلخ. غير أنها، أى هذه الفئات، لم تكن تملك أبداً ذلك الوضوح فى الانتماء إلى البنية الذهنية المصرية بحكم وضعها المتذبذب إزاء الحكم الأجنبى، مما يؤدى إلى إمكانية القول بأن هذه الفئات قد عانت دائماً نوعاً من "التباس الهوية".

وهذا المصطلح يبدو لى مفتاحاً أساسياً لفهم أزمة الهوية فى مجتمعنا الحديث، وخاصة مع طبقتنا الوسطى (المهيمنة) الحديثة، لأن هذا "الالتباس" قد تبلور وزاد بوضوح مع نشأة هذه الطبقة الحديثة، تحت ظل الهيمنة الأجنبية، وبفعل التبعية الذهنية (التى جاءت نتيجة انقطاعها عن التطور التاريخى الطبيعى، وعن بقية طبقات المجتمع) التى قادت هذه الطبقة عبر تطورها فكراً وسلوكاً وإنتاجاً.

لقد نجحت هذه الطبقة تحت هيمنة الفكر والمصالح الاستعمارية الحديثة، فى إدخال مصر فى السوق الرأسمالية العالمية، منذ فترة مبكرة، غير أن هذا الإدخال لم يكن من باب الندية والمنافسة، لأن هذا الباب قد أغلق بعنف فى وجه إمبراطورية "محمد على"، وإنما من باب التبعية والتسليم بحق الآخر فى فرض نمط من التطور، استُقر على تسميته فيما بعد بالتطور المفروض من الخارج، أو "التطور التابع". وفى مثل هذا النمط الإنتاجى- وإذا جازت تسميته كذلك، وقد سبق "لمهدى عامل" أن أسماه نمط الإنتاج "الكولونيالى"- فرضت على الطبقات الشعبية وسائل إنتاج جديدة، وكذلك علاقات إنتاج مختلفة متصارعة مع ما عرفته هذه الطبقات من خبرات وتقنيات ووسائل إنتاج، وصلات مع الأرض والحيوان والميتافيزيقا. ومع ذلك فقد نجحت هذه الطبقات- وحتى الآن- فى الإفادة من إيجابية هذه الخبرات والتقنيات الجديدة، وصمدت كثيراً فى وجه علاقات الإنتاج الظالمة، وهبّت أحياناً حينما كان هذا الظلم يصل إلى قمة من قممه المتعددة.

ومن وجهة نظرى، ظلت هذه الطبقات الشعبية قادرة على الإمساك، كما كانت دائماً، بعناصر ثابتة للهوية لا ترى ضرورة للتساؤل بشأنها، فهى تعيش بنيتها الذهنية الممتدة من مصر القديمة إلى المسيحية المصرية إلى الإسلام المصرى، عبر القدرة على التحويل والتبديل والإدماج، لإزالة التناقض وفرض التجانس، أو على الأقل لتخفيف

حدة التناقضات، بما يسمح بالتعايش بين تلك العناصر المختلفة، المكونة للهوية الجماعية. كل هذا يتم تلقائياً وبحد أدنى من الوعى المعقلن أو الإعلان (المانيفستو)، كما هو الحال فى كل الهويات الطبيعية.

فى المقابل نجد الفئات الوسطى الحديثة قد تعددت وتضاربت وتصارعت إعلاناتها المتعددة عن الهوية المصرية، وهى تقصد- فى الحقيقة- هويتها هى التى حاولت أن تفرضها على مصر وعلى كل المصريين وسواء كان الإعلان عن الهوية، إسلامياً أو فرعونياً أو متوسطياً، فقد كان دائماً شعارياً لم يدرس الدراسة العلمية الوافية، ومليئاً بالثقوب والتناقضات. والأهم أنه كان دائماً جزئياً معلياً لواحد فقط من مكونات الهوية على حساب بقية المكونات، لأنه كان مدفوعاً بحالة رد الفعل، دفاعاً عن النفس أو تقمصاً لما يراه الآخرون بشأن هويتنا. وأخيراً كان هذا الإعلان، دائماً ماضوياً، يرد الهوية إلى لحظة واحدة ثابتة من لحظات التاريخ السابق، ولم ينطلق من الواقع المعيش، هذا الذى هضمت فيه الطبقات الشعبية، كل تلك اللحظات وتمثلتها، بل وصهرتها فى بوتقة واحدة.

إن إعلانات الهوية المتتابعة هذه، والتى هى الآن متجاورة، ليست إلا نتاجاً للغياب عن واقع المجتمع المصرى وخاصة طبقاته الشعبية، وليست إلا نتاجاً للذهن التابع الذى لا يملك فقط القدرة على الإبداع، وإنما القدرة على المحاكاة (أو حتى السرقة)، أو على رد الفعل الانفعالى المتحمس الذى يزول بزوال الفعل. ومن ثم فإن مثل هذه الإعلانات لا يمكن أن تحقق إنجازاً حقيقياً فى الواقع، بقدر ما تساهم فى مزيد من الالتباس فى الهوية.

ولعل مثالاً واحداً كافٍ لتوضيح ما أقول. وللأسف سيكون مثالاً كثر الحديث حوله سلباً وإيجاباً، ولكن لا بأس، طالما أنه قد أصبح نموذج المثقف الحديث فى مصر، أقصد "طه حسين".

لقد كان "طه حسين" نموذجاً ثقافياً نادراً فى موسوعيته وتعدد مجالات معارفه واختلاف مصادرها. كان واحداً من أفضل دارسى تراثنا القديم، ومن أكثر المطلعين على الثقافة الأوروبية الحديثة وجذورها القديمة، وكان كثير التأمل بما يتيح له الوصول

إلى استبطانات مهمة بشأن نفسه وبشأننا. فى نظر "طه حسين" وبصيرته، ما هويتنا؟ هى شرق أوسطية دون شك، فمنذ بداياته الناضجة مع "ذكرى أبى العلاء" نلاحظ إعجابه الكامل بمنهج الدراسة الأوروبى فى الجامعة المصرية، قبل أن يسافر إلى أوروبا، وحينما عاد منها واصل الطريق، إلى «مستقبل الثقافة فى مصر» الذى يعلن فيه بوضوح هذه الهوية. وحسب الفهم الدقيق لهذه الهوية، فإن الحضارة المصرية القديمة، هى جزء من هذه الهوية المتوسطية. ومع ذلك فإن "طه حسين" حينما أنشأ الجامعة الأهلية، وكلية الآداب. بدأ بقسمين معاً: قسم اللغة العربية واللغات الشرقية، وقسم الدراسات اللاتينية واليونانية القديمة (الكلاسيكية)، دون أن يكون هناك لا آنذاك ولا الآن، قسم لدراسة اللغة والآداب المصرية القديمة (إلا لخدمة الدراسة فى كلية الآثار الآن).

ويمكن أن يرد على هذا بأنها لغة ماتت. وهذا قول غير دقيق.. وحتى لو كان دقيقاً، أليست الكلاسيكية أيضاً لغة ميتة، بل وهى ميتة أكثر من المصرية القديمة التى تحتاج إلى دراسة دقيقة وعميقة لاكتشاف مدى امتدادها عبر عربية أهل مصر، للهجاتها المختلفة.

إن هذا المأزق، الذى لا يمكن اعتبار "طه حسين" كشخص، مسئولاً عنه، بقدر ما هو مسئولية مجمل الطبقة الوسطى بشأن وعيها بهوية وطنها وشعبها، يبقى المأزق الأكبر الذى يهدد هذا الوعى حتى الآن، والذى يصل إلى حد تهديد الوجود كما سبق أن أشرت. فلو أننا نظرنا إلى وضع الطفل المصرى فى نظام التعليم المعاصر الذى هو مناط الأمل فى مستقبل هذا الوطن وحل أزمة هويته، لوجدنا أن هناك، منذ الحضانة، عدة أنماط من التعليم يخضع لها الطفل، بين تعليم دينى وتعليم يسمى «مدنياً»، وبين تعليم يسمى «وطنياً» وتعليم أجنبى. وبداخل كل نمط من هذه الأنماط أنماط فرعية، ففى التعليم الأجنبى، هناك نظم تعليم متعدد اللغات الأوروبية المهيمنة، وفى التعليم الدينى هناك التعليم «الأزهرى» وتعليم الكتاتيب وتعليم دور الخدمات والمساجد التى تهيمن عليها تيارات متعددة من الجماعات الإسلامية...... وهكذا.

فى كل هذه الأنماط التعليمية، لا يتعلم الطفل أبداً لغته الأم وحدها، ففى المدارس الأجنبية يتعلم بجوار العربية لغة أجنبية، فى مخالفة فاضحة لكل نتائج

البحوث النفسية والتربوية التى تمنع تعليم الطفل سوى اللغة الأم حتى سن العاشرة على الأقل وإلا خرج الطفل فى حالة "شيزوفرينيا" على مستوى الهوية[٤].

وفى المدارس العربية، سواء كانت دينية أم «مدنية»، يتعلم الطفل لغة لا صلة لها باللغة فى البيت أو الشارع، تلك العامية المصرية التى هدهد بها وأرضع مع أصواتها لبن أمه (إذا كان لديها اللبن والوقت والحنان الكافى لرضاعته!).

ليس معنى هذا أننى أنادى بتعليم العامية فى المدارس، ولكنى أرى أن هناك علاقة كبيرة بين العربية الفصحى والعامية المصرية، وإن هذه العلاقة تحتاج إلى دراسة علمية معمقة، وأن تدرك قواعدها وقوانينها وتجلياتها وتأثيراتها. وأتصور أن استمرار هذه الثنائية اللغوية هو تكريس واضح لالتباس الهوية لدى الطبقة الوسطى التى لم تنجح فى إزالة هذه الثنائية أبداً، فهى إما أن تدعو إلى الحفاظ على الفصحى ونفى العامية تماماً، أو تدعو على العكس إلى نفى الفصحى، والكتابة بالعامية أو حتى بالحروف اللاتينية. ولم ينتبه علماء هذه الطبقة ومفكروها إلى هذا التواصل التاريخى - الذى أتصوره - بين المصرية القديمة، والعربية، عبر العامية المصرية.

لقد وقفت طويلاً عند هذه المشكلة لأنها مشكلة جوهرية رغم جزئيتها، وكاشفة عن مأزق الهوية الذى تعيشه الطبقة الوسطى المصرية. ولأنتقل منها إلى أن هذا المأزق، بفضل تزايده مع الانفتاح والخصخصة والاندماج فى الكوكبة المعاصرة، قد أصبح أكثر خطراً، لا على هذه الطبقة الوسطى فقط، وإنما على مجمل طبقات المجتمع المصرى. فهذه الطبقة التى تترك لها الحرية الآن بلا ضوابط، وبارتباطها الوثيق بالقوى الأجنبية، وبتزايد إمكانياتها فى الهيمنة عبر التطور التكنولوچى والإعلامى الراهن والمستقبلى، كل هذا يتيح لهذه الطبقة أن تنقل هذا المأزق إلى الطبقات الشعبية.

لقد ظلت الطبقات الشعبية عبر التاريخ بعيدة عن أزمة الهوية، لا لقوتها وتماسكها الداخليين فقط، وإنما أيضاً لأنها كانت بعيدة عن مراكز السلطة والحكم، وما كان يحدث فى العاصمة، كان يبقى تأثيره فيها ولا ينال القرى والنجوع. والآن بات العنصران المذكوران مهددين تهديداً حقيقياً، فتماسك الطبقات الشعبية قد تم تحطيمه

تقريباً! عبر سياسات الإفقار المستمرة والتفتيت الطبقى المتعمد، عبر التهجير إلى الخليج، وتقليص الصناعات الكبرى، وتحويل الزراعة إلى محاصيل غير أساسية... إلخ، وعبر القمع السياسى الواضح لمنع أى سبيل للاحتجاج أو للدفاع عن الحقوق. هذا طبعاً بالإضافة إلى التفتيت الطبقى والاجتماعى الذى هو نتيجة نظام تعليم مثل الذى أشرنا إليه من قبل.

أما البعد عن العاصمة فلم يعد ممكناً بفعل وسائل الإعلام، وخاصة التليفزيون الذى واصل وسيواصل غزوه ولكل بيت فى أقصى نجع من النجوع، حاملاً، ليس فقط غسيل المخ الذى تحمله برامجنا «الوطنية»، وإنما أيضاً إبهار الصورة واللون والسلعة، القادمة من النموذج الإعلامى الاستهلاكى الأوروبى عبر القنوات الأجنبية. بفعل هذه السياسات على المستويات المختلفة، نستطيع أن نلاحظ كثيراً من المظاهر التى تشير بوضوح وحدّة إلى تفاقم أزمة الهوية سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الجماعات، وبالطبع على مستوى الوطن كله، من مختلف فئاته وطبقاته. ليس هنا مجال للإفاضة فى ذكر هذه الظواهر المعروفة والمنتشرة، لأنى أريد أن أصل فى النهاية إلى جذور هذه الأمة.

إن الأزمة -كما قلت- لم تعد التباس هوية الطبقة الوسطى الممتد منذ القدم والمتصاعد منذ بداية العصر الحديث، فقد تعدت الأزمة هذه الطبقة إلى بقية الطبقات. وهذه مسئولية هذه الطبقة الوسطى المهيمنة على مجمل الحياة خلال القرنين الأخيرين. وهذا يعنى أن جذر الأمة نابع من طبيعة هذه الطبقة ومجمل حركتها فى العصر الحديث، هذه الطبقة التى حصرت السلطة- بكافة مستوياتها- فى حدود أبنائها، وحرمت أبناء الطبقات الشعبية من المشاركة فى الشئون العامة لبلادهم، وأقصى ما فعلته هو إغواء بعض أبناء هذه الطبقات واحتواؤهم بداخلها وتحويلهم إلى أبناء جدد يرفدونها، أو خدم لمصالحها. هذا السلوك وهذه الممارسات السياسية، هى ما يمكن أن نسميه حرمان البشر فى مصر من حق المواطنة، حق أن يكون الإنسان مصرياً يتمتع بحقوق المواطن المادية والمعنوية، ويلتزم بواجباته. وهذا الحرمان المتزايد نال دائماً الطبقات الشعبية وتعداها خلال العقدين الأخيرين، إلى بعض فئات الطبقة الوسطى،

بحيث أصبحت المواطنة حكراً على الموالين مباشرة للسلطة، وإن كان هذا الولاء نقيضاً للمواطنة بالمفهوم العميق، فربما كانت هذه السلطة لا تعرف، على المستوى المعرفي أو على المستوى السلوكي معنى المواطنة، بل ربما لا تعرف الفارق العميق بين الإقطاعية والوطن.

الهوامش

١- أليكس ميكشيللي: الهوية. ترجمة د. على وطفة، دار الوسيم، دمشق، ١٩٩٣، ص١٦.

٢- المرجع نفسه ص ص١٩-٢٠.

٣- المرجع نفسه ص ص ١٠٩-١١٠.

٤- فى ندوة عامة بصحيفة "الأهرام"، حكت الدكتورة "كوثر كوجاك" مديرة مركز تطوير المناهج بوزارة التعليم أن شكوى قد جاءتها من والدة أحد تلاميذ الحضانة، لأنها فوجئت بأن الحضانة تعلم ابنها اللغة العربية بجانب اللغة الإنجليزية، وهى لم تدفع ثلاثة آلاف جنيه، لكى يتعلم ابنها اللغة العربية!

ثقافة وطنية أم ثقافة إنسانية؟

أحمد عباس صالح

هذا التساؤل يحمل فى طياته الاعتقاد بأن العالم مقبل على ثقافة إنسانية واحدة بسبب التحولات النوعية فى تكنولوچيا المعلومات، وفى تجاوز حركة الاقتصاد لحدود الدولة القومية، ولنشوء الوعى بوحدة الكوكب وتحوله إلى «قرية كونية صغيرة» - وفقاً لتعبير «مارشال ماكلوهان» الذى نحته فى كتابه الشهير «استكشاف فى نظم الاتصال» منذ سنة ١٩٦٠. فالناس فى كل مكان أصبحت لهم اهتمامات مشتركة مثل أخطار البيئة وثقوب الأوزون، والنيازك الشاردة فى الفضاء الكونى ومتجهة إلى الأرض، أو الأسلحة فائقة الدمار، وغيرها من الظواهر المتعلقة بكوكب الأرض باعتباره "وطن" الجنس البشرى. وبالفعل صارت هناك ثقافة من هذا النوع تنعكس بصفة خاصة من إعلام الدول المتقدمة الذى أصبح موجوداً فى كل بيت تقريباً عن طريق الهوائيات الفضائية، حيث تتدفق المعلومات والإبداعات الفنية وتشكل إلى حد كبير نوعاً من الثقافة العالمية.

وعلى الرغم من إمكانية استقلال العمل الإعلامى والثقافى بشكل عام عن سلطة المصالح الخاصة، إلا أن هذا الإعلام كالفيضان الكاسح من المواقع الغربية المتقدمة، مرادفاً لتوسع هذه المصالح واهتمامها بكل أرجاء الكوكب، ومنطلقاً فى الوقت نفسه من أرضية ثقافية لا يستطيع أحد أن يصفها مطمئناً بالموضوعية وتوخى الحقيقة الخالصة.

والحق أن التاريخ القديم عرف تلك النظرات الشاملة للكوكب فى مراحل متعددة، فقد كان للإمبراطورية الرومانية نظرة كونية شاملة، لكن وفقاً لتطلعات السيادة الرومانية على العالم المعروف حينذاك، وكذلك الأمر فى فترة سيادة

الإمبراطورية الإسلامية، ثم أخيراً سيادة الحضارة الأوروبية على العالم. وعند كل نهوض قومى تدفع التطلعات السيادية إلى رؤية أوسع من الوطن ومن الإقليم، لتشمل الكوكب كله. فعقب الثورة الفرنسية ظهرت فكرة سان سيمون العالمية، ومن تلاميذه جاءت أفكار بناء الممرات المائية لربط القارات ولتسهيل التجارة العالمية، ومنها قناة السويس المصرية ثم قناة بناما، وهو الأمر الذى فكرت فيه العقول العربية إبان سيطرة العرب، وجاء من أجله «ابن الهيثم» عالم البصريات الشهير إلى مصر، حيث كانت له اهتمامات بأساليب معالجات الفيضانات النهرية وحفر القنوات المرورية.

ولكن هذه النظرة السيادية تختلف عن العولمة التى تحدث الآن، فهنا تنفتح الحدود الجغرافية والثقافية ليس بفعل الحرب والسيادة لحضارة ما، بل بسبب تحولات موضوعية فى الاقتصاد العالمى، ونشوء وعى كونى ليس فى المراكز الكبرى فقط بل فى أغلب المواقع المسكونة.

حقاً إن أفكار السيادة لم تزل موجودة، إلا أن حركة رأس المال تجاوزت مفاهيم وثقافة الدولة القومية ليظهر ولاء جديد للمؤسسة الاقتصادية، التى أصبحت فى بعض الحالات أكثر ثراء من الدول وتتوزع شبكاتها فى كل مكان تستطيع الوصول اليه. وهذه الحركة وسعت دائرة الاتصال والتعامل بين الكوادر المختلفة القادمة من ثقافات متباينة ومتعددة، ولكنها تعمل فى مجال واحد ووفق ثقافة محددة، هى ثقافة النظام الرأسمالى الذى يسعى الى الربح وتراكم رأس المال واستخلاص كل ما يستطيع استخلاصه من فائض القيمة، ويسيطر عليها الطابع الاستهلاكى العام الذى أصبح يشمل كل شىء حتى الإبداعات الفنية.

وعلى الرغم من أن الشركات المتجاوزة للقوميات لم تعد تهتم بالدولة القومية وحدودها وقوانينها السيادية، إلا أنها ما زالت فى حاجة إلى «وظيفة» الدولة باعتبارها قوة ضاربة أو مؤثرة عندما يتطلب الأمر ذلك. وتكاد تكون السياسة الدولية الحالية تنحصر فى هذا الدور. وهو الأمر الذى يفسر انكماش دور الدولة داخلياً لصالح حركة رأس المال وتمكينه من التحرك بحرية. وفى هذا الإطار الرأسمالى تتشكل الثقافات المعاصرة، وتنشأ مفاهيم جديدة وسلوكيات مختلفة مما كان عليه الأمر منذ فترة قليلة.

بالقطع هذه ليست ثقافة إنسانية بالمعنى الذى يرد على الذهن. ولعله لهذا السبب نشأت حركة مقاومة لتأكيد هوية الشعوب، وقامت مراجعات كثيرة فى أكثر من موقع، للتراث والأصول، واستكشاف ملامح الثقافة الوطنية والتمسك بها، أو التمترس خلفها أحياناً.

وكما أن ثورة المعلومات والقفزات الكبرى لتكنولوچيا الاتصال ظهرت بسبب ظروف موضوعية، فإن حركة البحث العلمى هى الأخرى، حتى من داخل الدول الكبرى، لم تخضع بشكل كامل لمخططات الجهات النافذة والمدبرة لنشاط السوق وسياساته والرغبة فى التحكم فيه، ولهذا بدأت الكثير من الدراسات الاجتماعية تكشف عن أخطار انطلاقة الاقتصاد الرأسمالى واندفاعاته غير المدروسة، وما ينشأ عن ذلك من مفاهيم ثقافية وسلوكية، مازالت الشركات العابرة للقارات تستخدمها فى الانتشار والتوسع، وتلعب دوراً كبيراً فى رسم سياستها الدولية.

ولأن حركة العولمة تتوسع على حساب الدولة الوطنية أو القومية، فقد خلقت نوعاً من التناقض بين الاتجاه الكونى فى الاقتصاد والاتصال، وبين رغبة الدولة فى البقاء وقيامها بالدور السيادى التقليدى. ولعله لهذا السبب يقوم الصراع بين منظمة الأمم المتحدة وبين الدولة القومية، وخاصة الولايات المتحدة التى تعتبر القطب الأول والأوحد للعالم حتى الآن. والحرب بين أمريكا والمنظمة واضحة، فالدولة الأمريكية تريد أن تعتبر الأمم المتحدة إحدى أدواتها، بينما المنظمة الدولية، بحكم تكوينها العالمى، تعتقد أنها مفوضة من الدول عامة وبالتالى فهى فوق سلطان الدولة القومية الواحدة. وهكذا تمنع الولايات المتحدة حصتها المالية عن المنظمة وتمارس عليها ضغوطاً قوية، وكانت معركة اختيار الأمين العام واضحة فى إظهار رغبة الدولة الأمريكية فى أن يكون الأمين العام الجديد قابلاً لتفهم الأزمة الأمريكية، والانصياع لها.

والواقع أن الأمم المتحدة لم تكن أضعف مما هى عليه الآن فى أى وقت مضى، إذ كانت أثناء الحرب الباردة الحكم الذى يلجأ إليه القطبان الكبيران كبديل للصدام العسكرى، ووسيلة لاستقطاب الرأى العام العالمى. أما اليوم، وهى لا تملك مالاً إلا من خلال الدول القومية، وبصفة خاصة الولايات المتحدة صاحبة أكبر حصة مالية، ولا

تملك قوة عسكرية نافذة إلا من خلال الدول القومية، وفى مقدمتها الولايات المتحدة ذاتها صاحبة أكبر قوة ضاربة فى العالم، فهى ليست أكثر من إطار يوضع فى داخله الموضوع الذى تريده القوى الدولية النافذة. ولكن هذا الوضع مخالف للمسار التاريخى الحالى وينبئ بتغييرات جوهرية لن تتحقق بسهولة بسبب تلك المتناقضات.

ولا يبدو فى الأفق بعد أى ملمح للمستقبل القريب، فتدفق رأس المال فى كل اتجاه، وقانونه ودافعه الأوحد هو الربح، مازال فى حاجة إلى القومية، ومازال مستريباً من منظمة دولية تتداخل فيها الأصوات، وتتحكم فى توجهاتها ثقافات مختلفة قادمة من العالم الثالث وأشباهه، وبالتالى فهو فى حاجة إلى الإبقاء على النظام القائم الذى تنفرد فيه الدول الخمس الكبرى بحق الاعتراض، وتقود عن طريقه سياسات العالم.

ومن الطبيعى فى ظروف سياسية كهذه أن تقوم المؤسسات الكبرى صاحبة المصالح بضغوط ثقافية هنا أو هناك، وتحاول أن تخلق نموذجاً ثقافياً خاصاً، وأن تفرضه على العالم. ومن هنا فمن الممكن القول بأن هناك حرباً ثقافية بين النماذج المختلفة، ونحن نرى هذا بصفة خاصة فى فرنسا، إذ أصبحت الفرانكوفونية نموذجاً دولياً يقاتل من أجل بقائه ضد توسع النموذج الأنجلوفونى الذى ينتشر فى كل اتجاه ومن خلال مختلف مجالات الثقافة.

ومثل هذه المشكلة نجدها فى النماذج الثقافية الأخرى مثل اليابان بصفة خاصة ثم الصين وغيرهما من الدول الآسيوية الكبرى. وهنا سوف نرى اللغة إلى جانب الدين بصفة خاصة، والذى صار يلعب دوراً رئيسياً، ويبدو أن هذا الدور يتزايد باعتباره عنصراً مميزاً تلجأ إليه النماذج الثقافية للحفاظ على هويتها وملامحها المميزة، حتى فى قلب المجتمعات التى تعتبر علمانية فى توجهها العام.

على أن حرب الثقافات هذه تقتضى الانفتاح على الثقافات الأخرى حتى يستطاع التمكن من مواجهتها واحتوائها، ولهذا تنفتح القنوات المختلفة لاستقبال سائر الثقافات، خاصة تلك التى تستند إلى عناصر مميزة ولها تأثير قوى مثل الثقافة العربية وأصلها الإسلامى، ومثل الثقافة اليابانية والصينية، فضلاً عن الثقافة الإسلامية بوجه عام التى أنتجت نماذج ثقافية متعددة فى دول كبرى فى جنوب شرق آسيا ووسطها.

ومن هنا فإن تدفق الثقافة فى اتجاه واحد لم يعد مطلوباً دائماً من جانب الدول الكبرى، وصار من الممكن توسيع هذا الطريق وتحويله إلى طريق ذى اتجاهين. وهو ما يشهد عليه اتساع الترجمة من اللغات الأخرى إلى اللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات الأوروبية، إلى جانب المشاركات المختلفة فى المجال الثقافى، ومحاولات تنظيف العلاقات الثقافية القديمة من شوائبها السابقة، لإقامة روابط ثقافية أكثر صحة وأكثر حيوية، وهو ما تجلى فى الإنجازات الثقافية المشتركة بين فرنسا ومصر بمناسبة مرور مائتى عام على الاحتكاك الفرنسى المصرى، منذ حملة نابليون فى أواخر القرن الثامن عشر.

الثقافة الوطنية تزداد عمقاً:

وعلى الرغم من هيمنة الثقافة الغربية عالمياً، إلا أن النموذج الذى أنتجته فى هذا الموقع أو ذاك صار عرضة للنقد والمراجعة. ولا شك أنه من حسنات الثقافة الغربية قدرتها على النقد الذاتى والمراجعة ومحاولة التصحيح، وهذه سمة أساسية ملحوظة فى تاريخ تطور هذه الثقافة. ومثل هذه المواقف النقدية يتم تداولها على نطاق واسع بسبب ثورة الاتصال. على أن الثقافات الأخرى بدأت عملية نقد ومراجعة لأساسيات الثقافة الغربية– والبعض قد بلغ حد التطرف والرفض الكامل، والبعض الآخر راح ينظر إلى هذه الثقافة من زوايا موضوعية، حيث استطاعت ثقافات عديدة أن تتخلص من عقد النقص تجاه هذه الثقافة، وقد سبقت اليابان إلى هذا. ولكن هناك أكثر من ثقافة فى العالم لا تعتبر الثقافة الغربية جديرة بالقبول والاتباع بشكل مطلق. وأصبح هناك رأى عام عالمى باحترام وتقبل الثقافات المختلفة، وأن ملامح هذا الكوكب فى أوضاعه الجديدة تتشكل من جماع الثقافات الوطنية، وأنه ينبغى الاعتياد على تقبل ثقافة الآخر واحترامها، وأن هذا الموقف هو المنهج العصرى الذى ساعدت على إيجاده التحولات المختلفة التى تجرى فى العالم.

ويبدو أنه فى المرحلة الحالية تظهر الثقافات الوطنية كنماذج مقابلة للنموذج الغربى، وقد تصير الثقافة الوطنية بمثابة حركة تحرر من أسر الثقافة الواحدة التى راحت تكتسح العالم منذ فترة ليست قصيرة. وإذا كانت هذه المواجهة تنحو نحو

التطرف أحياناً إلا أنها في النهاية ردود فعل طبيعية حتى لا تتلاشى الملامح الذاتية تماماً أمام ذلك التدفق الهائل، والذى لم يكن موضوعياً فى أى وقت من الأوقات. ومن المؤكد أن حدة المواجهة ستخف مع مرور الوقت وتتخلص من الانفعالات العدائية والتحيزات الفكرية.

ومع أن الثقافة هى التى تشكل صورة الشخصية لما يسمى بالأمة، إلا أنها مع ذلك ليست بالضرورة شيئاً ثابتاً لا يتحول، وحتى مع بقاء سمة من السمات الشخصية لعدة قرون فإن تبدل الأحوال يغير فى السمات القائمة ويضيف سمات جديدة. وهكذا تتعرض شخصية الأمم للتغيير والتبديل حسب الظروف الحضارية التى تمر بها.

ولا شك أن المجتمعات البشرية، بحكم كونها تتألف من بشر، تشترك فى السمات مع غيرها من المجتمعات بحكم نوعها الإنسانى. ومن هنا نجد قواسم مشتركة بين جميع المجتمعات، وهذه القواسم تساعد على عمليات التثاقف من أقدم العصور. وبالنسبة للإبداعات الفنية فإنه كلما اتصل العمل الإبداعى بالأصول المشتركة أصبح سهل الاستيعاب من جانب غالبية الثقافات الإنسانية. ولكن مع أن كل المجتمعات البشرية تشترك فى هذه السمات العامة إلا أنها تختلف فى السمات الخاصة عن غيرها من المجتمعات، كما أنه فى داخل هذه المجتمعات قد تختلف مجموعات عن أخرى فى سمات خاصة، وهكذا تتدرج الخصوصية حتى تصل إلى الفرد الذى، مع كونه جزءاً من المجتمع أو الأمة، ويشترك معها فى السمات العامة، إلا أنه يختلف عن أفرادها الآخرين بسماته الخاصة.

وإذا كان هذا يحدث على مدار التاريخ، وقبل ثورة الاتصالات، فإنه من الطبيعى الآن أن تتسع دائرة الثقافة الإنسانية، دون أن يكون هناك افتئات على الخصوصيات. وفى عالم يتدرب على الاعتراف بالثقافات المختلفة واحترامها، تتفاعل عوامل ثقافية عديدة لتشكل صورة عامة للشخصية الإنسانية.

ردود الفعل العشوائية:

على أنه، منذ بداية المرحلة الاستعمارية، كانت هناك ردود فعل يغلب عليها الطابع العشوائى. وكان الاحتكاك المباشر بالفرنسيين أيام الحملة الفرنسية على

مصر، قد أدى إلى عدة مواقف: الأول الرفض المطلق للغزاة وثقافتهم، والثانى الانبهار بقوتهم وبعلومهم وبالتالى العمل على تقليدهم، ثم ثالثاً محاولة المواءمة بين الثقافة الوطنية والجوانب المقبولة من الثقافة الوافدة.

لكن الحقيقة أن الأمور لم تترك على حريتها فى التفاعل، وكان هناك دائماً نوع من الاحتواء الثقافى تحاوله القوة الغازية. وقد فعل الفرنسيون ذلك فى البلاد التى احتلوها حتى كادت الثقافة الوطنية تتلاشى تماماً، لولا تمسك هذه الأقاليم بالهوية الدينية لتكون درعاً ضد محاولة الاحتواء، وهو الأمر السائد الآن فى بعض بلاد المغرب العربى، ويشكل عقبة كبيرة فى مسيرة هذه المجتمعات. ولقد اختلف الوضع فى مصر لأن الغزوة البونابرتية لم تلبث أن هزمت وانسحبت، وصار النموذج الثقافى الفرنسى اختياراً حراً. ولكن ما إن جاء الاحتلال البريطانى إلى مصر حتى بدأت معركة الدفاع عن اللغة العربية، وكان رائدها الزعيم الوطنى «سعد زغلول» وقبل قيادته لثورة ١٩١٩ بوقت طويل. وربما كان الالتجاء إلى اللغة الفرنسية والتحمس لها نوعاً من المقاومة ضد محاولة فرض اللغة الإنجليزية للتعليم فى مصر. ولذلك نشأت حركة أدبية ذات وزن تكتب مباشرة بالفرنسية. وكان للكثير من المثقفين المصريين كتابات بالفرنسية حتى منذ أيام «محمد عبده»، ومن بعده «قاسم أمين» وغيرهما من الذين انفتحوا على اللغة الفرنسية. أما فيما بين الحربين فكان هناك عدد غير قليل من المصريين الذين كوّنوا اتجاهاً أدبياً وفكرياً يدور حول الثقافة الفرنسية. وكانوا أكثر من متأثرين بالحركة السوريالية الفرنسية، اذ كان «جورج حنين» وهو شاعر مصرى يكتب بالفرنسية، أحد مؤسسى الحركة فى الشعر الفرنسى بشكل عام. ولقد تفاعلت هذه الحركة فى الوسط الثقافى المصرى سواء فى الشعر أو القصة أو الرسم، وتركت أثراً واضحاً فى الحركة الأدبية المصرية العربية، وكان هؤلاء يمثلون فى الوقت نفسه اتجاه الاندماج فى الثقافة الغربية باعتبارها طريق التقدم وأداته. ولم يكن «طه حسين» بعيداً عنهم كثيراً؛ إذ كان يرى أن ثقافة مصر ثقافة تنتمى للبحر المتوسط ومرتبطة ارتباطاً تاريخياً بهذه الثقافة وينبغى أن تعود إليها.

والواقع أن مصر الرسمية سارت فى هذا الاتجاه فيما بين الحربين، على الرغم من عثرة هنا أو هناك. ثم امتد الاتجاه إلى قيام ثورة ٢٣ يوليو التى أضافت بعداً

جديداً تغلب فيه الطابع الوطنى وقلل كثيراً من غلواء المنحى الغربى. وفيما بعد صار الاتجاه التغريبى يتهم باليسارية، ثم صار فى النهاية يوصف بالعلمانية التى فسرت على أنها اتجاه معاد للدين. وساد المجال الثقافى التباس عام، بينما اتسعت دائرة التدين كمقاومة لحركة العولمة، خاصة وهى قادمة من المناطق المتقدمة فى الغرب ذات التاريخ سيىء السمعة فى البلاد بسبب دورها الاستعمارى القديم، ثم دورها البارز فى اقتلاع الأرض الفلسطينية من الفلسطينيين وإقامة الدولة الإسرائيلية على الرغم من الإرادة العربية، وبأساليب تتسم بالقهر الذى يتطلب فى التصور السائد إذعاناً عربياً كاملاً.

وتاريخ الاحتكاك بالغرب محفوف بالمصاعب والآلام والتعالى، فضلاً عن النهب والاستنزاف. ومع أن الكثير من المثقفين المصريين لم يجادلوا فى تفوق الغرب من الناحية الحضارية، إلا أن القليل منهم هم الذين قاموا بنقد موضوعى للثقافة الغربية، خاصة فى نظرتها إلى الثقافات الأخرى ومنها الثقافة العربية الإسلامية. وغالباً ما اعتبرت الكتابات الاستشراقية مباحث علمية متقدمة، وأخذت فى الكثير من الأحيان مأخذ التصديق وأثرت تأثيراً كبيراً فى الأبحاث العربية بعد ذلك.

حقاً كانت هناك مواقف رافضة هنا أو هناك، ولكن المناهج الحديثة التى عالج بها المستشرقون الغربيون موضوعاتهم العربية والإسلامية جعلت لها قابلية فى المراكز الثقافية فى مصر والعالم العربى، بما فى ذلك الجامعات. وكانت غربلة هذه الأعمال بشكل صحيح تحتاج إلى وقت وظروف أفضل، وقد حدث هذا بالفعل حين بدأ الباحث العربى الأمريكى «إدوارد سعيد» يدرس الحركات الاستشراقية ويكتشف الجوانب السلبية فيها، ثم يتبع ذلك بدراسة عن الثقافة والإمبريالية، حيث تتبع المفاهيم الأوروبية فى الأعمال الأدبية وبيَّن طابعها الإمبريالى. ومع أن دراسة «سعيد» تعتبر عملاً نقدياً فى إطار الثقافة العربية وتقاليدها، إلا أن أصوله الفلسطينية منحته فرصة أوسع من غيره من الباحثين الغربيين للوصول إلى نتائج غير مسبوقة.

بالطبع ليست كل الدراسات الاستشراقية كانت متأثرة دائماً بالأرضية الثقافية الغربية إلى درجة الانحياز، إذ لا يمكن إنكار جهود علمية خالصة قام بها باحثون

غربيون أفادوا الثقافة العربية ذاتها. وبعيداً عن ردود الفعل الانفعالية التى ترد هذه الثقافة إلى الشيطان الأكبر، فإن الوقت لم يزل مبكراً ليتم تقييم صحيح لها على المستوى العربى العام. ومن الممكن القول بأن فكرة العالمية لدى الكثير من الكتاب والمثقفين العرب، تعنى تقبل أعمالهم ونشرها فى اللغات الأوروبية، وأن الاعتراف الأوروبى بإبداع ما يعنى عالميته أو إنسانيته. وهو موقف قديم لم تتحرر منه الثقافة العربية المعاصرة حتى الآن.

وليس فى الرغبة العالمية من بأس، فهذا أمر طبيعى لدى كل مبدع أيًا كان مكانه على ظهر الكوكب، ولكن بعض الكتابات غير الناضجة وضعت القارئ الأجنبى تحت أبصارها، وراحت تخاطبه بما تظن أنه يتفق مع مزاجه الاستيعابى العام. ومعنى ذلك أن كاتبيها، لكى يكونوا أقرب إلى هذا المزاج، راحوا يؤكدون الأفكار الرائجة فى الثقافة الغربية عن التخلف الشرقى بحكم طبائعه وعقائده الخرافية والاستبدادية، وهم بهذا يظنون أنهم يجتازون بوابة الأدب العالمى، ولكنهم فى الحقيقة لم يفعلوا أكثر من أنهم تورطوا فى أخطاء ثقافية وفنية بالغة.

والثقافات الوطنية ليست شيئاً جاهزا، من الممكن تعليبه فى صندوق، أو وضعه فى قالب- وهذا أمر شائع على أية حال- سواء من جانب دعاة الحركة الصهيونية ضد العرب وهم موجودون بوفرة فى العالم الغربى، أو من جانب صغار المثقفين فى الغرب الذين يأخذون بعض القوالب الشائعة على أنها الحقيقة بعينها، وينطلقون فى تفكيرهم على أساسها، ويصدرون الكثير من الأحكام بناء عليها بنفس راضية. ولا شك أن بعض الكتاب العرب، وفى تكوينهم الثقافى جانب كبير من الثقافة الغربية السائدة يستدرَجون دون أن يتنبهوا إلى أن رؤيتهم الفكرية ليست نقية تماماً.

والواقع أن الكتابة الفنية والفكرية أيضاً، لا تكون عادة إلا نقدية، فحافز الإبداع دائماً نقدى، والكاتب يطرح رؤيته لاعتقاده أنها مختلفة وأنها أصح من المتواتر من الرؤى، وإلا لم يكن هناك ما يدعو لأن يتجشم مؤونة الكتابة حتى لو كان يسعده بشكل ما أن يخط كلاماً على الورق. ولكن الرؤية الجديدة التى يتقدم بها كاتب الرؤية أو الشاعر أو الفنان إلى مجتمعه شيء مختلف عن عرض العاهات الاجتماعية على جمهور آخر يحتاج الى تأكيد تصوراته عن مجتمع ما ذى عاهات.

وهذا التورط موجود حتى لدى الكتّاب الذين يعيشون فى قلب العالم الغربى، حيث يفقدون حيادهم واستقلالهم الفكرى، وتغريهم الاستجابة لما يظنون أنه المزاج العام لقرائهم الغربيين، أو لرغبة كامنة بالانخلاع من الثقافة التى تربوا فى أحضانها.

والقارئ مشارك فى العمل الفنى بدرجة كبيرة جداً، وما من عمل قام به كاتب أو فنان إلا ودور القارئ فى تشكيله واضح الظهور. وحينما يضع الكاتب القارئ الإنجليزى أو الفرنسى أمام عينه ويشرع فى مخاطبته بشكل مباشر، يكون قد حدد طريقة وأسلوب المخاطبة وحبس نفسه فى إطارها. ومع ذلك فليس من المستحيل على الكاتب أو الفنان أن يتجاوز هذا كله إلى قارئ مثالى كونى أو إنسانى، يخلقه خلقاً ويشرع فى مخاطبته. فهذا القارئ، ومع كل التحفظات، موجود وكان موجوداً دائماً حتى فى العصور القديمة، وقبل ثورة الاتصال بعدة قرون.

الثقافة الإنسانية:

لقد استعملت فى هذه الورقة الثقافة الإنسانية بمعنى العالمية، وكانت هذه الأخيرة ترجع إلى ما يسود فى العالم العربى باعتبار مخاطبته الواسعة للعالم كله، وباعتبار تأثيره فى الكثير من مجالات الحياة فى كل ركن من أركان الكرة الأرضية. وليس هذا بعيداً تماماً عن الصواب. ولكن الرؤية الإنسانية مع ذلك تختلف إلى حد ما.

والرؤية الإنسانية، بمعنى شمولها للجنس البشرى، لا يمكن أن تتوافر لإنسان يعايش ثقافة مغلقة. فجميع الرؤى الإنسانية انطلقت من ثقافة منفتحة على العالم، من ثقافة ذات تطلع إلى العالم. وكل ذلك مرتبط بالأوضاع الحضارية، من حيث الاقتصاد والسياسة والفكر. فانتعاش الثقافة اليونانية جاء بعد اتساع الاحتكاك المباشر مع العالم، وبعد خوضهم الناجح معركة «سلاميس» الشهيرة مع الفرس، أما الانتشار الإمبراطورى الذى جاء بعد ذلك على أيدى الإسكندر الأكبر، تلميذ أرسطو المباشر، فليس من السهل تصور حدوثه دون أن تكون فى المجتمع اليونانى إطلالة واسعة على العالم المحيط. وكذلك الشىء نفسه بالنسبة للتوسع الرومانى، وفى إطاره ظهرت الدعوة المسيحية بطابعها الإنسانى العالمى العام. وكذلك الدعوة الإسلامية التى انطلقت من مركز عالمى للتجارة هو مكة المكرمة التى كانت ملتقى للعديد من الثقافات. وعلى الرغم

من كل الاعتراضات التى وجهت إلى التاريخانية بزعمها أن للتاريخ قوانين موضوعية تحكمه، وأن عملية التقدم الإنسانى شىء حتمى بمقتضى سريان هذه القوانين، إلا إن المشاهد يلحظ أن هناك تطوراً فى الحياة الاجتماعية الإنسانية، وأن هذا التطور يقترب من مفاهيم وتطبيقات عالمية مشتركة بين الجنس البشرى. ولدىَّ اقتناع بأن المراكز المتقدمة فى التاريخ القديم كله كانت تحتوى، فى الغالب، على إنجازات المراكز السابقة، وأنها تمضى بها كخبرة متوارثة فى سعيها الغريزى للتوسع وتحسين البيئة الطبيعية للحياة الإنسانية.

وربما كان صحيحاً أن المراكز المتقدمة فضلاً عن استيعابها للخبرات السابقة، وهى خبرات ثقافية بطبيعة الحال، تصبح مركز جذب للمواهب الفردية فتتوافد عليها من كل أرجاء المعمورة. لقد حدث هذا فى الأزمنة القديمة، وهو يحدث أمامنا الآن حيث تشهد المجتمعات المتقدمة إقبالاً من أبناء المراكز الأضعف. وفى هذه العملية المستمرة ينتقى المركز الأكثر تقدماً خير العناصر من خارجه، التى تساعد على مزيد من التقدم. ومنذ أيام قليلة وجدت فرنسا أن الكثير من علمائها المتفوقين يرحلون إلى الولايات المتحدة بغرض استكمال الدراسة أو التدريب ولكنهم لا يعودون بعد ذلك. الشىء نفسه ينطبق -من باب أولى- على الدول الأقل تقدما من فرنسا مثل المجتمعات العربية.

وأمر هذا الانجذاب مفهوم منطقياً وعملياً، وبعيداً عن أى تنظير يحاول إضفاء شىء من القصد الضمنى على حركة التاريخ، فإن نتيجة هذه الحركة، أيًّا كانت مبرراتها، هى ظهور مركز عالمى جذاب يتم عن طريقه حل الكثير من مشاكل الوجود الإنسانى فى هذا الكون البالغ الغموض. وإذا كان التاريخ القديم يقدم لنا تحولات هذه المراكز من القوة إلى الضعف، ثم الانتقال من مركز إلى آخر، فإن العولمة الحديثة تتجه، ربما لأول مرة فى التاريخ، نحو تحويل الكوكب كله إلى مواقع متقدمة. ومهما تكن ضراوة حركة رأس المال التى تندفع معصوبة العينين نحو الربح، فإن طبيعة هذا التدفق الاندفاعى الذى يشبه الفيضانات الكبرى، ستغمر كل اليابسة التى تصادفها.

أغلب الناس يفكرون فى أن المركز المتقدم سوف ينتقل من الولايات المتحدة ومراكز الحضارة الغربية عامة إلى الصين واليابان، والقارة الآسيوية بشكل عام. ولكن

هذا التفكير ناتج عن التصورات السابقة التى انتقلت فيها المراكز الحضارية من موقع إلى موقع آخر. الحركة اليوم تتجه إلى كل المواقع، وسوف لا يكون من الضرورى أن يضمر مركز ما ليحل محله مركز آخر.

حقاً إن الثقافة الغربية السائدة الآن مليئة بالفجوات والعيوب بل والكثير من الشر أحياناً، فمازال محورها ومحركها الأساسى هو دافع الربح، ومازالت طرقها إليه ملتوية وغير أخلاقية. لكن رقعة العالم أصبحت أكثر اتساعاً بالنسبة للكثير من المجتمعات التى كانت منعزلة أو محبوسة فى إطارها الجغرافى والثقافى، كما أصبح الكوكب مع ذلك فى قبضة اليد. وصار الناس الذين يقررون مستقبل العالم كثيرين جداً، ويملأون الشوارع فى مختلف القارات. وقد تجمهر هؤلاء ذات مرة منذ أكثر من عقد من السنين فى الساحات الأوروبية والآسيوية وفى جميع القارات تقريباً للتظاهر ضد الأسلحة النووية، وربما كانت هذه أول مظاهرة ذات طابع عالمى فى التاريخ الإنسانى.

وفى ظل هذا التوتر بين الإنسانى والوطنى، بين العالمى والمحلى، ينبغى ألا تضطرب الثقافات الوطنية، وألا تتقوقع وتنطوى على ذاتها، أو تظهر أشواكها ضد العالم الخارجى، فهذا لن يجدى شيئاً، بل الصحيح أن تعكف على تراثها وأصولها، وتُراجعها وتصحح أخطاءها وتتعرف على نفسها بشكل عقلانى، وأن تنطلق فى العالم الفسيح دون أى قيد يعوقها أو يجذبها إلى الوراء.

والثقافة الإنسانية فى الأساس رؤية أوسع وأنضج، وعندما تطل هذه الرؤية على أى مشهد سواء كان داخل إطار الوطن الثقافى أو خارجه، فإنها تكتشف غالبية أبعاده وتكون أكثر اقتراباً من الحقيقة. ولقد كانت الإبداعات العظمى إقليمية أو محلية، ولكنها أنتجت من منظار إنسانى، احتوى على ما هو وطنى وما هو إنسانى، ولذلك جذبت انتباه غالبية الناس فى مختلف الأوطان الثقافية.

وليس من السهل أن تنتج ثقافة محدودة فناً عالمياً، وكلما اتسعت رؤية المبدع وثقافته كان عمله الفنى ذا سمة إنسانية عامة. هكذا جاء إبداع الكتّاب العرب الذين جاهدوا من أجل الاستحواذ على رؤية صحيحة أو حتى قريبة إلى حد ما من الصواب. وربما كان كاتبنا العظيم «نجيب محفوظ» من أوضح الأمثلة على ذلك.

الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية
(الإشكال النظرى)

حسن حنفى

١) تعدد مسارات التاريخ:

لكل ثقافة مسارها. ولايوجد مسار واحد لجميع الثقافات. فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكل فى إطار الوعى التاريخى لأمة ومن خلاله. وتتعدد المسارات بتعدد الثقافات عبر التاريخ. فإذا ما سيطرت ثقافة وذاعت، تحولت إلى ثقافة مركزية، وأصبحت باقى الثقافات فى الأطراف، وأصبح مسار الثقافة المركزية هو العصر والتاريخ والمسار لباقى المسارات، يعادل الثقافة العالمية، وغيرها ثقافات محلية. حدث ذلك فى الحضارة المصرية القديمة، بل وفى مجموع حضارات ما بين النهرين وكنعان عندما كانت تمثل الثقافة المركزية، وغيرها من الثقافات اليونانية فى الغرب، والفارسية والهندية فى الشرق ثقافات الأطراف. وحدث ذلك أيضاً مع حضارات الشرق القديم، عندما كانت ثقافة الهند فى المركز تنتشر خارج حدودها إلى الصين وأواسط آسيا فتحولت ثقافتهما إلى ثقافة الأطراف. كما حدث فى الصين عندما انتشرت ثقافاتها ودياناتها خارج حدودها، وأصبحت مركز العالم، وتحولت باقى الثقافات حولها إلى امتدادات لها. ثم تكرر ذلك مع اليونان، بعد فتوحات الإسكندر، عندما أصبحت الثقافة اليونانية ثقافة المركز وباقى الربوع التى انتشرت فوقها اللغة والثقافة اليونانية عند الرومان غرباً، وفى مصر جنوباً، وفى آسيا شرقاً، وفى وسط أوروبا شمالاً، هى الأطراف. ثم ورثت الثقافة العربية الإسلامية الثقافات القديمة وذاعت فى الشمال الغربى إلى أوروبا عبر الأندلس، وفى الشمال الشرقى فى أواسط آسيا، وفى الشرق فى جنوب شرق آسيا عبر فارس والهند حتى الصين، وأصبحت هى ثقافة المركز تفيض على غيرها من الأطراف. ثم جاء الغرب الحديث يرث الثقافة

العربية الإسلامية، فتصبح أوروبا مركز الثقافة العالمية، وثقافات إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فى الأطراف. وقد يكون العالم على أعتاب تحول جديد فى علاقة المركز بالأطراف، من أوروبا إلى آسيا من جديد بمفردها أو فى لقاء مع إفريقيا، وكما تجسده الثقافة العربية الإسلامية فى آسيا وإفريقيا. وكما انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب عبر آلاف السنين، فقد تعود الروح من الغرب إلى الشرق من جديد فى المستقبل القريب أو البعيد ..«وتلك الأيام نداولها بين الناس».

وفى خضم سيطرة المركز الأوروبى فى عصوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقى الثقافات، أصبح مسار التاريخ الأوروبى، عن وعى أو عن لاوعى، هو المسار التاريخى لجميع الثقافات. فنحن فى نهاية قرن وفى بداية قرن آخر، فى نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين، فى نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة، وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفى عام، منذ ولادة السيد المسيح، وكأنه قبل ذلك لم يكن هناك تاريخ، ولا ثقافات، ولاشعوب. وماذا عن حضارات الشرق القديم بما فى ذلك مصر التى بدأت منذ أكثر من أربعة آلاف عام أى ما يقارب من ضعف التاريخ الميلادى. ولماذا يكون ميلاد السيد المسيح هو الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ، وما بعد التاريخ، بين القديم والجديد، بين الشرق والغرب؟ لكل ثقافة بدايتها فى التاريخ. فاليابان تبدأ التاريخ كل مرة ببداية تولية الإمبراطور العرش. وفارس وحتى عصر الشاه تبدأ التاريخ منذ قورش. والعبرانيون يبدأون التاريخ منذ أكثر من خمسة آلاف عام، منذ خلق الله العالم. والمسلمون يبدأون بالتاريخ الهجرى، وهم الآن فى الربع الأول من القرن الخامس عشر فى نهاية ١٤١٨ وبداية ١٤١٩. ومع كل حدث عظيم يبدأ التاريخ: عام الفيل، ميلاد الإسكندر، تنصيب إمبراطور. لاتوجد نمطية فى المسار التاريخى لكل الشعوب والثقافات. إنما المركز هو الذى يفرض مساره على الأطراف. ولما كان الغرب الحديث الآن هو المركز فهو الذى يفرض مساره على باقى الثقافات، ويجعل العالم كله يحتفل -بمساره هو- بنهاية قرن وبداية آخر. فتضع كل الشعوب نفسها فى مسار غير مسارها، ويزداد الاغتراب الثقافى والحضارى عند كل الشعوب باستثناء ثقافة المركز. وفى خضم الإعجاب بالحاضر يتم نسيان الماضى، وفى زحمة الوعى السياسى يتم طى الوعى التاريخى، وفى كثرة التمتع بالثمار ينسى الآكلون

الجذور التى بدأ غرسها قبل فصل الحصاد. وفى تدوين التاريخ الحديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار، ربما لنزعة نفعية مباشرة أو بنيَّة إخراج الشعوب التاريخية القديمة من التاريخ، وحصرها فى متاحف تاريخ الحضارات القديمة لاتساع المجال للشعوب اللاتاريخية الأوروبية الحديثة، التى ابتلعت عصورها الحديثة، فى القرون الخمسة الأخيرة، كل تاريخ البشر السابق اعتزازا بالجديد على حساب القديم.

وهناك فرق بين التاريح والوعى بالتاريخ. التاريخ ليس زماناً أو عصوراً أو سنوات طبقاً لدورات الأفلاك. هذا هو الزمان الكونى الفلكى الذى لايشعر به أحد. هو زمان تقريبى للحساب، وليس زماناً شعورياً وإحساساً بالتاريخ. إنما التاريخ هو الوعى بالتاريخ، والزمان الكونى هو الزمان الشعورى. فالمواطن الراوندى الذى يُقتل طبقاً للهوية، (هوتو أو توتسى) لايعيش نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين، بل يدافع عن بقائه فى العالم كجسد وكائن حى هويته القبلية بما تمثله من لغة، وعادات، وأعراف، وصراعات، هزائم أو انتصارات. والأفغانى الذى يقتل الأفغانى منذ سنوات، والجزائرى الذى يقتل الجزائرى، والسجين والمواطن الفلسطينى فى إسرائيل، والصومالى أو التشادى المهدد بالموت عطشاً أو جوعاً لايعيش ألفية ثانية على مشارف التحول إلى ألفية ثالثة، بل يعيش كل منهم تاريخه ويحمل همه، ويئن تحت ثقافته، ويحاصر فى وطنه، ويريد البقاء حيًّا بدافع غريزة حب البقاء. وفى الوطن العربى يعيش المواطن آدم ونوح وإبراهيم وموسى ويعقوب ويوسف قدر عيشه للضنك والفقر والقهر والضياع والإحباط، وكأنهم حاضرون معه، يحادثهم ويستشهد بأقوالهم، ويتأسى بحياتهم، ويتخذهم له قدوة وسلوكاً. ويعيش الخلفاء والصحابة والأئمة والفقهاء والعلماء. يقرأ «الموطأ» و«رياض الصالحين» و«إحياء علوم الدين»، وهى طبقاً للتحقيب الغربى ثقافة العصر الوسيط، الثقافة القديمة فى عصر ما قبل الحداثة. والعالم الآن كله، وبلا استثناء، يتجه إلى ما بعد الحداثة إن لم يكن يعيشها بالفعل، كما يبدو ذلك أحياناً فى خطاب المثقفين والأدباء والفنانين العرب. وقد يعيش مواطن فى المركز الأوروبى رافضاً لثقافته ومحتجاً على نظامه، مساره التاريخى الخاص؛ ويعيش مسار الشرق البعيد، الهند أو الصين، حالقاً شعره، لابساً مسوح الرهبان، متعبداً فى جبال الهيمالايا، يعشق الدالاى لاما؛ أو فى الحسين والأزهر وخان الخليلى، يقرأ القرآن،

ويسترجع عصر النبوة. فالوعى التاريخى لايتعدد فقط بتعدد الثقافات والشعوب، ولكنه قد يختلف من فرد إلى آخر، لايوجد تاريخ واحد لكل الشعوب، بل هناك وعى تاريخى متعدد عند كل شعب، وربما عند كل فرد(١).

ويكشف تحليل ألفاظ الإشكال مثل الهوية الثقافية والعولمة، الخصوصية والعالمية، المحلى والكونى عن ثنائية أعمق هى ثنائية الأنا والآخر. وعادة ما يكون الأنا هو الذى يدافع عن الهوية الثقافية والخصوصية والمحلية فى مواجهة الآخر، الذى يتحد مع العولمة والعالمية والكونية. فالعلاقة بين الطرفين ليست مجرد موضوع لبحث علمى، بل هى أزمة وجودية تاريخية تعبر عن صراع أكثر من أن تعبر عن مجرد تضايف أو حوار. وقد تعبر عن إحساس مرضى: مركب النقص فى مقابل مركب العظمة، المقهور والقاهر، المستَعمَر والمستَعمِر. فهى علاقة غير متكافئة بين خصمين، وليست علاقة متكافئة بين ندّين. لايستطيع المثقف العربى أن يجردها بدعوى الموضوعية والحياد؛ لأنه جزء منها إن لم يكن طرفاً فيها. بل ولايكفى عرضها من أدبياتها التى تزداد يوما وراء يوم من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية وفلاسفة السياسة والتاريخ. فهى تجربة معاشة عند كل مثقف عربى يشعر بهذا التمزق، منذ القرن الماضى (القرن١٩)، بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة، بين الخصوصية والعالمية، بين الأنا والآخر، وتنعكس فى الفكر والأدب والفن، فى حياة الإبداع وفى السلوك اليومى. وغالباً ما تكون الأحكام تعبيراً عن مواقف نفسية وانفعالية، إما بالاتجاه إلى الآخر رغبة فى أن يكون حديثاً عصرياً فى مواجهة ثقافة قديمة تراثية وعقل ظلامى قطعى مغلق، أو بالاتجاه إلى الذات رغبة فى أن يكون أصيلاً مدافعاً عن هويته الثقافية فى مواجهة التغريب والتبعية الثقافية والهيمنة الحضارية. وتحليل هذه التجارب المعاشة وراء هذين الموقفين المتضادين قد يكشف عن عمق الأزمة وصدقها، ويساعد على سبر غورها واستبصار مسارها، وتحويلها من ظاهرة انفعالية شخصية إلى موقف حضارى رصين من منظور تاريخى أوسع؛ من أجل تحقيق مثل التقدم والنهضة التى يشارك فيها الجميع، ويسعى إليها حتى ولو اختلفت الوسائل وتعددت الطرق. وتحليل التجارب المعاشة الفردية والجماعية لإدراك ماهياتها، هو ما يسمى بلغة الصوفية القدماء "وصف أحوال النفس"، وبلغة المعاصرين "المنهج الظاهرياتى". أما الأدبيات

فهى موضوع للمراجعة، الفحص والنقد؛ لمعرفة الحالة الراهنة للموضوع The state of the art، من أجل تجاوزه. وقد يأتى التجاوز الإبداعى أحياناً قبل المراجعة المدرسية(٢).

٢) العولمة وأشكال الهيمنة الغربية:

إن «العولمة» هى أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التى تعبر عن المركزية الأوروبية فى العصر الحديث، والتى بدأت منذ الكشوف الجغرافية فى القرن الخامس عشر، ابتداء من الغرب الأمريكى والْتِفَافاً حول إفريقيا حتى جزر الهند الشرقية والصين. بدأ النهب الاستعمارى للسكان من إفريقيا والثروات من آسيا وإفريقيا والعالم الجديد لتكوين الإقطاع الأوروبى فى عصر الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر، ثم النهضة فى السادس عشر، ثم العقلانية فى السابع عشر؛ حيث تحول الإقطاع إلى ليبرالية تجارية، ثم الثامن عشر والتنوير الأوروبى، ثم التاسع عشر والثورة الصناعية الأولى، والنهب الاستعمارى الثانى فى صورة الاستعمار القديم لإفريقيا وآسيا فى القرن العشرين، واندلاع حربين أوروبيتين على أرض الغرب، وسميتا الحربان العالميتان: الأولى والثانية. وبعد عصر التحرر من الاستعمار فى هذا القرن (القرن٢٠)، بدأت أشكال الاستعمار الجديد فى الظهور باسم مناطق النفوذ، والأحلاف العسكرية فى عصر الاستقطاب، والشركات المتعددة الجنسيات، واتفاقية تعريفة التجارة الخارجية، واقتصاد السوق، ومجموعة الدول الصناعية السبعة أو الثمانية. والعالم ذو القطب الواحد، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة. كما تظهر العولمة فى إحكام الحصار حول مناطق الاستغلال الاقتصادى أو السياسى أو الحضارى من المركز مثل حصار العراق وليبيا، وتفتيت السودان، وتهميش مصر، وتهديد إيران. فاحتمال ظهور قطب ثان وارد حضارياً من المنطقة العربية الإسلامية بإرثها الثقافى التاريخى الطويل. وتظهر أيضاً فى إحكام الحصار الاقتصادى حول آسيا، كما حدث فى انخفاض العملات السياسية المحلية أخيراً، والمضاربات فى أسواق الأوراق المالية، نظراً لأن ماليزيا تحاول أن تنمو وهى مستقلة ثقافياً ومتميزة حضارياً. فالمركز لايقبل إلا التبعية المطلقة لضمانها استقرار السوق. أما أمريكا اللاتينية فإنها مشغولة بمشاكلها الداخلية: العنف، والجريمة المنظمة، والمخدرات،

والفقر، والبطالة، فقد انتهى عصر «جيفارا»، وخفت لاهوت التحرير، وتأمرك الشباب، وتميعت الثقافة الوطنية، فلا هى هندية أو إفريقية، ولا هى إسبانية برتغالية، ولا هى لاتينية غربية، ولا هى أمريكية شمالية. فلا يوجد إلا الوطن العربى الإسلامى الذى يحتمل أن يأتى منه التحدى للعالم ذى القطب الواحد. ومن هنا تأتى معاداة الغرب للإسلام بوجه عام وللصحوة الإسلامية بوجه خاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد[٣].

والعولمة تعبير عن مركزية دفينة فى الوعى الأوروبى، تقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة فى الهيمنة والسيطرة. فالأبيض أفضل من الأسود والأصفر والأحمر والأسمر. أُستئصل الهنود الحمر من أمريكا واستراليا. وسُرق الأفارقة السود فى بداية العصور الحديثة صيداً كالحيوانات لبناء القارة الجديدة. وتم احتلال العالم العربى الإسلامى الأسمر. وألقيت أول قنبلة نووية على الجنس الأصفر فى هيروشيما وناجازاكى. وفى قلب كل أوروبى مازالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحات الإسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند، وعسكرية اسبرطة وإمبراطورية روما. والبحر المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر ضفته الشمالية، جنوب أوروبا، على ضفته الجنوبية، شمال إفريقيا أو المغرب العربى، وتسيطر إسرائيل على ضفته الشرقية فى فلسطين. وتظل اسبانيا محتلة لسبته ومليليه، وبريطانيا جبل طارق. فلما انقلبت الموازين وورث العرب المسلمون الإمبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر المتوسط فى الجنوب، فى مصر والمغرب العربى، وفى الشرق فى فلسطين، وفى الشمال فى بحر إيجة، وجنوب إيطاليا، وجنوب فرنسا واسبانيا، وكل جزر البحر المتوسط، أراد الغرب الثأر فى الحروب الصليبية، هذه المرة تحت غطاء المسيح واسترداد السيطرة على البحر. فلما فشلت الحملة الصليبية استؤنفت من جديد فى الاستعمار الحديث، بالالتفاف حول إفريقيا وآسيا، ثم إعادة التوجه نحو القلب عبر البحر فى فلسطين[٤]. وبعد حركات التحرر الوطنى، استقل العالم العربى فى جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية على المستوى العسكرى، وإن بقت آثاره على المستوى الاقتصادى والسياسى والثقافى. وأراد الغرب أن يعيد الكرّة فى مرحلة ما بعد التحرر، فأفرز أشكالاً جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم وزرعها خارج حدوده مثل

العولمة، العالم ذو القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإدارة العليا Gov-ernance، ثورة الاتصالات، العالم قرية واحدة، الكونية. وكلها مفاهيم غير بريئة تكشف عن سيطرة المركز على الأطراف فى تاريخ العالم الحديث، وتجعل المثقفين فى العالم الثالث يلهثون وراءها بالشرح والتفسير والتعليق والتهميش دون أن يعلموا أن التهميش ليس الكتابة على النص، بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد فى الأطراف، وترك الإبداع للمركز وحده.

فبمجرد نهاية الاستقطاب برز مفهوم العولمة لإحكام السيطرة على العالم باسمه ولصالح المركز ضد مصالح الأطراف. واجتهد المفكرون العرب فى ترجمة Glo-balization عولمة أو كونية. ويستحسنها البعض؛ لأن الهامش سيجد له مكاناً فى المركز، ولو فى حوار، بالرغم من إخفاق حوار الشمال والجنوب والحوار العربى الأوروبى، وحوار الشرق والغرب. وأصبح كل من يدافع عن الخصوصية والأصالة والهوية الثقافية والاستغلال الحضارى رجعياً إظلامياً، أصولياً، إرهابياً، متخلفاً، ماضوياً، سلفياً، بترولياً، خليجياً. مع أن الدفاع عن العولمة، إنما يأتى من الخليج وأموال النفط التى تساهم فى اقتصاد السوق وشراء أسهم الشركات الأجنبية. كما انتشر مفهوم الإدارة العليا Governance، أى مركزية التحكم وإصدار القرارات على حساب المؤسسات، واللامركزية، والعمال، وفائض الإنتاج. وازدهرت كليات الأعمال والإدارة Bussiness & Administration، وأنشئت الجامعات الخاصة المنتقاة لتكوين رجال أعمال المستقبل فى «إفران» مثل «جامعة الأخوين» فى المغرب العربى؛ حيث تدخل الثقافة الإنجليزية لأول مرة مخترقة الثقافة الفرنسية بعد تحول المركز الثقافى اللغوى من الفرانكوفونية إلى الأنجلوفونية. ولافرق فى البنية بين العولمة والإدارة العليا فى إعطاء الأولوية للمركز على الأطراف. كما صدّرت مراكز البحث الاستراتيجى فى الغرب، خاصة فى الولايات المتحدة، مفهوم «نهاية التاريخ» بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانتصار الرأسمالية، وكأن التاريخ قد تحقق، والزمن قد انتهى، والقيامة قد قامت، ولم يعد هناك تطور ولاتغير ولا انتقال إلى مرحلة أخرى قادمة. فتم الحكر على المستقبل وإيقاف دورات الزمن. *وضاعت أزمات الرأسمالية فى زحمة الإعلام، وسيطرة الرأى الواحد على* شبكات الفضاء. بدأه «هيجل» إعلاناً عن قيام الدولة الألمانية القوية الموحدة ومركزها

بروسياً. وكانت فرنسا قد أعلنت من قبل عن توقف الزمن بانتصار الثورة الفرنسية ومبادئها الثلاثة: الحرية، والإخاء، والمساواة. كما اعتبر كل تيار ومذهب نفسه نهاية التاريخ، الرومانسية، المثالية المطلقة، الوضعية، الثورة الصناعية، الظاهراتية، الوجودية، البنيوية، الماركسية، البراجماتية، التحليلية، بل والأيديولوچيات السياسية فى هذا القرن كالنازية والفاشية. ووقعت حضارة التقدم المستمر فى تناقض مع نفسها بإيقاف التقدم وإعلان نهاية التاريخ. مع أنه فى حضارات أخرى يبدأ التاريخ دورة جديدة، نهضة، وتقدم، وحداثة، كما هى الحال فى الشعوب المتحررة حديثاً.

وإذ تم إخراج مفاهيم العولمة أو الكونية والإدارة العليا ونهاية التاريخ لتقوية المركز، فإنه قد تم نحت مفاهيم أخرى للتصدير خارج المركز إلى الأطراف، مثل مفاهيم «ما بعد الحداثة»، «التفكيك»، «صراع الحضارات»...إلخ. إذ تعنى «مابعد الحداثة» نهاية عصر الحداثة الذى ارتبط بالقانون والنظام والتنظير والتعقيل والترتيب والتحكم فى قوانين الطبيعة، وغايته الإنسان والكون، والتقدم، والطموح. وهى المفاهيم التى قامت عليها حضارة المركز ذاته منذ بداية عصوره الحداثية حتى الآن. وبالتالى بداية عصر الفوضى فى الطبيعة والمعاداة للمنهج، وهدم العقل، والتعددية بلاغاية أو هدف، وغياب الحوار والتفاهم والتخاطب (فايرآبنر)، وكأن الغرب بعدما نعم بالحداثة ومآثرها واكتفى منها وسئمها، يريد هدمها بما فى الغرب من قوة على التجاوز، فهو يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول إليها، والاستفادة منها، خاصة وأنها فى مرحلة التحول من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى الحداثة، ومن الماضى إلى المستقبل. كما ذاع مفهوم «التفكيك» كخطوة أبعد من التحليل، تفكيك كل شىء بما فيه العقل وحده، اللوجوس الذى جعله القدماء أحد تجليات الألوهية وأشكالها، أصبح الشيطان الذى يجب التخلص منه، نسيج العنكبوت الذى يجب تقطيعه حتى لايبقى شىء ولا العنكبوت نفسه (دريدا). فى التحليل كانت الغاية ضبط العبارة وإحكام اللفظ تمنياً للإنشائية والخطابة. وفى "التفكيك" تبدأ الكتابة من درجة الصفر (بارت). فالفكر مجرد وحدات كتابية لاتعبر عن معنى سابق، ولاتفيد معنًى لاحقًا. الفكر أجراس اللغة وأصوات الألفاظ. وحضارات الهامش تحاول التجميع والتركيب خوفاً من التفتت والتشرذم والضياع باسم الملل والنحل والأعراف، وبحجة الطوائف والأجناس. وأخيراً

يتم تصدير «صراع الحضارات» للنطق بما كان مسكوتاً عنه سلفاً، ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات؛ لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات وإلهاء شعوب الهامش بثقافاتها التقليدية. بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس فى فائض الإنتاج عوداً إلى النغمة القديمة: مادية الغرب وروحانية الشرق -الحضارة اليهودية المسيحية فى مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنفوشيوسية.

٢) مخاطر العولمة على الهوية الثقافية:

إن مخاطر العولمة على الهوية الثقافية إنما هى مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة الوطنية والاستقلال الوطنى والإرادة الوطنية والثقافة الوطنية. تعنى العولمة مزيداً من تبعية الأطراف للمركز، تجميعاً لقوى المركز، وتفتيتاً لقوى الأطراف، بما فى ذلك الدولة الوطنية التى قامت بدور التحرر الوطنى وتحديث المجتمع، والتى قاومت شتى أشكال الهيمنة القديمة والجديدة حتى انهيار المعسكر الاشتراكى. وتقذف عليها مفاهيم جديدة أشبه بالسوط على ظهر من لايدخل بيت الطاعة فى نظام العالم الجديد: حقوق الإنسان، حقوق الأقليات، حقوق المرأة. وقوى الزعم العربى لمراكز حقوق الإنسان بالمفهوم الغربى الفردى دون مراعاة لحقوق المواطنة وحقوق الشعوب. وانتشرت البحوث عن الأقليات العرقية والطائفية من أجل إبراز الخصوصيات والهويات والتعدديات الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة، ووحدة الوطن، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير. وانتشرت مشاريع دراسات المرأة وجمعياتها، وأدخل مفهوم النوع gender فى كل شىء فى ثقافات لم تعرف بعد مفهوم المواطنة، التى لاتفرق بين ذكر وأنثى. وقام النضال الوطنى بخلق عدو وهمى للمرأة هو الرجل، بينما المرأة والرجل كلاهما ضحايا عدو مشترك هو التقاليد والتخلف والفقر والقهر والاستعباد. وكل ذلك بداية للهدف الأعظم، وهو فتح الدولة الوطنية لحدودها الاقتصادية والسياسية، والسير فى نهج الخصخصة، والتحول من القطاع العام، الذى بنته بعد تحررها الوطنى إلى القطاع الخاص، الذى يساهم فيه رأس المال الأجنبى ويزاحم رأس المال الوطنى. وعلى الاقتصاد الوطنى أن يتحول إلى جزء من الاقتصاد العالمى، برفع الدعم عن المواد

الأولية، وترك كل شيء لقانون العرض والطلب، فى الغذاء والإسكان والتعليم والخدمات العامة. واتفاقية الجات تجعل كل أسواق الدول مفتوحة للمنافسة العالمية من أجل تصريف الفائض الاقتصادى للدول الصناعية. وبالتالى تنتهى الصناعات الوطنية والحماية الجمركية، وتنشأ المناطق الحرة للتبادل التجارى الحر؛ حتى تصبح الدول الوطنية -بالأمس القريب- كلها أسواقاً حرة مثل هونج كونج وتايوان. ومن لايقدر على المنافسة على الأسواق عليه أن ينزوى إلى متاحف التاريخ. ولا مكان للأقزام بجانب الكبار.

وتعم قيم الاستهلاك والمتعة بالحياة. ولاتنتظر الأمم إلى مشاريع قومية وخطط استراتيجية بعيدة المدى، فذلك من اختصاص المركز، وما على الأطراف إلا ركوب القطار الذى يحدد المركز اتجاهه وسرعته ونوع حمولته وقائده ووقوده ومحطاته التى يتوقف فيها، أو التى يتجاوزها. فإذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقراء انتشرت الجرائم المنظمة، وظواهر «البلطجة»، والحماية الشخصية، واسترداد الحقوق، أو نهبها، باليد، وتطبيق الشريعة بالعنف والكره والإجبار، ما دام العنف أصبح وسيلة لتحقيق المطالب. وينتشر الفساد والمضاربة ووسائل الكسب السريع وتهريب الأموال. ويزداد الغلاء والترف. ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمن يملك المال، ولمن يبيع الرقيق الأبيض، وتضيع القيم العامة. وينتهى ما يربط الناس، ويزداد التفكك الأسرى والتشرذم الاجتماعى. كل فرد، وكل طائفة تبحث لها عن قضية بعد أن غابت القضية العامة، وبعد أن انحسر الوطن من قلوب المواطنين. ويسود الشك والنسبية كما ساد فى المركز، وتعم العدمية، وتنقلب القيم، ويسرى الخواء فى الروح، فتنهار الأمة، ويغير التاريخ مساره من الشعوب المتحررة حديثاً إلى الاستعمار الجديد؛ ليستعيد مجده القديم تحت شعارات براقة مثل: النظام العالمى الجديد، والعالم قرية واحدة، وثورة المعلومات. وتنتشر أساطير الثقافة العالمية، والوعى الكونى، والكوكبة، والعولمة، ويتوحد العالم كله تحت سيطرة المركز. وتصبح ثقافته هى نموذج الثقافات. ويتم تنميط كل شيء، بحيث يختفى الخاص لصالح العام الذى كان فى بدايته خاصاً، ثم أصبح عاماً بفعل القوة، مهما نبه علماء الاجتماع على أن المعرفة قوة (فوكو)، أو المعرفة مصلحة (هابرماس). وباسم المثاقفة يتم انصهار الهويات الثقافية الخاصة فى الثقافة المركزية

مع أن اللفظ سلبى Acculturation، ويعنى القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز. وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم النديّة بين الثقافات، فتبرز مفاهيم: التفاعل الثقافى، التداخل الحضارى، حوار الحضارات، التبادل الثقافى، وهى مفاهيم تنتهى إلى أن ثقافة المركز هى الثقافة النمطية ممثلة الثقافة العالمية، والتى على كل ثقافة احتذاؤها. وتنتهى أسطورة التعددية التى طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها «وليم جيمس» فى «عالم متعدد» لصالح عالم أحادى الطرف. ثقافة تبدع، وثقافات تستهلك، ثقافة تصدر، وثقافات تنقل.

وبطريقة لا شعورية وتحت أثر تقليد المركز والانبهار بثقافته، يتم استعمال طرق تفكيره ومذاهبه كإطار مرجعى للحكم دون مراجعة أو نقد. وتتبنى ثقافة الأطراف كل ما يصدر فى المركز من أحكام خاصة: ثنائيات الحس والعقل، وتعارض المثالية والواقعية، الكلاسيكية والرومانسية، وتعارض الدين والعلم، والفصل بين الدين والدولة، والانقطاع مع القديم. وكلها أحكام صدرت فى المركز بناء على ظروفه الخاصة، ولايمكن تعميمها على غيره من ثقافات الأطراف، التى قد يكون فيها اتفاق شهادة الحس، وشهادة العقل، وشهادة الوجدان، والجمع بين المثالية والواقعية، كما حاول «الفارابى» -من قبل- الجمع بين رأيىّ الحكيمين «أفلاطون» الإلهى و«أرسطاطاليس» الحكيم، وخروج العلم من ثنايا الدين، وقيام الدين على تصورات العلم، واستنباط شريعة وضعية تجمع بين القيم الدينية العامة -وهى مقاصد الشريعة التى هى فى الوقت نفسه مجموع المصالح العامة- والتواصل بين القديم والجديد، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية معاً. يفكر الهامش بمقولات المركز، ويعمم أحكامه، ويقع فى خطأ الانتقال من الجزء إلى الكل، دون أن يرد هذه الأحكام إلى ظروفها التى نشأت فيها، ويتحرر منها، ويقيم أحكامه الخاصة بناء على ظروفه الخاصة التى قد تختلف مع ظروف المركز وأحكامه، وقد تتفق. تمنع ثقافة المركز، إذن، نظراً للانبهار بها، وتقليدها، وتبنيها، وإطلاقها، واعتبارها الثقافة العالمية الممثلة لجميع الثقافات، والتجربة النموذجية التى تحتذى حذوها كل التجارب الأخرى - تمنع إبداعات الأطراف الذاتية والتفكير المستقل، والانعكاف على الذات، وممارسة قوى التنظير الطبيعية فى كل عقل بشرى، واستنفار الاجتهاد الكامن لدى كل الشعوب. فالغرب

ليس بدعة، ولا نسجاً عبقرياً على غير منوال، ولايتمتع بقدرة فريدة على التنظير دون غيره. بل إن قوة رفض الماضى، الكنيسة، وأرسطو، هى التى دفعته إلى التوجه نحو الواقع والمجتمع اعتماداً على العقل البديهى. فأنشأ العلم التجريبى، وأقام المجتمع على العقد الاجتماعى، وانتقل من التمركز حول الله والسلطان إلى التمركز حول الإنسان والدستور. وليس هناك ما يمنع أية ثقافة من التحول الطبيعى من التقليد إلى الاجتهاد، واعتماداً على الجهد الإنسانى، سواء على نمط المركز نفسه أو على أنماط أخرى، فتعتمد الإبداعات البشرية، ولايتم إيقافها أو إجهاضها بتقليد نموذج واحد فى إبدا ع المركز.

وبمقدار ما يزداد التغريب فى المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية، والعادات الغربية وأساليب الحياة الغربية، خاصة عند الصفوة التى بيدها مقاليد الأمر مع شريحة كبيرة من الطبقة المتوسطة، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتها، وتمسكها بتقاليدها، فالعقل يولِّد رد الفعل المضاد، ليس المساوى له، بل الأعنف منه، فتنشأ الأصولية عن حق، دفاعاً عن الأصالة، وتمسكاً بالهوية. تغريب فى الظاهر وأصولية فى الباطن، انبهار بالغرب عند الصفوة، ورجوع إلى التراث عند الجماهير، فباسم الحداثة يتم التمسك بالقديم، وبدعوى اللحاق بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضى والتشريع له، وباسم الانفتاح والتنوير يتم الانغلاق والاطلاع. وينشق الصف الوطنى إلى فريقين: العلمانية والسلفية. كل منهما يستبعد الآخر إن لم يكفره أو يخوّنه، كما هو الحال فى الجزائر، إلى حد سفك دماء النساء والأطفال والشيوخ وهزق أرواح الأبرياء، وكما هو الحال فى مصر بصورة أقل، وفى باقى أرجاء الوطن العربى: فى الخليج واليمن وليبيا والمغرب والعراق والسودان. كل فريق يمتلك الحقيقة المطلقة ويستبعد الآخر. والدولة تؤيد مرة هذا الفريق الإسلامى إذا كان الخطر قادماً من العلمانية، ناصرية شعبية مثلاً، ومرة أخرى الفريق العلمانى إذا كان الخطر قادما من الحركة السلفية، من أجل إشعال النار بين جناحى الأمة فيضعفان معاً، ويقوى القلب أو الوسط الذى تدعى الدولة تمثيله حماية له من التطرف. ويتحول الخصام الثقافى بين أنصار العولمة وأنصار الهوية إلى صرا ع على السلطة عندما تضعف الدولة، وينهار مشروعها القومى. كل فريق يرى أنه أحق بوراثة الحكم من الفريق الآخر بمفرده.

يتحول إلى صراع على السلطة صريح أو ضمنى يصل إلى حد الاقتتال بالسلاح وتصفية المجتمع، فيكون هو الضحية. ويجد كل فريق أعوانه فى الخارج -الغرب لأنصار الحداثة، والنظم التقليدية لأنصار السلفية- والوطن هو الضحية، ميدان لصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح. وتضيع الخصوصية لصالح الصراعات المحلية والدولية، ويصبح الوطن مستباح الدم والعرض، منتهكة حرماته. ويغيب الوفاق الوطنى، وتعز المصالحة الوطنية، ويصمت الحوار الوطنى، ويشق صف الوطن. فالمعركة، إذن، بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسنة النية، أكاديمية، علمية بل تمس حياة الأوطان ومصائر الشعوب.

٤) دفاع الثقافة العربية ضد مخاطر العولمة:

لا يتأتى الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الانغلاق على الذات ورفض الغير، فهذا تصحيح خطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لا يكون صواباً. إنما يتأتى ذلك عن طريق:

أولاً: إعادة بناء الموروث القديم، المكون الرئيسى للثقافة الوطنية، بحيث تُزال معوقاته وتستنفر عوامل تقدمه، والعنصران كلاهما موجود فى الثقافة. وتتم إعادة الموروث القديم بتجديد لغته من اللغة القطعية والألفاظ التشريعية إلى اللغة المفتوحة والألفاظ الطبيعية، وتغيير مستويات تحليله: من المستوى الإلهى الغيبى التقنينى إلى المستوى الإنسانى الحسى التحررى. فالتراث القديم، وهو الرافد الرئيسى فى الثقافة الوطنية، نشأ فى عصر مضى، وفى مرحلة تاريخية ولّت منذ أكثر من ألف عام. ولم يعد معبراً عن مطالب العصر، وإن كان قد عبر عن مطالب عصر مضى. لقد تغير العصر كله من النصر إلى الهزيمة، ومن الإبداع إلى النقل، ومن الاجتهاد إلى التقليد، ومن العقل إلى النقل، ومن الحرية إلى القدرية، ومن البيعة إلى الشركة، ومن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى الطاعة لله وللرسول ولأولى الأمر، وهذا يحتم إبداع ثقافة جديدة تعبر عن ظروف العصر من احتلال وقهر وتجزئة وظلم اجتماعى وتخلف وتغريب ولامبالاة. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم، وتكون البداية على الأقل بإعادة الاختيار بين البدائل، واختيار الأصلح لنا الذى ربما لم يكن أصلح للقدماء، وربما لم يكن اختيار القدماء فى عصرهم أصلح لنا فى عصرنا. فإن لم

تسعف البدائل القديمة، على الثقافة العصرية إبداع بدائل جديدة تكون إضافة من هذا الجيل على اجتهادات الأجيال السابقة. على هذا النحو يمكن تجديد الثقافة العربية. إذ لا تعنى الخصوصية الانغلاق والتقليد، والانكفاء على التراث واستبعاد الآخر، والخوف من العصر. إنما تعنى الخصوصيةُ البدايةَ بالأنا قبل الآخر، وبالقريب قبل البعيد، وبالموروث قبل الوافد كما فعل القدماء فى تأسيس علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه بل وعلوم التصوف منذ القرن الأول، وقبل الترجمة فى القرن الثانى، وإنشاء الفلسفة فى القرن الثالث. تعنى الخصوصية أدبياً، البداية بالجذور قبل الثمار، وبالجذع قبل الأوراق، وبالطين قبل الماء، وبالأرض قبل السماء(٥).

ثانياً: كسر حدة الانبهار بالغرب، ومقاومة قوة جذبه، وذلك برده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية. فكل ثقافة مهما ادعت أنها عالمية تحت تأثير أجهزة الإعلام، فإنها نشأت فى بيئة محددة، وفى عصر تاريخى معين، ثم انتشرت خارج حدودها بفعل الهيمنة، وبفضل وسائل الاتصال. فلماذا يطبق المركز مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيا الثقافية على ثقافات الأطراف، ويستثنى نفسه منها؟ ألا يمكن أن يصبح الدارس مدروساً، والملاحِظ ملاحَظاً، والذات موضوعاً؟ وهنا تأتى أهمية إنشاء علم "الاستغراب" من أجل تحويل الغرب، من كونه مصدراً للعلم كى يصبح موضوعاً للعلم، فيتم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية المنتشرة خارج حدودها نظرياً، وفى الممارسة تمارس المعيار المزدوج، قيم التنوير داخلها، ونقيضها خارجها، الحرية والديمقراطية والعقل والعلم والتقدم والمساواة فى الداخل، فى المركز، والقهر والتسلط والخرافة والجهل والتخلف والظلم الاجتماعى فى الخارج، فى الأطراف. كما تنتهى علاقة مركب النقص فى الأطراف مع مركب العظمة فى المركز، ويصبح كلاهما دارساً ومدروساً، ذاتاً وموضوعاً، ملاحِظاً وملاحَظاً. فإذا كان الغرب يقوم بدور الذات، وثقافات الأطراف بدور الموضوع فى "الاستشراق"، فإن الغرب يقوم بدور الموضوع، وثقافات الأطراف بدور الذات فى "الاستغراب". هنا تتحرر الأنا من عقدة الخوف، وتنشئ لها مشروعها المعرفى المستقل، وتكوِّن لها طموحها العلمى، وتقضى على عقدة الرهبة من الآخر، وتبين حدود مشروعه المعرفى وطموحه العلمى، وتحوله إلى شىء اليوم كما حولها إلى شىء بالأمس.

وعلى هذا النحو تكمل الأنا تحررها الثقافى تطويراً لتحررها السياسى والاقتصادى وحفاظاً عليهما. وتنتهى الأشكال الجديدة للهيمنة القديمة، وتعيد التوازن لحوار الحضارات، وتجعلها على مستوى التكافؤ والندية، بحيث يمكن كتابة تاريخ البشرية بطريقة أكثر عدلاً. فلا يعتبر ما قبل العصور الحديثة بدايات التاريخ، وسيطاً وقديماً، وكأن ما قبلها العماء، وما بعد العصور الحديثة هو التاريخ وما بعده الخواء! إن الإنسانية أوسع رحاباً من أن تحصر فى تاريخ الغرب الحديث، والتاريخ أكثر عمقاً من أن يبتسر فى العصر الحديث(٦).

الهوامش

١- انظر دراستنا: دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ في هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧، ص ص٢٨٣-٢٩٣.

٢- تمت بعض الإحالات إلى دراستنا السابقة من أجل استكمال الموضوع فحسب، وليس تنكراً لاجتهادات السابقين وأدبيات الموضوع.

٣- انظر كتابنا: الدين والثقافة والسياسة: الوضع العربي الراهن. دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٤- انظر دراستنا: استراتيجية الاستعمار والتحرير (تحية إلى، وحوار مع جمال حمدان) في حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٥- وهذه هي الجبهة الأولى من مشروعنا «التراث والتجديد»، الموقف من التراث القديم، وهو البيان النظري الأول، القاهرة، ١٩٨٠، بيروت ١٩٨٢. تم إخراج المحاولة الأولى بالعربية في: «من العقيدة إلى الثورة»، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٧، دار التنوير، بيروت ١٩٨٨.

٦- وهذه هي الجبهة الثانية من مشروعنا «التراث والتجديد»، وقد صدر منها البيان النظري مع محاولة أولى للتطبيق في: «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت ١٩٩٤.

المحلى والكونى فى الثقافة العربية
تاريخ لا يعيد نفسه
فهمية شرف الدين

١) مدخل :

تلك هى البداية: لحظة مؤاتية فى الزمن لا يجب أن تتقدم ولا أن تتأخر، لحظة بدا فيها المجتمع العربى جاهزاً فى عناصره الأولى: قوة اقتصادية كبيرة تتجمع وتتقاطع فى الحجاز، قوة سياسية هائلة لقبائل قريش أنجزت أول ارتباط للاقتصادى والسياسى فى تاريخ العرب، وقوة فكرية متقدمة جسدتها أشعار وخطب تشكل فى حد ذاتها تاريخاً موثقاً لشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، وفى مكان هندسى بين عناصر متعددة دوت *الرسالة النبوية* محدثة فى *تلك البقعة من العالم*، *تلك النقلة الكيفية* فى «رؤى العالم» لذلك الزمن، هى الرؤية المحمدية بما تمثله من نص قرآنى مرسل ونسمة حياة رسمت حدود «رؤية العالم» للعربى وللمسلم على هوى الرسالة وفى ضوئها.

كان الخروج الأول من عزلة الصحارى إلى رحاب الأمم مشفوعاً بالقوى الروحية المعنوية التى تقدم للعالم وليس فقط للأعراب نموذجاً آخر للحياة يدعو إلى المساواة والعدل والحرية.

ولم يتأخر الناس فى التقاط هذه الدعوة، لقد تجاوز القبول الواسع الذى أسسته الظروف الخاصة الموضوعية فى تلك اللحظة، عناصر الممانعة الخجولة حيناً والفجة أحياناً أخرى، وبدت الدعوة فى أبهى حللها، دعوة إلى حضارة أخرى تمتلك عناصر نجاحها.

قوة فكرية هائلة تستبطن ما قبلها وتحتضن طموحات الناس وآمالهم، تحتضنها طلائع مثقفة ومؤمنة بأفكارها، وقوة عسكرية ضخمة أنتجتها أشكال التعبئة الدينية والفكرية مؤمنة بأهدافها الإنسانية وبعظمة الرسالة التى تحملها.

لم تكن الرسالة، رسالة عربية، بل كانت رسالة إلى الأمم تحمل فى طياتها أهميتها، فهى من خالق الكون إلى الإنسانية، وكما فى كل الحضارات الدينية، لم تكن نقطة الانطلاق حاجزاً فى وجه نمو هذه الحضارات، فهى تملك من العناصر الكونية الإنسانية ما يؤهلها لأن تعبر عن طموحات الناس وآمالهم أينما كانوا! وما هى طموحات الناس جميعهم: حياة آمنة بعيدة عن المظالم البشرية، ومساواة بين البشر تلغى التمايز والامتيازات بين سائر الفئات الاجتماعية، وتحث على الطبيعة الطيبة للبشر أجمعين، وعدالة بين الناس فتشعرهم بقيمة القانون الذى لا يفرق بين إنسان وآخر.

كانت الحضارة العربية الإسلامية الكونية تمتلك عناصر نجاحها، فنجحت وعندما كانت تصطدم بعناصر محلية بعيدة عنها كانت تقف أمامها متأملة دون وجل، مقتبسة دون تردد، فالعناصر الوافدة ليست سوى عناصر متفرقة فى مجموعة حضارية متماسكة الروابط ممتنعة عن التشتت والتهافت. ولعل الزمن النسبى بين قيام الدعوة وقيام الدولة، يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك بأن الحضارة العربية الإسلامية قد حققت أكبر نقلة نوعية فى تاريخ العالم؛ إذ إنها غيرت تغييراً جذرياً وكلياً معتقدات وعادات وأفكار شعوب بأكملها، وهى فى مسيرتها الظافرة، لم تتوان عن الاحتفاظ ببعض عناصر الدعوات الحضارية الأخرى، لكنها هضمتها وأعادت صياغتها ضمن روح الحضارة العربية الإسلامية وأشكالها.

هذه القدرة على التغيير الكيفى التى تمتلكها الحضارة العربية الإسلامية والتى لا تزال تسود خزان الذاكرة الجمعية هى التى جعلت من هذه الحضارة فى مراحل لاحقة سداً منيعاً فى وجه أى اختراق كيفى لها: فتاريخ الدعوة والدولة يعاد إنتاجه بصورة متواصلة، لاسيما وأن أية دعوة أخرى لم تصل بعد إلى ادعاء القدرة على تحقيق الطموح الإنسانى الساعى دائماً إلى العدالة والحرية والمساواة التى مثلتها الحضارة العربية الإسلامية. وكما غيرها من الثورات المثالية، لم تتحقق طموحات هذه الحضارة، لكن الفشل الذى أصابها لم يلحق بها مباشرة، فهى مؤسسة على دعوة رسولية، والفشل من نصيب الإنسان باعتباره حاملاً لها وساعياً فى سبيل تحقيقها،

هكذا ظلت المبادئ فى عليائها مصانة من التبدد فهى مطلقات لا تنى تنتظر من يحققها.

وإذا كانت الثورات الفكرية الوضعية/ الكونية لم تتردد فى احتضان هذه المبادئ وتحويلها إلى مناهج قابلة للتحقيق عن طريق ربطها بالإنسان وقدراته، فإن الشعوب أيضاً لم تتردد فى احتضان هذه الثورات والإعجاب بالرؤى الجديدة التى تحملها والتى أعادت تركيز المسئوليات والواجبات فى المساحة الموضوعية بين الإنسان والطبيعة.

ولم نتردد نحن العرب أيضاً، كما غيرنا، فى الإعجاب بهذه الثورات والانتماء إليها، ولعلنا نعى تماماً ونتلمس آثار الثورة الفرنسية على فكر النهضة وآدابها، وآثار الثورة الشيوعية على فكرنا السياسى الراهن وعلى تشكلنا الاجتماعى، لكن هذا الإعجاب لم يلبث أن تبدد، فالفشل الذى واكب نتائج هذه الثورات فى بلادنا، وعدم قدرتها على إنجاز وعودها وادعاءاتها الكونية، وتحولها إلى فرضيات عدوانية أحال الإعجاب إلى خوف ثم إلى مواجهة لم تنته بعد.

لماذا لم يستطع الكونى أن يتحول إلى محلى؟ ولم يستطع المحلى أن يمتص الكونى ويؤالفه؟

هل ذلك عائد إلى عدم اكتمال عناصر الكونى القادرة على التحويل، أم أن ظروفاً أخرى أكثر موضوعية حالت دون ذلك؟ هل يستطيع الكونى القادم إلينا على تموجات الأثير أن يتحول إلى محلى؟ ما الكونى فى ادعاءات العولمة، ما عناصر قوته؟ ما المحلى فى عصر العولمة، وما عناصر الضعف فيه؟

٢) العولمة الجديدة : عناصر القوة واتجاهات الهيمنة :

تهل علينا اليوم كونية أخرى، تحمل عناصر رؤيتها الخاصة، رؤية تفصح عن نفسها، غربية المولد والمنشأ والتطور، «فريدة» كما يدعى أصحابها، وفرادتها تكمن فى هذا المولد والمنشأ والتطور، تتجاهل الآخرين، فتستبعدهم من تاريخها ومن حاضرها.. قوية بما تمتلكه من عناصر موضوعية قائمة فى جميع المستويات العلمية والاقتصادية والعسكرية وأيضاً الثقافية.

والفرادة مع القوة كافية للهيمنة على العالم كما يقول صمويل هنتنجتون[١].

هى كونية ليست كالكونيات الأخرى، فهى ليست كالحضارة الإسلامية، فهى لا تحمل رسالة ولا تدعى لنفسها ذلك، وهى ليست كالحداثة؛ لأنها لا تؤمن بالتحديث وتعى أنها لا تريد أن تغير الآخرين، لا تحمل التأويل ولا تسعى إليه، تقتحم الثقافات والمجتمعات والأفراد، دون إذن من أحد، ففى خدمتها آخر ما توصلت إليه الثورة التكنولوچية من وسائل اتصال وإعلام ومعلومات، وآخر ما توصلت إليه العلوم من اكتشافات، وآخر ما توصلت إليه الصناعات من منتجات.

تلك هى العولمة التى يطلقها صمويل هنتنجتون، عولمة تدعى «الفرادة» فى شكلها ومضمونها وآلياتها وتخط لنفسها طريقاً آخر، ينجز «قطيعة معرفية» مع العالمية، تلك الدعوة الكونية التى سادت القرون الماضية.

– فى الشكل، حيث تحل فكرة التحكم عن بعد مكان السيطرة المباشرة، ويلعب مفهوم «الاختراق»[٢] دوراً أساسياً فى ذلك، اختراق الدولة القومية التى كانت أساس انبناء العالمية، اختراق البناء السياسى الاقتصادى بواسطة الشركات المتعدية القارات، واختراق البناء الاجتماعى الثقافى بواسطة وسائل الإعلام والاكتشافات العلمية.

– فى المضمون ، حيث تقترح هذه الكونية «رؤية للعالم» موحدة، رؤية للموت وللحياة، للحب والسعادة، لأشكال الحياة الاجتماعية، تسوقها وسائل الإعلام عن نموذج الحياة الأمريكية حيث يسود التنافس القائم على الاصطفاء الطبيعى، وتظلل هذه الرؤية أوهام حول قدرة الأفراد والمجموعات على التغير واختراق النظام الاجتماعى.

– فى الآليات، حيث يحل مفهوم الهيمنة مكان السيطرة المباشرة، ترفده أشكال التحكم عن بعد، وقوات التدخل السريع التى تجعل من القوة صنواً للهيمنة[٣]، ومن الفرادة مع القوة، وسيلة للسيطرة على العالم [٤].

ويتزامن الحديث عن العولمة، عن الكونى مع الحديث عن الخصوصى، عن المحلى. ويظهر الكونى وكأنه عصب التحويل نحو المحلى، يستحثه ويساعد على إظهاره

جلياً فى الصورة؛ لأن "انتصار حضارة لن يؤدى إلى نهاية تعددية الثقافات فى حضارات العالم الكبرى"، "كما يقول هنتنجتون. تبدو المعادلة وكأنها تحليل رياضى لخطين متوازيين: فبقدر ما تشرع الأبواب أمام رؤوس الأموال والسلع والجيوش ووسائل الإعلام والمعلومات، بقدر ما تبرز الخصوصيات باعتبارها تجلياً لوحدات المجتمع البشرى. والخطوط المتوازية لا تلتقى: فالخط الأعلى يسير نحو هدفه حثيثاً متجاوزاً الدولة القومية وحدودها وسيادتها وثقافتها، من أجل تحويل العالم إلى قرية كونية للتبادل المالى والسلعى وتحقيق التشابك الأكثر امتداداً وتعقيداً بين المنظومات الاقتصادية والسياسية؛ والخط الأدنى يسير حثيثاً نحو تفتيت المجتمعات البشرية لوحدات صغيرة لا يربط بينها رابط سوى التناحر والتنافس والنزاع على القضايا التى لا تحل، تلك القضايا المتصلة بالعرف أو الدين أو الثقافة.

يعترف الكونى بالمحلى ويستخدمه أداة للتمييز بين الشعوب والأعراق والأديان، وبين الإنسان والإنسان، بين البيض والملونين: فتصدر دراسات فى نهاية القرن العشرين تظهر بالأرقام أن السود فى أمريكا لا يتجاوز معدل ذكائهم الـ٦٠٪ من معدل ذكاء البيض، بين المسيحيين البروتستانت والمسيحيين الأرثوذكس: فيخرج هنتنجتون روسيا الأرثوذكسية من أوروبا. وتسمح هذه النغمة بقبول العناصر القديمة/ الجديدة لتحديد الشعوب المتفوقة التى لها التقدم ولها الهيمنة ولها النصر، فيستعيد هنتنجتون أفكار جوته ونيتشه ورنان وهيجل وكل الذين ساهموا فى تحويل صورة غير الأوروبى إلى صورة هزيلة لا ملامح لها ولا خطوط.

لم تتأخر الثقافات المحلية التى دغدغتها نغمات الخصوصيات وإمكانيات التعبير عن نفسها من ركوب القطار، وتضافرت هذه النغمات مع هزيمة مشاريع أيديولوجية وطوباوية، كونية هى الأخرى، كانت هذه الشعوب وهذه الثقافات قد انخطرت بها وعلقت عليها آمالها؛ فكانت العودة إلى الخصوصيات ملاذاً للهرب من الفشل الذى آلت إليه مشاريع التحديث، ومن القمع والاستبداد الذى مورس عليها باسم الثقافة القومية حينا والوطنية حيناً آخر، فكانت فرصتها للتعبير عن نفسها وللهروب من هذا الفشل وهذا القمع وتحميل الخصوصيات الأخرى مسئوليته.

جوقة من الأنغام المتنافرة يضج بها العالم، خصوصيات مغلقه على ذاتها تستعيد فى اليقظة أحلام تاريخها المزدهر، وعولمة تفتح أبواب التاريخ والجغرافيا على مصراعيهما.

فكيف تظهر الصورة فى ثقافتنا العربية؟

٣) الكونى والمحلى فى الثقافة العربية: عناصر القوة والضعف:

تعيش المجتمعات العربية خصوصياتها كل يوم، وهى بذلك تبدو وكأنها لم تتحرك منذ بدأت حياة العاربة بالتأقلم مع حياة العرب المستعربة، أى منذ أصبحت حواضر العرب مكاناً للإنتاج والاستهلاك والإبداع، حيث تداخلت حياة العربى مع غير العربى، والمسلم مع غير المسلم فى سنوات الدعوة الأولى، فتشكلت ثقافة خصوصية منحها التنوع والتقاطع مع "الآخر" خصوبة وتماسكاً ومن ثم صلابة لا تلين، فكان المسلم والمسيحى واليهودى، وكان العربى وغير العربى يتقاطعون فى البوادى والحواضر، فى أشكال الإنتاج والاستهلاك المادى وفى الإبداع الثقافى والمعرفى.

لم تغير طبيعة السلطات المتعاقبة من هذه الثقافة، ولا من خصوصيات الشعوب الثقافية؛ ربما لأنها لم تكن تملك ثقافات أخرى أو مقارعة لما كانوا يملكون، وعندما فاجأتهم طلائع الثقافة الغربية القادمة على أنغام طبول الحرب والهجوم الاستعمارى، كانت النظرة إلى الوافد الجديد، واحدة تقريباً، فكان بالنسبة إليهم مدهشاً فى إنجازاته، مخيفاً فى هجومه وعدوانيته.

لكن الثقافة الوافدة لم تكن غريبة عنهم فى رؤيتها الجديدة للعالم، لقد أقامت تصوراتها على ما كانت تملكه من تاريخ الثقافات الأخرى؛ حرية الإنسان والمساواة والتقدم، ادعت لنفسها رسالة شبيهة بالرسالات الأخرى، وكانت تملك الرغبة والقوة لتحقيق هذه الرسالة؛ لم تكن الحداثة فعل اغتصاب حقيقى لجوهر الثقافات الأخرى، لأنها ادعت أنها منها ولها، فأقامت شبكتها المفهومية على عناصر معروفة وموجودة لدى الجميع، لم تكن الحرية أو المساواة أو التقدم غريبة عما تضمره الثقافات الأخرى، ولعل هذه الرؤية هى التى أتاحت التفاعل الإيجابى ما بين هذا الوافد والثقافات

الأخرى. لقد غيرت أفكار الثورة الفرنسية التى كانت الصياغة النهائية لأفكار التنوير من حاجات المجتمعات البشرية للتقدم، للحرية وللمساواة، فبعد عهود طويلة من الظلم والاستبداد والتخلف، بدت رسالة هذه الثورة وكأنها حاجة موضوعية للكثير من المجتمعات، رأينا صداها فى أفكار النهضة ولا نزال نتلمس آثارها فى رؤيتنا للحياة وفى قيمنا وثقافتنا. لم تدَّع هذه الثورة هوية، على أنها ادعت أممية كونية، انفصلت عن نقطة انطلاقها وحملت رسالتها إلى العالم؛ واستقبل العالم هذه الرؤية بحماسة شديدة، فغابت الخصوصيات تحت وطأة الأحلام بالتقدم والرفاه. لكن النتائج المأساوية لقرنين من الزمن، وانحلال الأحلام على أقدام الجيوش الغازية أو المتحالفة أو المتواطئة أعاد السجال مرة أخرى إلى نقطة البدء، "لا تقدم من دون هوية"[٥]، تلك هى المعضلة التى تواجهنا اليوم، فكيف تتجلى هذه المعضلة فى الثقافة العربية.

٣-١) عناصر الضعف/ آليات المواجهة:

تزدهر فى أدبياتنا اليوم أفكار الرفض، وتتركز فى أكثرها على الرفض الثقافوى، والثقافة كما نعلم، قادرة على تحمل ما نريد فهى غير قابلة للتكميم، وبالتالى فهى لا تخضع لمعايير الفشل أو النجاح. ويتأسس هذا الرفض على عناصر موضوعية، تذكرنا بالوقائع التى نستعيدها يومياً فى حياتنا العربية؛ فقر وإفقار، قمع واستبداد، تهميش وإلغاء، دون الحديث عن النفى والإقصاء والاعتقال والقتل والسجن لكل رأى مخالف، وعدم الاعتراف بالأقليات المذهبية والعرقية والطائفية.

ويربط الرافضون بين هذه الوقائع وبين الثقافات الوافدة، فينسون أو يتناسون ما حدث فى هذه المنطقة منذ عشرة قرون على الأقل- إذا لم نقل أكثر من ذلك فى بلادنا- ويعبرون عن آرائهم بصراحة من أن ما يحدث هو نتيجة لتحول ثقافى فرض علينا من ثقافة أو ثقافات وافدة فيما مضى، فيسقطون من حسابهم وقائع أخرى على أرضنا العربية، أشد هولاً، تمارسها سلطات أخرى باسم الخصوصيات الثقافية أو الدينية.

لا نزعم أن أدبيات القبول بأحسن حال من أدبيات الرفض لأنها هى الأخرى تلصق التهم جزافاً بأناس لم يكن لهم حق تقرير مستقبلهم فى أى مرحلة من حياة

مجتمعاتهم، فالتخلف الذى لا يزال مخيماً فوق ظهرانينا لم يكن يوماً مسئولية الجماهير، لأنها لم تملك يوماً حق إدارة شئونها بنفسها؛ والاستبداد الذى يشكل المناخ السائد فى منطقتنا العربية ليس طموحاً أو رغبة للجماهير. ولكن ألا يمكن تجاوز الرفض والقبول؟

ألا يمكن لنا ابتداع طريقة أكثر إيجابية تجاه الوافد الجديد؟ فإذا كان الرفض نقطة بدء أولية لتحسس المشكلة وملاحظتها وفهمها وتفكيكها، فإن هذا الرفض لابد أن يتجاوز نفسه باتجاه موقف إيجابى يحول دون تحويل الموضوع إلى سجال بين الذات والآخر.

لأن الرفض الأولى يستطيع أن يستفز أوليات الخصوصيات فى موقف انفعالى، لكنه لن يستطيع إيقاف العولمة، المبنية على جملة من الشروط الموضوعية أرستها التغيرات الكيفية فى بنى المعارف والعلوم، وأرستها مجموعة المتغيرات السياسية والاقتصادية والعسكرية. ففى حين كانت التحديات فى القرن الماضى (القرن١٩) تنحصر فى موضوعة "اللحاق" بالتقدم الذى أنجزه الغرب أو بموضوعة الهوية بما تحمله من عناصر ثابتة ومتحركة، فقد أصبحت اليوم وفى ظل العولمة المتسارعة تطال الأسس النظرية للاثنين معاً. لم تعد معركة الفكر العربى تطبيق نموذج التقدم فحسب، بل عليه أن يجابه تغييرات تهز أسس الهوية الثقافية. وإذا كانت المفاهيم السابقة المعتمدة على اللغة والتاريخ التى استخدمها المثقفون العرب صالحة حتى الآن، فإن تجاوز العولمة لهذه المفاهيم الكلية نحو تفصيلات جزئية تحيط بالإنسان أينما كان وكيفما كان (الديمقراطية وحقوق الإنسان، الحريات الشخصية، المساواة بين الرجل والمرأة، البيئة) غيرت كلياً أشكال التحديات ومضامينها.

بمعنى آخر، تتكون اليوم منظومة جديدة للأفكار حول قيم الثقافة الرأسمالية "المنتصرة" ملتصقة بالنموذج الأمريكى، وتنتعش فيها بشكل خاص قيم الاصطفاء الطبيعى والبقاء للأفضل باعتبارها الناظم الوحيد لعمليات التقدم. وتتولى وسائل الإعلام تسويق هذه "القيم المتعثرة" للرأسمالية والنموذج الأمريكى، مستخدمة الثلاثية الملتصقة بها: "السوق، الديمقراطية، ونموذج الحياة المترفة"، ومتكئة فى ذلك على

الانهيارات السياسية لنموذج الآخر "الاشتراكى" والأفكار التحررية والإنسانوية التى سادت على مدى القرنين الماضيين.

وإذا كانت الذات العربية تندفع إلى داخل بنائها التاريخى تستجير بالثوابت لمقاومة الهجوم الساحق لعولمة اليوم، فإن هذا الاندفاع نحو الذات لا يتعامل مع الزمن بشكل إيجابى، فلا يعير مثلاً أهمية للمتغيرات البنيوية التى طرأت على المجتمع العربى، فبدلت الشروط التاريخية للحياة الاجتماعية وبدلت بالتالى، وإن كان بشكل نسبى، أنماط السلوك والقيم. فالكونى لم يعد خارجياً بالكامل، وهو ينساب فى ثقافتنا وحياتنا فيعدل من أشكالها وتطلعاتها. وإهمال هذه المتغيرات فى رأينا لا يؤدى فقط إلى فهم خاطئ للواقع العربى فحسب بل يعقد إمكانية تجاوز هذا الواقع، فالانغلاق الثقافى والدعوة إلى الخصوصيات المغلقة لا تمنع الاختراق المنظم لبنائنا الثقافى، هذا الاختراق الذى تنتجه شروط التقدم العلمى والتقنى الهائل فى وسائط الاتصال والإعلام.

ونعلم أيضاً أن الوجه الآخر للانغلاق الذى ترتبه مفاهيم القبول والواقعية السياسية، والذى ينطلق منظّروه من تأبيد الوقائع الحالية، فيرضخون لمفاهيم اللحاق بالعصر وكأن ذلك متوقف على إرادتنا نحن، أو للاندماج فى النظام العالمى على قاعدة "الاعتماد المتبادل" وكأن لدينا ما نبادله. إن هذا الموقف لا يجد أساساً منطقياً له فى الواقع، فالرغبة أو القبول بالآخر إذا لم يكن هذا القبول من موقع متكافئ لن يجدى نفعاً فى تحقيق موقع لنا فى العالم وفى ثقافته وعلومه. ونزعم أن رؤية أخرى للواقع العربى لا تنطلق من الرفض الكلى أو القبول الكلى وتتعامل مع التحولات الكيفية فى النظام/ العالم بشكل إيجابى هى مسألة ضرورية ومفيدة، فالأخطار تتضاءل أكثر إذا تجاوزنا الرفض الكلى أو القبول الكلى نحو تأصيل ثقافة عربية ديمقراطية تتعامل مع الرفض والقبول بشكل ديالكتيكى، وتنمى عناصر المناعة عبر تنمية عناصر القوة فى الوطن العربى، وضمنها المواجهة تعى جيداً المخاطر الناجمة عن العولمة أحادية القطب.

٤) نحو أفق أرحب للثقافة العربية:

فى كتابه "الاستعداد للقرن الحادى والعشرين"، يحاول "بول كندى" تثبيت مقولات العولمة، عبر تثبيت عناصرها الموضوعية، ويرى أن أهم هذه العناصر، هى

التحديات التى تواجه العالم فى جميع أنحائه، وفى مختلف درجاته ومستوياته، فيقدم هذه التحديات باعتبارها تحديات قديمة/ جديدة، ولكنها وتحت تأثير الثورة التكنولوچية ووسائل الاتصال والإعلام أصبحت تطال جميع شعوب الأرض قاطبة، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، ويعتبر "بول كندى" أن العالم يواجه خمسة تحديات:

١- تحدى الانفجار السكانى.

٢- تحدى ثورة الاتصال والمال ونشوء الشركات متعددة الجنسيات.

٣- الزراعة العالمية وثورة التكنولوچيا الحيوية.

٤- الإنسان الآلى والأتمتة والثورة الصناعية الجديدة.

٥- المخاطر على بيئتنا الطبيعية[٦].

أما "سمير أمين"، فهو لا يوافق على عولمة هذه التحديات، ويرى بأنها احتكارات خمسة للعالم الأول، وأن العولمة لم توحد التحديات؛ لأن تحديات العوالم المختلفة لم تبلغ مستوى من الترف لتتوحد مع العالم الأول، فلا تزال هذه العوالم تجابه تحديات التحرر والتنمية وإقامة دولة العدالة والمساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان[٧].

ودون الدخول فى نقاش صحة الفرضيات التى يقدمها بول كندى ويدحضها سمير أمين، فإن الواضح الذى لا لبس فيه هو أن الفكر العربى، بجميع مستوياته: الاجتماعى والاقتصادى والسياسى، والفلسفى، لا يساهم بصورة جدية فى نقد أو رفض، هذه الأفكار، لأن النقد الذى هو الخطوة الأولى فى كشف وتفكيك الإشكاليات المحيطة بنا، ينصب على مشكلات مجردة وإشكاليات مطلقة. فنقد العقل موضوع فى غاية الأهمية لكنه لا يتوازى بأهميته مع نقد إشكاليات معقدة لا تزال محاطة بأسوار الممانعة والتقليد، كإشكالية المرأة مثلاً ووضعيتها ومكانتها فى المجتمع العربى، ونظام القيم الأبوية الذى يسود الحياة الاجتماعية، ومفهوم الطاعة الذى يسيطر على الحياة السياسية والاجتماعية تغذية للنظرة التربوية التقليدية. هكذا يستبعد النقد أى نقاش حول الديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرير المساحات الاجتماعية الشخصية، أو المعوقات أمام هذه القضايا.

وإذا كنا نستطيع أن نقول مع د. هشام شرابى: «إن هناك بدايات لحركة نقد حضارى تنمو وتزدهر اليوم فى المجتمع العربى»[٨]، فإن هذه الحركة لا تزال حذرة، وخجولة فى أكثر الأحيان خاصة عندما يتعلق الأمر بالنقد الجدى للحياة الاجتماعية العربية.

إن مسئولية المفكرين والمثقفين عن تعميق النقاش حول "القضايا الجديدة/ القديمة"، تلك الأسئلة التى واجهها مفكرو عصر النهضة، هى مسئولية كبيرة. وقضية الحداثة وآليات التغيير فى المجتمع، وتحديات آليات الانتظام المجتمعى وفاعليتها، وأنظمة القيم الأبوية وتأثيراتها على مسارات الاجتهاد والإبداع لابد أن تتحرر من مناخ السجال المتمحور حول الخصوصية والهوية للتقدم باعتبارها إشكاليات اجتماعية، وهى الموضوعات الحقيقة للنقاش الحر والتفاعل المستمر بين المفكرين والمثقفين وجميع الأحزاب والتجمعات والقوى الاجتماعية، كما هى موضوعات للنقاش بيننا وبين العالم. فالخصوصية بما هى إطار لتشكل القضايا الاجتماعية يضفى عليها البعد الموضوعى اللازم من أجل الاحتفاظ بها وتطويرها.

إن ما يحدث فى العالم اليوم هو بداية لعصر جديد، وممارسات اجتماعية جديدة تدعى رفض كل أنواع الهيمنة والأبوية، الفلسفية منها والأيديولوچية والدينية، وترجع النقاش إلى أحضان الحوارات الأفقية بين الفئات والجماعات التى يتكون منها المجتمع. وعلينا أن نفيد من هذا المناخ، ليس من أجل زيادة انغلاقنا على قناعاتنا الخاطئة منها أو الصائبة، بل من أجل زيادة تفاعلنا مع غيرنا باعتبارنا متكافئين فى المسئولية والجهد.

إن أى كلام عن مواجهة ما يجرى فى العالم، لا يمكن أن يكون مفيداً إذا لم يُبْنَ على فهم حقيقى لواقعنا وللوقائع العالمية. فتجديد الثقافة العربية مرهون بتجديد قضاياها، وقضاياها القديمة/ الجديدة لا تزال بحاجة للفهم والمناقشة، فالهوية والخصوصية ليست قضايا الحل، بل هى إطار نظرى لجميع الإشكاليات والأسئلة. أما مفهوم التقدم فلم يعد إطاراً نظرياً -كما كان سابقاً- يسبق كل نقاش أو سجال فكرى، لقد تشظى هذا المفهوم فى موضوعات تفصيلية، هى التى يجب أن تحظى

بأولويات النقاش: بدءاً من تحسين نوعية الحياة، إلى الحفاظ على الموارد، وتنمية القدرات البشرية، وتأمين العدالة بين الجنسين المرأة والرجل، وتكافؤ الفرص للإنسان بصرف النظر عن العرق أو الدين أو الطائفة. أما قضايا الحرية والديمقراطية وحقول السلطة وأنظمتها وأجهزتها، فلابد أن تكون موضوعات جدية من موضوعات فكرنا العربى. وليس فى ذلك تضخيم لدور الفكر والمفكرين، بل تحميل المفكرين والمثقفين مسئولية أدوارهم التى ارتضوها عندما اختاروا مهماتهم. فإذا كان كل إنسان مفكر كما يقول جرامشى، فإن ما يضفى أهمية على المفكر هو الدور الذى يقوم به المفكر، فالمفكرون لابد أن يساهموا فى بناء بدائل قيمية وثقافية لكل ما ثبت عجزه حتى الآن، مستفيدين من التراكم المعرفى والخبرات السياسية والاجتماعية التى أنجزها الفكر العربى فى تاريخه القديم والحديث، على ألا نهمل المتغيرات التى هزت العالم على أبواب القرن الحادى والعشرين. ولابد أن ننظر إلى هذه المتغيرات باعتبارها «جديداً معرفياً» يتأسس على تراكم المعارف والعلوم وتطبيقاتها الاجتماعية، وليست مناخاً سياسياً قابلاً للتغيير والتبديل فحسب. فإذا كانت الظرفية السياسية الحالية، أى مرحلة ما بعد الحرب الباردة وتحول العالم إلى عالم أحادى القطب، هى مرحلة عابرة كما نراها فى التاريخ السياسى، إلا أن الاتجاهات الفكرية التى أرستها هذه التغيرات، أى انهيار المصداقية لأنظمة الفكر الشمولية، مهما كانت وجهتها ليست عابرة وستترك بصماتها على كل تحليل فكرى أو اجتماعى أو تأويل سياسى.

ولابد أن نواجه الآخر بموقف ذاتى ينبع من النقد الحضارى الذى يخترق مستويات الممارسة السياسية وما يتفرع عنها من قضايا الحق فى الاختلاف والتعدد واحترام الآخر، وتداول السلطة وتجذير الممارسات الديمقراطية وتوسيع حدود الحريات الشخصية، ويخترق بالقدر نفسه الممارسات الاجتماعية، ويسمح بإعادة النظر بالمجتمع الأبوى المبنى على الطاعة وسيطرة الأقوياء على الضعفاء والرجال على النساء، وإعادة النظر أيضاً بقيم الثروة والسلطة، كما يسمح بالقدر نفسه بإعلاء شأن القانون الذى يساوى بين المواطنين انطلاقاً من شرعة حقوق الإنسان.

فالحاجة ملحة كما نرى لتعديل جذرى فى طرق المواجهة مع العالم "الآخر"؛ لأن الإصرار على تجاهل ما حصل وما يحصل، والاحتماء خلف جدار الدفاع عن الذات

والهوية لتجنب إعادة النظر المطلوبة فى التيارات الفكرية سواء كانت ليبرالية أو قومية أو ماركسية أو إسلامية، سيؤدى فى رأينا إلى تشديد الممانعة ضد "الجديد المعرفى" فقط، فيما يساهم التجمد والانغلاق على الذات فى توسيع رقعة القبول "بالجديد الاقتصادى" المفروض علينا بالقوة، وعلى هذه الصورة تبنى سجالات الفكر الذى يؤسس للقبول غير المشروط للفكر السياسى/ الاقتصادى فيما يتم تشديد الرفض ضد المستويات المعرفية الجديدة.

لقد آن الأوان لأن يتموضع الفكر العربى فى هذا العالم وبه ومعه، فيعيد بناء هويته ويساهم فى إنتاج رؤى جديدة للحياة الاجتماعية العربية، تسمح بتشكيل البنى الذهنية وفق معطيات خصوصية لابد منها، لكنها تنسجم مع مناخ العصر وتعترف بالزمن الوضعى المتغير، وتعيد للوجود معناه الحقيقى.

الهوامش

١) صمويل هنتنجتون: "صدام الحضارات"- جريدة "السفير" ١٩٩٧/١/٢٤.

٢) محمد عابد الجابرى. الدولة والهوية الثقافية: عشر أطروحات- ورقة فى ندوة "العرب والعولمة"- مركز دراسات الوحدة العربية بيروت (١٨-٢٠) ديسمبر/كانون أول ١٩٩٧.

٣) صمويل هنتنجتون: مرجع سابق.

٤) فواز طرابلسى: "الغرب فردياً لاكونيا"، نقاش مقالة هنتنجون- "السفير" ١٩٩٧/١/٣١.

٥) فهمية شرف الدين: "الفكر العربى أمام تحديات العصر" - مجلة الفكر العربى ١٩٩٨.

٦) بولد كندى: الاستعداد للقرن الحادى والعشرين- دار الشروق ١٩٩٣.

٧) سمير أمين: Les defis de da mondialisation. ed- L,Harmathan. paris. 1997

٨) هشام شرابى: النقد الحضارى للمجتمع العربى- مركز دراسات الوحدة- بيروت ١٩٩١.

خطاب العولمة وفكرة التقدم

رزق الله هيلان

تنتشر اليوم على الساحة الثقافية جملة من الأفكار والأوهام والتصرفات، تشكل ما نسميه، اصطلاحاً، بخطاب العولمة، أو جزءاً من هذا الخطاب، فى حين أن جزءه الآخر يصعب التقاطه؛ لأنه مفعول بشكل واعٍ أو مضمر وغير مفصح عنه كلاماً، وبالتالى يكاد يستحيل رصده وإدراكه بدقة. هذا الخطاب يشمل عناصر كثيرة، بعضها قد يكون -أو نعتقد أنه- غير صحيح أو مزيف كلياً أو جزئياً، وظيفته الأساسية تبريرية. ثم إنه ليس ثابتًا شكلاً ومحتوى، فهو دوماً معرض للتفاعل والتأثر بعناصر من خارجه، تنتمى لمجالات السياسة، والثقافة العامة، والضرورات العلمية، والتأثيرات الأيديولوچية.

تتبنى هذا الخطاب بخاصة الشرائح الحديثة من المجتمع، ويثير الجدال والنقاش لدى الأجهزة الثقافية، ثم يتسرب إلى شرائح اجتماعية وسطى وشعبية. هكذا يذوب فى ثقافتنا العامة، ويؤثر فى نظرتنا للعالم ولأنفسنا، وفى تصرفاتنا وأنواع استهلاكنا، وبالتالى فى إنتاجنا ومبادلاتنا الخارجية.

أهم عناصر الخطاب المعنى: فكرة العولمة أو الكوكبة، مجتمع الاتصالات، فشل الأيديولوچيات الكبرى القومية أو الاشتراكية وغيرها، توحيد العالم وتجنيسه، «القرية الكونية»، السيطرة الأمريكية، اقتصاد السوق، المبادرة الحرة، الاستثمار الأجنبى، فشل القطاع العام، الخصخصة وغير ذلك.

معظم هذه العناصر ليس جديداً، إلا أنه برز وانتشر فى السنوات القليلة الماضية فى جو الأزمة العامة للفكر الاشتراكى ومشاريع التنمية والتحرر الوطنى. وبعضها بُعث، على الأرجح، أو نُشر بحنكة ودهاء، بعد إعادة تصنيعه فى مخابر

الثقافة الغربية، والأمريكية منها بخاصة، التى غدت حاضنته ومركز إشعاعه الأعظم.

بطبيعة الحال، ما كان الكثير من الأفكار المشار إليها ليجد صدى واسعاً عندنا لولا الأزمة الشاملة التى تعانى منها مجتمعاتنا العربية، فتضعنا أمام نوع من انسداد الأفق والتساؤل حول هويتنا الثقافية، وعلاقتنا بالعالم المحيط، وبالقوى السائدة فيه..

إن تحليل هذا الخطاب فى تحولاته، والتصدى له بالنقد وبخطاب يلائم حاجاتنا وطموحاتنا الوطنية والقومية هو مسئولية عامة بالغة الأهمية تطرح نفسها علينا جميعاً.

سأركز فى هذه الورقة على نقطة واحدة أراها جوهرية؛ لأنها تقع فى أساس كل مشاريعنا، ومنها بخاصة مشروعنا الاجتماعى التحررى. أقصد فكرة التقدم، والتى سيتضح معناها فى سياق النص. ما مصير هذه الفكرة فى الخطاب المعنى؟ هل هو يؤكدها؟ أم أنه، على العكس من ذلك، يفككها ويلغيها؟ وهل يمكننا الاستغناء عنها؟

أولاً: خطاب العولمة السائد: مكوناته

أميِّز فى هذا الخطاب ثلاثة تيارات رئيسية. الأول هو فكر العولمة الاقتصادية، وهو الأساس والجوهر؛ الثانى هو فكر التقدم العلمى والتقنى؛ أما الثالث فهو الخطاب الثقافى، الموجه بخاصة للمشتغلين بالثقافة والفنون.

١) فكر العولمة الاقتصادية:

هذا هو بالضبط الفكر البورجوازى فى مرحلة العولمة الراهنة وقد غدا فكراً مهيمناً طاغياً، فأطلقوا عليه تسمية «الفكر الواحد أو التوحيد». يلخصه رئيس تحرير مجلة «لوموند ديبلوماتيك» الباريسية[١]، بالعقيدة الدجمائية اللزجة التى تحيط بالفكر الآخر، الفكر النقدى، فتكبله وتشله وتنتهى بأن تخنقه. إنها تشكل نوعاً من «الشرطة غير المرئية»، لكنها كلية الانتشار تحيط بالناس من كل جانب، وتحصى عليهم أنفاسهم. هذه العقيدة هى التعبير الأيديولوجى عن جملة المصالح الاقتصادية السائدة، ومصالح الرأسمال العالمى بخاصة. مصدرها المؤسسات العالمية وفى مقدمتها البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى، ومنظمة التجارة العالمية، ومنظمة التعاون والتنمية

الاقتصادية،وقمة السبعة الكبار، مؤسسات خاصة وعامة فى أمريكا والاتحاد الأوروبى، الشركات العالمية وغيرها. ولهذه الجهات مؤتمراتها وأنديتها وفنادقها ومنتجعاتها: دافوس، نادى باريس، مؤتمرات القمة، المؤتمرات العالمية.

أموال هائلة تنفقها هذه الجهات لتجنيد مراكز البحوث العلمية وأساتذة الجامعات والمثقفين والإعلاميين وغيرهم للمساهمة فى صياغة وتطوير ونشر «الفكر الواحد» بكل وسائل الإعلام التى غدت شبكات عالمية، فوق قومية، تخترق كل الحدود، وتدخل كل منشأة اقتصادية وثقافية وكل بيت. إنه يشكل نوعاً من الخطاب العام المُغْفَل، «لوائح شريعة جديدة» تفرض نفسها فى كل مكان.

المبدأ والأساس فيه هو المبدأ الرأسمالى الأعظم: الاقتصاد، المال، أولاً، وله الكلمة العليا، تخضع له كل المجالات الأخرى:المجال السياسى، بطبيعة الحال، لكن أيضاً تخضع له مجالات العمل الاجتماعى والثقافى وحتى الأخلاقى. وذلك كله بحجة سقوط «المثاليات» والأفكار الكبرى كالوطنية، والقومية، والتحرر، والتقدم، ...وغيرها؛ وضرورة الواقعية والبراجماتية- البراجماتية، بمعنى عدم التفكير، عدم الاعتراض، التسليم بالواقع كما يصوره الخطاب السائد. عن هذا المبدأ الأساس تشتق مفاهيم السوق العالمية المحررة من القيود، المزاحمة، الإنتاجية، القدرة الوطنية التنافسية، إخضاع البحث العلمى والتعليم والبشر للحساب التجارى الضيق، برنامج التكييف الاقتصادى، التلوث...إلخ.

هذا «الفكر الوحيد» الذى خلق جواً من الإرهاب الفكرى، جعل حتى المآسى والشناعات -كالبطالة، والفقر، والجوع، والجريمة المنظمة، وغيرها- تبدو وكأنها أمور طبيعية، والحديث النقدى عنها وكأنه هلوسات مريضة مرتبطة بأيديولوجيات عفا عليها الزمن. وهو يركز على مسلمات أولية[٢] لايثبتها الواقع، منها، مثلاً: إن الحرية المطلقة لحركة الرساميل المالية لايمكن الرجوع عنها، أو حتى إخضاعها لرقابة أو قيود؛ مما يجعلها تتدفق من البلدان المتخمة بها إلى بلدان العالم الثالث المتعطشة لها وفق مبدأ الأوانى المستطرقة، فتخصبها وتنشر فيها الصناعات والتكنولوجيا الحديثة؛ لتلحق بالدول الصناعية المتقدمة، كما هو الحال فى بلدان «النمور الآسيوية» مثلاً... هذا من

ناحية، ومن ناحية ثانية، فإنها، أى حرية حركة الرساميل، تمنع الحكومات من رسم أى سياسة لدعم الاقتصاد الوطنى فى مواجهة الخارج؛ بحيث لايبقى أمامها سوى السعى لإرضاء الأسواق المالية لجذب الرساميل من أجل الحفاظ على التوازنات العامة فى الاقتصاد، كرفع سعر الفائدة والإعفاءات الضريبية. وهذا يعنى بالنسبة لدول العالم الثالث التخلى عن أية سياسة للتنمية والقطاع العام والتخطيط، وترك الاقتصاد الوطنى والعملة الوطنية عرضة لعدوان الرساميل المالية والعالمية التى تتحين فرص المضاربة لتحقيق ريوع خيالية على حساب البلد. وإذا أضفنا المسلّمة الرئيسية الأخرى، التى تزعم أن البطالة تعود فى أسبابها لما يسميه الفكر الوحيد بـ«عدم المرونة البنيوية لسوق العمل»، أى بعبارة صريحة لارتفاع الأجور وحماية العمال من التسريح، ثم إذا أضفنا مسلمة ثالثة تقول بخفض إنفاق الدولة لدعم الأسعار وحماية الفئات الفقيرة، نصل إلى أهم عناصر ما يسمى ببرنامج الإصلاح الاقتصادى، الذى يشهد العالم منجزاته «الرائعة» فى روسيا وفى معظم بلدان الشرق والجنوب.

مع هذا، وبالرغم من أن دراسات الأمم المتحدة -تقرير التنمية البشرية بخاصة- تؤكد أن عدد الفقراء والجائعين فى العالم، وفى أمريكا ذاتها، يتضاعف فى ظل العولمة، فإن الخطاب لا يأبه بالوقائع ويؤكد أن العولمة ليست فقط طبيعية وحتمية، بل إنها ضرورية وتحمل قيماً أخلاقية عليا. يعبر عن هذا المذهب بشكل ممتاز مقال لرئيس تحرير جريدة فايننشال تايمز الناطقة باسم البورجوازية الإنجليزية العريقة، حيث يقول حرفياً(٣): «إنى أعتبر المواقف المناهضة للعولمة لا أخلاقية تماماً (...) يقولون إن حرية التبادل يجب أن تخضع لقيم أخلاقية، لكن هل ثمة قيم أعظم من إنقاذ مليارات الناس من الجوع، وخلق فرص اختيار، وتنمية ذاتية، وترسيخ الديمقراطية فى كل مكان من العالم؟.. إن اقتصاد السوق الحر هو عالمى بطبيعته (...) وهو يشكل الحقيقة اكتمالاً فى المغامرة الإنسانية».

٢) الثورة الرأسمالية «خصيصة غربية»:

يناقض مباشرة خطاب العولمة، كما عرضته الفقرة السابقة، أطروحة ثابتة فى الخطاب الاقتصادى الغربى، أطروحة قديمة تنبعث دائماً من رمادها كطائر العنقاء،

تقول إن الرأسمالية هى خصيصة أوروبية غربية أصلاً. وتكملها أطروحة أخرى تقول: إن بلدان العالم الثالث يجب أن تتخصص بالزراعة؛ لأنها تتلاءم مع خصائص طبيعتها. بينما البلدان الغربية هى أصلاً بلدان صناعية؛ لأنها هى التى اكتشفت الرأسمالية وحققت الثورة الصناعية.

وبالرغم من أن هذه الأطروحات قد نقضت بشكل حاسم منذ عقود، إلا أن الأطروحة الأيديولوچية لاتموت؛ لأنها مسجلة فى لاشعور المركزية الغربية. إنها تطل برأسها فى أحضان العولمة الليبرالية الجديدة.

فى فقرة بعنوان «الملامح التأسيسية لـ«اقتصاد-العالم» الرأسمالى»، فى كتاب صدر فى باريس عام ١٩٩٧ بعنوان «العولمة الاقتصادية» نجد ما يلى: «الملمح النوعى الخاص لاقتصاد-العالم الأوروبى الحديث هو خصيصته الرأسمالية. وكلمة رأسمالية (...) تعنى منظومة موجهة بنيوياً نحو التراكم غير المحدود لرأس المال».. ثم يضيف، وهذا هو الأهم: «إن هذه الخصيصة الوحيدة، لم يكن ممكناً أن تنبثق فى أوروبا (...) إلا فى ظروف من اللامركزية الاستثنائية للسلطة السياسية»[٤].

السؤال الذى يطرح نفسه عندئذ هو: إذا كانت الرأسمالية والصناعة من خصائص الغرب دون غيره، فكيف ستلحق «الدول الزراعية» بركب العولمة الرأسمالية الصناعية؟ هل سيكون ذلك بالتخصص المطلق بالزراعة؟ أم بأنماط الاستهلاك الأمريكية والسوبر ماركت؟ أم بالإنترنت..؟ أم بتجاوز الرأسمالية باتجاه التقدم الاشتراكى؟ وإذا أشار الخطاب إلى «النمور الآسيوية»، كمثال للعولمة الصناعية، فالسؤال يكون: وماذا عن أكثر من مائة دولة أخرى فى القارات الثلاث؟ لماذا لم تتدفق عليها الاستثمارات الصناعية؟

٣) أطروحتا «نهاية التاريخ» و«صراع الحضارات»:

الأطروحتان غدتا معروفتين للجميع ولاتحتاجان لعرض. المهم بالنسبة لموضوعنا هو أن الأولى، «نهاية التاريخ»، وهى تكمل أطروحة سابقة «نهاية الأيديولوچيا» تريد إقناعنا بأن التقدم التاريخى يقف عند حدود انتصار البورجوازية الديمقراطية الغربية،

حيث بلغ التاريخ غايته. التقدم الذى بدأ فى الشرق، وتراكم خلال آلاف السنين توقف هناك واتجه إلى الغرب ليبلغ فيه أَوْجَهُ، بحسب هيجل الذى وضع أطروحته على أساس انتصار أفكار الثورة الفرنسية. ويأتى فوكوياما، المستشار المرموق فى الخارجية الأميركية؛ ليكرر أطروحة هيغل تلك، بعد سقوط أو تدمير جدار برلين عام ١٩٨٩، وانتصار الليبرالية الاقتصادية الأمريكية على عدوها اللدود، الاشتراكية والشيوعية. ربما نسى فوكوياما فكرة ماركس الشهيرة: التاريخ إذ يكرر نفسه إنما يكون على شكل مهزلة. المهم فى الأمر، أن لا تقدم بعد هذا الانتصار التاريخى الذى يقسم العالم إلى اثنين: بلدان غربية قطعت نهر التاريخ إلى ضفته السعيدة فغدت فى «ما بعد التاريخ»، أما الشعوب الأخرى غير القادرة على عبور النهر، فتبقى ترزح فى «مستنقع التاريخ» (التعبير لفوكوياما)، حيث تستمر الصراعات والحروب. إذن لا فائدة من البحث عن التقدم، وكل تجاوز للنظام الليبرالى الجديد الذى اكتمل فى واشنطن، إن هو إلا ضرب من الوهم والضلال.

ظاهر، إذن، أن الأطروحة هذه، بمصدرها وتوقيتها وتسويقها وصياغتها، هى ذات مضمون أيديولوچى؛ ولا علاقة لها بالموضوعية. لكن هذا لم يمنع وسائل الإعلام السائدة من تسويقها إلى بلدان العالم كافة؛ حيث استقطبت جهود مثقفيها لبضع سنوات من الزمن وألهتهم عن قضاياهم المصيرية، إلى أن حلت مكانها وأكملتها أطروحة تالية لمستشار آخر من الخارجية الأمريكية أيضاً، هو صمويل هنتينجتون، حول "صراع الحضارات"، (١٩٩٣). وبدورها سوِّقت فوراً إلى بلداننا العربية لتثير صخباً وضجيجاً.

لايهمنا إذا كان صاحب هذه الأطروحة، أمام النقد الشديد الذى تعرضت له، قد «سحبها» من التداول كما يقال. الأمر المهم هو أنها أدت دورها فى التشويش الثقافى، وصرف النظر عن الجوهر إلى الناقل. فحوى الأطروحة معروف: الصراع فى القرن القادم لن يكون بين الأيديولوچيات أو القوميات أو الشمال والجنوب.. ولن تكون أسبابه اقتصادية.. إنما سيكون بين الحضارات: الإسلام، الكنفوشيوسية، المسيحية الغربية، ...إلخ. هكذا تسجننا هذه الأطروحة فى حضارات أزلية، ثابتة، معزولة تماماً بعضها

عن بعض، ومتربصة بعضها ببعض. لماذا؟ ربما لأن واشنطن تريد ذلك؟! إذن فعلى شعوب هذه الحضارات أن تستعد وتتسلح، أن تبتعد عن همومها فى التقدم والتنمية والسلام.. وأن تتجه للبحث عن هويتها الثقافية وتراثها ومعتقداتها، التى تثير الخلاف والخصام أكثر مما تثير التفاهم داخل الشعوب وفيما بينها.

على حساب الأطروحتين السابقتين نشرت مفاهيم وأوهام تكملهما: عدو الغرب هو الإسلام. إذن على المسلمين أن يتسلحوا، بالسلاح الأمريكى طبعاً! لمحاربة أمريكا ومصالحها! ولهذا يتدفق السلاح الأمريكى على دول الخليج، أهم مستورد للسلاح الأمريكى فى العالم.. أما أمريكا فمن واجبها التيقظ جيداً للخطر الإسلامى القادم بخاصة فى المناطق النفطية: الشرق الأوسط، أفغانستان، الجزائر، الصومال، وغيرها. ومن حق العربية وواجبه تشجيع الحركات الأصولية واستقبال هجرة ناشطيها وتشجيعهم للعمل ضد المؤسسات الغربية فى عقر دارها أو فى الدول الإسلامية ذاتها[٥].. وفى الوقت ذاته يضخ الغرب الأموال والسلاح إلى إسرائيل لرعاية «عملية السلام»!.

٤) فكر ما بعد الحداثة[٦]:

يشمل هذا تيارات متعددة فى الفلسفة واللغة والأدب والفن والعمارة ..وغيرها، تنتمى لمشارب مختلفة من اليمين واليسار. وهو بالطبع ليس جديداً، إذ يرتبط أصلاً بفكرة أزمة الحضارة الغربية التى تعود إلى مطلع القرن العشرين، وبخاصة للحرب العالمية الأولى التى دمرت الآمال الكبيرة فى التقدم الإنسانى الناشئ عن التقدم العلمى والصناعى فى النصف الثانى من القرن ١٩. كما سنرى لاحقاً، جسّد هذه الخيبة، أولاً، وبشكل خاص كتاب الفيلسوف الإنجليزى المحافظ "أوسفالد شبينجلر" الذى صدر فى السنة الأخيرة للحرب، فى عام ١٩١٨ بعنوان «أفول الغرب»، حيث يزعم أن الحضارة الغربية فقدت قيمها الكبرى وهى إلى زوال. ثم إثر الحرب العالمية الثانية، نشر عالم الاجتماع اليسارى "س. رايت ميلز" كتابه بعنوان «الخيال السوسيولوچى»، حيث يزعم أن الغرب وصل إلى نهاية العصر الحديث، ويدخل الآن عصر ما بعد الحداثة، وأن جميع التوقعات التاريخية التى ميزت الثقافة الغربية

أصبحت غير ملائمة، لأنه بالرغم من النجاح الهائل للحداثة فى العلوم والتقنية والإنتاج، وفى التعليم والصحة وغيرها، إلا أن كل هذا التقدم لم يحسن من العقلانية الذاتية للإنسان، بل إنه قلص من حريته وعرضه للقلق وكان مصدر الشرور غير المتوقع. وعن هذا التفارق المخيف نشأت ظاهرة "الاغتراب"، فغدا الناس كالإنسان الآلى (الروبوت المرح)، أمام المؤسسات والقرى العملاقة التى تتجاوزهم، وليس لهم عليها أية رقابة، فتكيفوا معها، وفقدوا رغبتهم فى ممارسة الحرية والعقل. ما يهمنا هنا هو ما يلى:

الملاحظة الأولى: انبعاث هذا الفكر بالعلاقة مع الأزمة الحضارية التى عبرت عنها أحداث كبرى: العدوان الإسرائيلى ١٩٦٧- هزيمة حركة التحرر العربية- الحرب الأمريكية ضد فيتنام- ثورة الطلاب ١٩٦٨ فى الغرب، وثورة ربيع براغ ١٩٦٨، واللتين سحقتا دون رحمة: الأولى بأنياب ديمقراطية، والثانية بالدبابات السوفيتية. ثم الأزمة الاقتصادية فى السبعينيات. هذه الأحداث وغيرها كشفت فشل مشاريع الحداثة الثلاثة: دولة الرعاية، المشروع الاشتراكى، مشروع التحرر الوطنى، وأطلقت مشاعر الخيبة والضياع، وأنعشت قوى اليمين التى انتصرت فى بريطانيا (حكومة تاتشر)، وفى أمريكا (حكومة ريجان). ومع هذا الانتصار انبعث فكر الليبرالية الاقتصادية الجديدة، وفكر «مابعد الحداثة» فى الفلسفة والفنون.. ثم تأكد هذا الانتصار أكثر فى التسعينيات مع انتشار وتعمق أزمة الفكر الاشتراكى، ثم انتقل فكر "ما بعد الحداثة" إلى الولايات المتحدة، حيث تطور وانتشر فى أعطاف هيمنتها السياسية والإعلامية على العالم.

الملاحظة الثانية، والأهم، هى الترابط الوثيق بين فكر "ما بعد الحداثة" والفكر الاقتصادى الليبرالى. فهذا الأخير يؤكد على تحرير قوى السوق العالمية، المبادرة الفردية، نفى أى مشروع اجتماعى عام. فى هذه النظرية لا مكان إلا للأفراد، للشركات، للمنافسة. وفكر «مابعد الحداثة»، كذلك يعلن موت ولاشرعية جميع الأنساق الكبرى والمشاريع المتولدة عن الحداثة، كالعقلانية والاشتراكية.. بل وليس ثمة وجود لنظام رأسمالى أو لتاريخ أو لمجتمع، ليس يوجد سوى أحداث متفرقة: أفراد

متجاورون[٧]، وصراعات شخصية. البشر عاجزون عن فهم التاريخ، دعك عن صنعه بحسب رغباتهم..

وينكر هذا الخطاب بخاصة فكرة التقدم[٨]، حيث لايرى فى القرن العشرين سوى قباحات وحروب بلغت أقصى بشاعتها فى الستالينية والنازية، وهما من مشاريع الحداثة والركض وراء التقدم.

ومن الواضح أن عدداً من المفكرين النشيطين وبخاصة الأمريكيين منهم، ركزوا هجومهم ليس فقط على الستالينية، بل على الماركسية إطلاقاً، التى حملوها مسئولية كل أنواع الاضطهاد[٩].

صحيح أن الكثيرين منهم لم تغب عنهم المشكلات والمساوئ القائمة فى الرأسمالية المعولمة، لكن طالما أنه ليس بالإمكان تغييرها، فيمكن على الأقل، الاستلقاء والتنعم بخيراتها[١٠].

ومن أهم سمات فكر "ما بعد الحداثة"، بحسب الباحث الباكستانى "أحمد أكبر"، الذى نشر كتاباً بعنوان "الإسلام وما بعد الحداثة"، (لندن ١٩٩٢): الربط بينه وبين مجتمع الاتصالات، تواصله مع الماضى، تعدد وتجاور الخطابات، وربما الأهم علاقته الوثيقة بالحركات الأصولية والإحياء الدينى والإثنى[١١].

٥) وهم الخلاص بالتقدم العلمى والتقنى:

هذا الخطاب لم ينقطع منذ الثورة الصناعية، فهو يتجدد مع المنجزات العلمية الرائعة[١٢])، لكنه يبلغ ذروته مع الثورة الجامحة فى المعلوميات حيث يشكل الجزء الأهم فى ظاهرة العولمة.

فى وقتنا الراهن، يعود الخطاب إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. فى عام ١٩٦٩ ظهر كتابان، الأول: "الحرب والسلم فى القرية الكونية" (م.ماكلوهان)، والثانى: "بين عصرين: دور أمريكا فى العصر التكنوترونى" (زبجنيو بريجنسكى، صاحب مصطلح «المدينة الكونية»). ونجد كذلك مؤلفات الجامعى الأمريكى "ألفن توفلر"، الذى يعود له تنظير مجتمع المعلومات والموجة الثالثة.

فى الثمانينيات، لغة العولمة هى أساساً لغة "البزنس" والشركات الدولية. الشعارات البارزة: «لقد حقق رجال العلم والتكنولوچيا ما لم يحققه، خلال قرون، رجال السياسة والعسكريون.. حققوا الإمبراطورية العالمية»، وحولوا العالم إلى «سوبر ماركت كونى». بعد تدمير جدار برلين، تحولت «نهاية الأيديولوچيا» إلى «نهاية التاريخ»، كما ذكرنا. و"بريجنسكى" ذاته يعود ليؤكد: «أساس قوة الولايات المتحدة، إلى حد بعيد، سيطرتها على الاتصالات العالمية. وهذه تخلق ثقافة جماهيرية ذات قوة إشعاع سياسية».

ثورة الاتصالات، بحسب الخطاب، لاتلغى المسافات والجغرافيا فقط، بل تلغى الفوارق الاجتماعية أيضاً، وتخلق التفاهم والإخاء وتوحد العالم وتجنسه. تبشرنا مؤلفات "توفلر"، بحسب "السيد ياسين"، الذى يمتدحها بحماسة شديدة[١٣]، بمجتمع المعلومات القادم، حيث «تواجه البشرية قفزة هائلة إلى الأمام (...) أعمق فوران اجتماعى.. أشمل عملية إعادة بناء فى التاريخ».

ومن أهم سمات مجتمع المعلومات القادم «سيادة الديمقراطية التشاركية»، حيث سيتغير النظام الاقتصادى من نظام تنافسى يسعى إلى الربح إلى نظام تشاركى يقوم على المشاركات الاجتماعية.

يصب هذا الفكر فى «الخطاب الوحيد» السابق ذكره، بل يتجاوزه برسم صورة مثالية لمجتمع خال من التناقضات، «يحملنا إلى ما بعد التنميط والتزامن والتمركز، بعيداً عن تركيز الطاقة والمال والسلطة»، ويبرز «وعى كونى».. و«قيم إنسانية عامة»[١٤].

صورة مثالية حقاً! فهل التحليل الموضوعى للعولمة القائمة بالفعل يبشرنا باحتمال حدوثها؟ أم هى وهم مخدر؟

الحقيقة، إن الاعتقاد بحتمية التقدم الاجتماعى استناداً إلى تطور العلم والتقنية ليس جديداً، فهو يعود إلى الثورة الصناعية، وإلى "سان سيمون"، ثم إلى مدرسته وإلى تلميذه "أوجوست كونت"، صاحب الفلسفة الوضعية. بل إننا نجد فى النصف

الثانى من القرن ١٩ ذاته عقيدة مشابهة لعقيدة مجتمع المعلومات على نمط "توفلر"، استندت إلى الثورة الأولى فى المواصلات: سكك الحديد، السفن البخارية، قناة السويس، التلغراف ثم التليفون، الكهرباء.. وتباشير ثورة علمية عبرت عنها المؤلفات الأدبية، كأعمال "جول فيرن" فى الخيال العلمى، نشوء منظمات دولية والمعارض العالمية للاختراعات. فحوى تلك العقيدة، كما هى اليوم: الاتصالات تلغى المسافات، تخلق عالماً موحداً، تجعل الناس إخوة...إلخ[١٥].

لكن ماذا حدث بعد ذلك؟ الجواب أعطته الوقائع: أزمة اقتصادية طويلة، حروب استعمارية، حرب عالمية أولى، الأزمة الاقتصادية الكبرى (١٩٢٩)، الفاشية والنازية، الحرب العالمية والقنبلة الأمريكية على هيروشيما وغيرها وغيرها.. سلسلة لا نهاية لها من المآسى.

وحتى فى أواخر الثمانينيات عندما أعلن "جورباتشوف" سياسة البروسترويكا لإشاعة الديمقراطية وحل مشكلات العالم بالتفاوض، فماذا حدث؟ أسرعت البورجوازية العالمية للتصدى لهذا الخطر الجسيم على وجودها، وأعلنت الحرب الصاعقة على العراق، فوأدت البروسترويكا والاتحاد السوفيتى معاً، وعلقت الأمل العظيم على الصليب، كما فعلت روما بسبارتاكوس قبل ألفى عام.

لكن إذا كان هذا جواب التاريخ، فليس التاريخ حتمية صارمة. جوابه قد يكون غداً مختلفاً، شكلاً ومضموناً. ولكى يكون إيجابياً، باتجاه التقدم، قوة كبرى فى بناء عالم جديد، يجب أن يترافق آخر لايقل أهمية، ألا وهو تقدم العلاقات الاجتماعية: ارتفاع مستوى الأخلاق، سيادة الحكمة والحلم بدل نزعات القوة والسيطرة وسحق الآخر العدو، كما هو الحال فى العلاقة الرأسمالية. ومن هنا، فإن مجتمع الاتصالات قد يكون مجتمع الفناء ما لم يحدث التحول الأساسى المطلوب.

بعد الانفجار النووى فى هيروشيما، أعلن "ترومان" فى ختام بيانه إلى الشعب الأمريكى: «لقد وضعنا مليارى دولار فى أكبر لعبة قمار علمية. وربحنا». فكتب "آينشتاين"، وقد أحس بالفاجعة: «إن اكتشاف انشطار اليورانيوم لا يهدد المدنية أكثر من اكتشاف عيدان الكبريت. إن تطور البشرية يتوقف على دعائمه الأخلاقية، وليس

على مستوى إنجازاته التكنولوجية»، ويضيف: «لقد غيرت الطاقة الذرية كل شيء، ولم يبق على حاله سوى نمط تفكيرنا»[١٦].

وفي الاتجاه نفسه يؤكد العالم الفيلسوف "ميشيل سيّر" عام ١٩٩٢ على أن الحكمة والأخلاق أصبحتا حاجة ملحة، ضرورة موضوعية لإدارة العالم والتحكم بالقدرة الهائلة للعلم والتقنية: «سنحتاج إلى حكمة هائلة.. إننا نسيطر على العالم وعلينا إذن أن نتعلم كيف نسيطر على سيطرتنا ذاتها»[١٧]. إنه كزميله آينشتاين، لايتهم العلم والتقنية، لكنه يرى الخطأ حيث هو في النظام الاجتماعي: «دولنا الديمقراطية، الثرية والعالمة، تترك قسماً هاماً من أبنائها ذاتهم وتسعة أعشار الجنس البشري يعانون ويموتون من الجوع والأمراض.. فهل عرف التاريخ أرستقراطية أو حكماً اقتصادياً وثقافياً شمولياً أكثر وحشية من هذا؟ هل تخشون ما هو أكثر سوءاً؟»[١٨].

بطبيعة الحال، هذه المقتطفات والمواقف الحاسمة ليست فريدة. إنها غيض من فيض، من كتلة واسعة من العلماء والفلاسفة من المشارب المختلفة[١٩]. فهل يكفي هذا كله حجة على خطل عقيدة الخلاص بالعلم والتقنية؟

من مكتشفات علم السياسة أن السلطة تدفع بصاحبها إلى الجنون، والسلطة المطلقة إلى الجنون المطلق، فكيف إذا اقترنت بسلطة المال والسلطة الهائلة للعلم والتقنية والسلاح الشامل؟ «نعم، إننا مجبرون موضوعياً على الأخلاق والحكمة»[٢٠].

ثانياً: الجوهر

من العرض السابق يتبين لي أن الخطاب السائد بمجمل تياراته وتنوعاته يشكل مزيجاً كثيفاً من الأفكار والمفاهيم والأوهام التي تحاصر أهل الثقافة والفن والعلم، وتحاصر الناس بعامة لتصل بهم إلى نتيجة جوهرية واحدة، إلى القناعة بأن العولمة ظاهرة طبيعية موضوعية وحتمية لافكاك منها ولابديل عنها.

لكن أليست هي كذلك فعلاً؟ أليس هذا ما نشاهده في الواقع؟ الجواب هو: نعم بكل تأكيد، بل أكثر، إنها ترسم الخط البياني لحركة التقدم التاريخي في عصرنا. إنها

أمل البشرية الدائم بعالم إنسانى سليم، وقد غدا اليوم قابلاً للتحقيق بفعل التقدم الهائل فى العلم والصناعة.

غير أن المشكلة تكمن ليس فى العولمة ذاتها، وإنما بشكلها الرأسمالى. إن ما يريد الخطاب أن يقنعنا به هو أن العولمة الرأسمالية، كما تجرى اليوم، هى الظاهرة الطبيعية والحتمية. هكذا بضربة سحر «بريئة» ينزلق بنا الخطاب من الواقع إلى الوهم، من الإمكانات التى يوفرها العلم والصناعة إلى العلاقة الاجتماعية الرأسمالية. هذه العلاقة التى تَسِمُ العولمة الآن هى المشكلة. فهل هى علاقة طبيعية أى موضوعية وحتمية؟ أم هى علاقة تفرضها قوى اجتماعية محددة، القوى الرأسمالية السائدة؟ والتى تريد إقناعنا بأن العولمة الرأسمالية هى «ما بعد التاريخ»، هى «ما بعد الحداثة»، عصر التنوير الجديد.

إن التقدم العلمى بالرغم من كونه غدا اليوم قادراً "موضوعياً" على إنتاج مجتمع الوفرة والتناغم والإخاء، كما تبشرنا به عقيدته الخلاصية، إلا أنه ينحرف دائماً عن اتجاهه "الأخلاقى الموضوعى" هذا، بفعل العلاقة الرأسمالية ذاتها، حيث يتحول العلم فى قبعة الساحر البورجوازى ليخرج منها قنبلة ذرية على هيروشيما، حرباً وحشية على فيتنام، على العراق، على أفغانستان. استغلالاً إجرامياً للأطفال والمستضعفين.

لو كانت العولمة الرأسمالية حقاً ظاهرة طبيعية وحتمية لابديل عنها، إذن لكان ما نشهده اليوم هو فعلاً «نهاية التاريخ»، وكان التقدم التاريخى وهماً فاسداً، وكان ما يجرى أمامنا من مذابح وشناعات لاحدود لها أيضاً طبيعياً وحتمياً. وهذا ما يناقض ظاهر الخطاب السائد ذاته الذى يزعم أن العولمة الجارية هى أخلاقية ومرغوبة.

لكن هنا ينطرح السؤال: لماذا يضعنا الخطاب فى «مابعد التاريخ» ويرفض فكرة التقدم التاريخى؟ لماذا تتراجع البورجوازية المتعولمة اليوم عن هذه الفكرة، وهى التى حملتها طويلاً فى مراحل صعودها القومى ومنذ عصر التنوير؟ ألأنها تشعر اليوم بعجزها عن حل أزمتها المتورطة فيها منذ أكثر من ربع قرن بحيث غدت مضطرة إلى التعايش الدائم معها؟ وبعجزها عن معالجة سليمة للمشكلات الكبرى المتفاقمة والمتولدة عن طبيعة نظامها الاقتصادى- الاجتماعى؟

إذا كان ذلك، أفلا يعنى بالضبط أنها بلغت حدودها التاريخية، وغدت عقبة كئوداً أمام استمرار سيرورة التقدم؟ وأنها بالتالى فقدت مشروعية وجودها كقوة قائدة لحركة المجتمع البشرى، كقوة محركة للحضارة العالمية؟ وأن ثمة قوى بديلة فى كنفها وتتأهل لتحل محلها، هى القوى ذاتها التى تسلط عليها البورجوازية إرهابها المثلث: بالسلاح والمال والإعلام؟

ربما كانت هذه الحقيقة الجلية بالذات هى التى تملأ قلب البورجوازية رعباً خفياً، أمام نهوض *القوى والشعوب التى استضعفتها* طويلاً وتريد *اليوم* الاستمرار فى إخضاعها لمقتضيات مصالحها. أليس هذا بالضبط فحوى الخطاب الرأسمالى المعَوْلَم؟

هكذا يضعنا التاريخ أمام خيار لابد لنا من مواجهته، خيار إلغاء حالتنا الحاضرة، الخروج من «مستنقع التاريخ» إلى حداثة جديدة تتجاوز الحداثة الرأسمالية وأهوالها.

وإذا كنا نبحث عن هوية ثقافية حقاً، أفلا يكون هذا الخيار بالضبط هو طريقنا إليها؟

الهوامش

١- جريدة «لوموند ديبلوماتيك» -عدد ١٩٩٥/١ الافتتاحية.

٢- آن أزولاي: جريدة "لوموند" ٩٦/٧/٣٠ ص١٢.

٣- مقالة أعادت نشرها جريدة "لوموند ديبلوماتيك" بتوقيع بيتر مارتن رئيس تحرير الطبعة الدولية، عدد ٦ عام ١٩٩٧.

٤- **جاك أدا**: العولمة الاقتصادية، ترجمتي الخاصة للفقرة عن الأصل الفرنسي، المجلد الأول، نشر لاديكوفرت، باريس١٩٩٧ ص٤٥. ترجم الكتاب إلى العربية د. مطانيوس حبيب، دار طلاس، دمشق ١٩٩٧. لايهمنا هنا مناقشة الصفة العلمية للأطروحة المذكورة، فهي تستدعي النقد، في تقديري على الأقل. الأهم بالنسبة لموضوعنا هو التساؤل حول محمولها الإيديولوجي، المركزية الأوروبية، الزعم بأن الغرب وحده وليس غيره حمل رسالة «*التقدم*» *الرأسمالي*.

٥- بين صقور البنتاجون (الأمريكي) والإسلاميين ثمة نوع من حلف موضوعي، رهانته شعوب الجنوب والبلدان الإسلامية الموسومة بالشيطانية.. وإن ثمة تياراً فكرياً واسعاً في أمريكا يراهن على الدول الإسلامية التي تطبق الشريعة باعتبارها أكثر أهلية لازدهار الأعمال (البزنس) من غيرها، بحسب رأي جيل كيبيل، في مقابلة معه في جريدة "لوموند" ١٩٥٤/٢/١٦. قارن: مع د. **شريف حتاته**، «تحاوروا أو تصارعوا ولكن لاتقربوا الدولار»، ورقة مقدمة للمؤتمر الدولي حول صراع الحضارات، *القاهرة* مارس/ آذار ١٩٩٧ ص٧.

٦- استندت صياغة هذه الفقرة على عدد من المصادر أهمها: دفاعاً عن التاريخ، عدد خاص من مجلة "مونثلي رفيو" الأمريكية، عدد٢، عام١٩٩٥، الذي تضمن محوراً غنياً عن الموضوع؛ "*الخروج من القرن العشرين*"، *لعالم الاجتماع* الفرنسي إدجار موران، ترجمة عربية، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٢؛ السيد يسين، ورقته إلى المؤتمر الدولي حول صراع الحضارات؛ مي غضوب، ما بعد الحداثة، العرب في لقطة فيديو، نشر دار الساقي، بيروت ١٩٩٢.

٧- «نحن كلنا نعيش متجاورين.. وليس ما يحوجنا إلى أن نحيا في تناسق كلي»، يقول ما بعد الحداثي في: مي غضوب، م.س، ص١٤.

٨- المصدر ذاته ص١٣، والمصادر الأخرى المذكورة آنفاً.

٩- كارول ستيبايل: «ما بعد الحداثة، النسوية وماركس»، مونثلي ريفيو، ص٩٢.

١٠- ألين م.وود: «ما هي ما بعد الحداثة، مدخل»، المرجع السابق ص٧؛ كذلك: مارشال بيرمان، حداثة *التخلف*، ترجمة فاضل جتكر، مؤسسة عيبال، ١٩٩٣ ص٢٥؛ كذلك مي غضوب، مرجع سابق، ص١٣.

١١- السيد ياسين: مرجع سابق، ص٥.

١٢- يراجع بهذا الشأن مثلاً مارشال بيرمان، مرجع سابق.

١٣- السيد ياسين: «موقع الوطن العربي في الموجة الثالثة»، مجلة الطريق البيروتية، عدد٢ عام١٩٩٧ ص٢٥.

١٤- مجلة *الطريق*، مرجع سابق، ص ص٢٣ و٢٦.

١٥- انظر: أرمان ماتلار، "لوموند ديبلوماتيك"، عدد٨ عام١٩٩٥.

١٦- نقلاً عن: ف. سميلجا: بحثاً عن الجمال، دار مير، موسكو ١٩٧٦ ص٤٢٥.

١٧- مقابله مع «ميشيل سيّر» في جريدة "لوموند"، ١٩٩٢/١/٢١.

١٨- المرجع السابق.

١٩- يجد القارئ تحليلاً وافياً وأمثلة كثيرة من هذه المواقف في كتابنا: مقدمات اقتصادية لعصر ينتهي، دمشق ١٩٩٨- الفصل الثاني.

٢٠- ميشيل سيّر، مرجع سابق.

الإسلاميون والعولمة

إستراتيچيات الهوية فى الصراع على المجتمع والدولة

رضوان السيد

يملك «أبو الأعلى المودودى» (...-١٩٧٩) تصوراً لحضارات العالم، يشبه تصور «ابن خلدون» العضوى للدول. واستناداً إلى هذا التصور كتب عام ١٩٣٨ مقالة عنوانها: «انتحار الحضارة الغربية»(١)، وازى فيها بين المشاهد القرآنية لمصائر الأمم والقرون الغابرة من جهة، وحضارات العالم القديم المنقضية من جهة ثانية. فلما بلغ فى خريطته الملحمية للتاريخ البشرى الحقبة الحديثة؛ قال: «إن سُنّة الله هذه نراها تتكرر اليوم أمامنا، فوبال الأعمال السيئة الذى ذاقته الأمم السالفة يحيق اليوم بالأمم الغربية... فآفاق الحرب العالمية، ومشكلات الاقتصاد، وازدياد التعطل، وانتشار الأمراض الفتاكة، وتبدد النظام العائلى، كل أولئك، آيات بينات لو تأملوها لعلموا أن كل ذلك ثمرة ظلمهم وعتوّهم واتباعهم للشهوات وإعراضهم عن الحق...». ومع أنه يذهب إلى أن تلك الظواهر كانت -ولا تزال- نذراً بين يدى عذاب شديد؛ فإنه يعود للقول إن الغربيين حتى لو نبهتهم الأمارات والفتن والملاحم النازلة بهم؛ فإن مصير حضارتهم الهائلة محتوم؛ ذلك أنه قد سُلِّط على تلك الحضارة -فى نظر «المودودى»- شيطانان قويان يجرانها حتمًا إلى الهلاك؛ أولهما: شيطان تضاؤل النسل، وثانيهما: شيطان القومية. أما الأول فقد غلب على عقول أفرادها رجالاً ونساءً فجعلهم يستأصلون أنسالهم بأيديهم. وأما الشيطان الآخر فقد استولى على عقول أممها وحكوماتها. وسبيل الخروج من هذا القطار السائر إلى الهاوية؛ تبدأ بالتخلص من «عبوديتنا الفكرية» للنموذج أو المثال الغربى، والعودة لأصالة الإسلام.

لكن «المودودى» يستدل لوجهة نظره، فى الحضارة الغربية، بأمثلة ووقائع ومقولات من تاريخ تلك الحضارة، لايذكر فى مجال عرض البديل نماذج ووقائع من

الحضارة الإسلامية العريقة، بل يلجأ إلى القرآن فى مجال بناء النموذج، كما لجأ إليه فى مجال النقد الناقض[٢].

ويتبنى «سيد قطب» تصور «المودودى» و«الندوى» لمشكلات الحضارة؛ أو بالأحرى مشكلات المسلمين مع الحضارة الحديثة. بل إنه يسلك مسلكه أيضاً فى الاستدلال القرآنى من جهة، والغربى النقدى من جهة ثانية. فهو يكثر من الاستشهاد بـ«ألكسيس كاريل» فى كتابه المترجم إلى العربية بعنوان: «الإنسان ذلك المجهول»، وصولاً إلى تشخصيه للحضارة الغربية بأنها حضارة مريضة[٣]. ويعود مرضها فى نظر «كاريل» إلى «تخلف علوم الإنسان عن علوم المادة». لكن «سيد قطب» الذى يوافقه فى مرض الحضارة لا يوافقه فيما ذهب إليه من تشخيص لأسباب ذلك المرض. إن داء تلك الحضارة القاتل فى نظر «سيد قطب» يرجع إلى قيامها على قاعدة لا دينية: «ومن هذه الثغرة جاءتها كل الآفات. وجنايتها الحقيقية على الإنسان تنبع كلها من هذا المصدر الخبيث، وإهدارها للقيم الإنسانية، والخصائص النوعية والفردية مرده كله إلى هذا المنبت النكد...»[٤]. ويمضى «سيد قطب» قدماً فيما هو بين الدين والفطرة الإنسانية، ذاهبا بذلك إلى أن الحضارة الغربية مضادة للفطرة[٥]. فإذا بلغ الأمر المستوى العالمى (وسيد قطب يعتبر الحضارة الغربية عالمية ويسميها دائماً الحضارة الحديثة، فى حين يصر «المودودى» ومن بعده «الندوى» على نعتها بأنها أوروبية أو غربية)؛ فإن «سيد قطب» يعلل شقاء الإنسان فى العالم المعاصر باستيلاء الحضارة الحديثة وقيمها عليه. وهى قيم مادية مناقضة للفطرة الإنسانية، تنشر النزاع بين الأفراد، بل داخلها، وتتحول إلى نزاعات عالمية بين الجماعات والشعوب والأمم، كما حدث فى الحربين العالميتين، وفى مئات النزاعات التى تتسبب بها الحضارة الحديثة فى سائر أنحاء العالم[٦].

ولا يختلف «أبو الحسن على الحسنى الندوى» عن «المودودى» و«سيد قطب» فى فهمهما للحضارة الأوروبية أو الغربية، وعلائقها الصراعية مع الإسلام؛ لكنه بخلافهما يركز فى كتابيه –الصادرين فى النصف الأول من الخمسينيات– على الأبعاد التاريخية والتحليلية للحضارتين الإسلامية والغربية. ومن أجل ذلك فإن صورته هذه هى التى

سـادت بين الإسـلامـيين المعـاصـرين؛ فى حين تركـز تأثيـر «المودودى» و«قطب» على الجوانب الجدالية والنضالية للعلاقة بين المجالين الحضاريين.

صدر كتاب «الندوى» الأول: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، بالعربية عام ١٩٥٠ (٧). وهو ينقسم إلى قسمين متساويين فى الحجم تقريباً. ينصب النصف الأول على عرض تاريخ التجربة الحضارية الإسلامية، وظروف ظهورها باعتبارها تمرداً على ظلامية المجتمع العربى الجاهلى، وعبثية الصراع الساسانى/البيزنطى. ولا يبدو الفصل الخاص بالظروف والبيئات المحيطة بظهور الإسلام وحضارته تمهيدياً؛ إذ إنه يمتد على مساحة أربعين صفحة تقريباً تجرى فيها إدانة الثقافات والحضارات والتقاليد الدينية التى كانت موجودة فى سائر أنحاء العالم فى القرنين الخامس والسادس للميلاد؛ من اليهودية والمسيحية وإلى الزرادشتية والبوذية والهندوكية، بعد أن كان قد أدان التقاليد الإمبراطورية الكسروية والقيصرية السائدة حول الجزيرة العربية آنذاك. ويأتى عرض «منهج الأنبياء فى الإصلاح والتغيير» مفتتحاً الباب الخاص بالحضارة الإسلامية. واللافت أن التركيز فيه على الجوانب التربوية والأخلاقية والثقافية (٨). فى حين يعود للسياسة مقامها، عند الحديث عن انحطاط الحضارة الإسلامية، بالتأكيد على أن الانحطاط أدى إلى فصل الدين عن السياسة، وأوصل غير أكفاءٍ إلى الإمامة، كما أوصل إلى قلة الاحتفال بالعلوم المفيدة. وقد شهدت العصور المتأخرة لحظات مضيئة أيام «صلاح الدين» وبعض المماليك والعثمانيين؛ بيد أن تلك كانت لحظات وحسب، ثم إنها انصبت على النبوغ العسكرى، لا الثقافى أو الحضارى.

أما القسم المتعلق بالحضارة الأوروبية، فيبدأ عند «الندوى» بربط تلك الحضارة بالأصول اليونانية التى حددت من وجهة نظره عناصرها الأساسية حتى اليوم؛ وتلك العناصر هى: الإيمان بالمحسوس، وقلة الدين، وشدة الاعتداد بالحياة الدنيا، والنزعة الوطنية أو القومية (٩)؛ فيمكن معه القول إن المفتاح لفهمها أنها «مادية»، كانت كذلك ولا تزال. وقد دار صراع بين الروحانية والزهدية المسيحية من جهة، والمادية الحضارية من جهة ثانية، انتصرت فيها أخيراً المادية فعزلت المسيحية الشرقية أو سلبتها روحها، «فما تنصرت الروم، لكن النصرانية ترومت» على حد قول ابن تيمية. وهكذا كان مرض

الحضارة الأوروبية الأشد فتكاً: المادية الغرائزية التى سيطرت على الأفراد، والجنسية (يقصد القومية) والوطنية التى قامت عليها الدول والشعوب. ولذا فإن أوروبا (ومعها الغرب كله) سائرة إلى انتحار للنوازع الفردية والجماعية الانفصامية والانفصالية السائدة فيها، كما يشهد على ذلك الحربان العالميتان، ومئات الحروب الاستعمارية الأخرى.

إن مسار عالم اليوم، الذى تسوده الحضارة الغربية، هو مسار جاهلى[١٠] أو أنه يقود إلى ذلك. فمن جهة هناك الزحف الغربى لإكمال السيطرة على العالم، ومن جهة أخرى هناك الصراع الداخلى فى قلب حضارة المسيطرين نفسها للنوازع المادية الغلابة التى تتحكم بالأفراد والجماعات والدول. فالمسلمون مدعوون اليوم لإنقاذ العالم من تلك الحضارة المستبدة القاهرة، وإعادة الأمور إلى نصابها. والفوضى التى تسود العالم تكشف عن هول الخسارة التى نزلت به عندما انحط المسلمون، وفقدوا السيطرة على مقدرات العالم ومقدراتهم هم. وعلى العرب –فى نظر «الندوى»– قبل غيرهم أن يهبوا لإنقاذ المسلمين والعالم، كما فعلوا أول مرة حين أنقذوه بالإسلام.

ولايستسهل «الندوى» هذه المهمة النهضوية والإنقاذية. فالفكرة أو الأيديولوچيا الغربية[١١] اخترقت العالمين الإسلامى والعربى، وصارت جزءاً مهماً فى نسيج حيوات الأفراد والجماعات والدول، وعلى المستويات كلها: التقنية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. و"الندوى" يستعرض وقائع «التغريب» فى سائر نواحى العالم الإسلامى، ويستنتج أن التأثيرات الغربية كانت أعمق فى الأطر السياسية، وتنظيمات الدول؛ فيضع أمله فى المجتمعات التى احتفظت بتقاليدها وأصالتها، ويتصور دوراً رائداً لمصر فى إنشاء حضارة إسلامية جديدة تشارك فى التغيير العالمى الجارى والمتمثل فى تمرد شعوب العالم على المستعبدين والمستكبرين[١٢].

يصل «المودودى» إذن نتيجة تحليل سريع للموقف الثقافى والسياسى، السائد فى العالم الإسلامى عشية الحرب العالمية الثانية وإبانها، إلى وضع برنامج للانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية. ويشمل هذا الانفصال الجوانب العقيدية والثقافية

والسياسية. وهو يتصور إمكان قيام متحد متعين للثقافة الإسلامية (دولة باكستان مثلاً)، يكون منطلقاً لحضارة إسلامية زاهرة وجديدة، تصبح مهوى أفئدة مسلمى العالم؛ فتشكل منافساً حقيقياً للحضارة الغربية فى عيونهم، وربما تصبح مثالاً للعالم الحديث كله(١٣).

ويبدو هذا النموذج شديد الجاذبية لسيد قطب؛ لكن فى جوانبه العقدية والتصورية بالذات. فهو لم يفد كثيراً من نقد «المودودى» للحضارة الغربية، بقدر ما أفاد من تصوره للتفرد العقدى الإسلامى فى رسالته السلفية المسماة: «المصطلحات الأربعة»(١٤)؛ وهى: الإله، والرب، والعبادة، والدين. وقد عاد لشرح ذلك بطريقته البلاغية المحشدة فى كتابه: "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته". فالحضارة -بحسب «المودودى» و«قطب»- تملك خصائص أساسية أو مقومات تظهر فى بداياتها، ومقوم الحضارة الإسلامية الرئيس هو الدين الإسلامى، فإذا أردنا التعرف على الحضارة الإسلامية، يكون علينا أن نعود للنص التأسيسى لتلك الحضارة، وهو بالدرجة الأولى القرآن الكريم. كما أنه يكون علينا لفهم الحضارة الغربية أو الحديثة العودة لليونان لأنها تأسست عندهم أو أنهم هم الذين صنعوها. وإذا أفاد ذلك فى معرفة حضارة ما باعتبارها جوهراً ثابتاً لايتغير إلا شكلياً؛ فإنه يفيد أيضًا فى التمييز بين الأصيل والدخيل فى تلك الحضارة. وهكذا كان التصحيح العقدى لدى «المودودى» و«سيد قطب» هو معيار قيام الحضارة الإسلامية من جديد، وهو الذى يحدد ويبلور تجوهرها وانفصالها عما حولها على أساس هذا التجوهر. «المودودى» يريد الانفصال عن الحضارة الغربية، للتنقية والتطهير من جهة، وإمكان تحقيق النموذج من جهة ثانية، أما «سيد قطب» فلا يشغله التبلور السياسى للنموذج المنفصل بداية، أو أنه لايعتبره أولوية، بل إن الأولوية للتطهير العقدى أو صفاء التصور؛ لذا فهو يسعى لتكوين جماعة منفصلة عقدياً، تشكل النموذج الجاذب، وسط حنادس الجاهلية وظلامها(١٥).

أما «الندوى» الذى يتفق مع المودودى وقطب -قدّم قطب للطبعة العربية الأولى من كتابه: «ماذا خسر العالم» الصادرة عام ١٩٥٠- فى صورتيهما عن الحضارة الغربية، والأخرى الإسلامية؛ فقد اختلف عنهما فى البداية فى استنتاجاته. فهو لايرى

أن المسلمين منحرفون عقدياً، كما أنه لايرى فى مؤلفاته الأولى ضرورة قيام دولة عقائدية لتطبيق النموذج الحضارى الإسلامى. فالخصوصية الحضارية الإسلامية تطعمت بجهود وبحوث المصلحين المسلمين فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين[١٦]. وبنتيجة ذلك فإن المسلمين يعيشون فى هذا العصر وليس خارجه، وبوسعهم -إن احتفظوا بتقاليدهم وجددوها- ألا يدخلوا فى الجاهلية الأوروبية (وهى أخلاقية وسلوكية أكثر مما هى اعتقادية)، وأن يقيموا حضارة مستقلة، وتنمية مستقلة، بالاشتراك مع الحضارات غير الأوروبية، والأمم غير الغربية، التى تعانى من استيلاء الغربيين ما يعانيه المسلمون أنفسهم وربما أكثر.

ويصل تصور «الندوى»، الذى يمثل رؤية مثقف إسلامى غير حزبى، إلى نتائجه المنطقية على يد «مالك بن نبى»، المفكر الجزائرى، الذى عاش فى مصر فى الخمسينيات، واستجاب بحماس كبير لثورة ٢٣ يوليو وخطواتها الأولى. كان «الندوى» قد رحب بالنهضة المصرية[١٧] -كما سماها- المتمثلة بثورة الضباط الأحرار، بتحفظ. أما «مالك بن نبى» فحول خطوات الثورة المصرية فى المجال الدولى إلى نظرية فى الحضارة الإسلامية. فقد أثارت دوائر «عبدالناصر» الثلاث خيال ذوى الثقافة الإسلامية وأحلامهم، ثم جاءت باندونج عام ١٩٥٥، ومبادرات مصر فى دعم حركات التحرر الإفريقية، لتعطى مصداقية لما عرف فيما بعد بجبهة عدم الانحياز[١٨]. يفرق «مالك بن نبى» بين الثقافة والحضارة؛ فتدنو رؤيته للحضارة إلى أن تكون نظرية فى الإنسان، وفى طرائق تحقيقه لمقتضيات إنسانيته ضمن محيط طبيعى معين (التراب، والزمن). لكن الذى يهب الحضارة روحها المعين أربعة أمور تدخل فى الثقافة وهى: التوجيه الخلقى، والتوجيه الجمالى، والمنطق العملى، والصناعة. وبسبب المرونة التى تميز هذا التصور؛ فإن «مالك بن نبى» لم يكن يرى تميزاً للحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، وإنما هناك تمايز أقامه الغربيون من خلال استعمارهم واستغلالهم للعالم كله. والواقع أن المتحد الحضارى الغربى من وجهة نظره (واشنطن-موسكو) تتعاون وتتساند أجزاؤه رغم صراعها على الموارد والأسواق والنفوذ، بينما لايتعاون المسلمون ذوو الحضارة الواحدة. وقد تصور «مالك بن نبى» إمكان التعاون والتنسيق بين وحدات الحضارة الإسلامية الست: العالم الإسلامى العربى، والعالم الإسلامى

الإيرانى، والعالم الإسلامى الماليزى، والعالم الإسلامى الإفريقى، والعالم الإسلامى الأوروبى، والعالم الإسلامى الصينى- المغولى. و«مالك بن نبى» لايقيم تصوره التعاونى هذا على أساس دينى بحت، بل يتصور له فضاءين: أحدهما ثقافى، والآخر سياسى. فالوحدات المذكورة متشابهة فى الثقافة أو بعض عناصرها، وبينها جامع آخر سياسى هو محاولتها الخروج من إسار الاستعمار الغربى والسوق الغربية[١٩]. لذا فهناك إمكانية لقيام حضارة جديدة آسيوية إفريقية، تتعدد مراكزها بين القاهرة ودلهى وبكين وجاكرتا وكوناكرى ولاجوس، وتستطيع بعراقتها وتجددها، والقيم الإنسانية الكبرى التى تدافع عنها، وتسعى لإنجازها، لا أن تشكل البديل للحضارة الغربية، بل أن تصل إلى الندية والمشاركة الفعالة فى حاضر العالم ومصائره.

ثانياً

شهدت الستينيات فى نطاق الفكر الإسلامى تحولاً باتجاه نضالية وحركية «المودودى» و«سيد قطب»[٢٠]. بل إن «الندوى» نفسه ما تردد فى الانضمام إلى النضالية الإسلامية[٢١]؛ فى حين تردد «مالك بن نبى» طويلاً قبل أن يصغى لنداءات الأصالية التحشيدية فى المجال الثقافى[٢٢]. وما تغيرت الإشكالية الإحيائية التى سادت ذاك الفكر منذ الأربعينيات، بل حدث تطور فى الأولويات. فقد داخلت الفكر الإسلامى الإصلاحى فى العشرينيات قضية الهوية، حالّة تدريجياً محل أطروحة التقدم التى سادت ذاك الفكر منذ النصف الثانى للقرن التاسع عشر. إذ أحدث زوال الخلافة الإسلامية، وقيام نظام الدولة الوطنية تأزماً فى وعى النخب الإسلامية فى سائر أنحاء العالم الإسلامى وبخاصة الهند ومصر. وفى ظل بروز مسألة الهوية المنكمشة الخائفة على نفسها، ظهرت الجمعيات الإسلامية المعنية بالحفاظ على الذاتية الإسلامية وشعائرها ورموزها وسلوكها، والفكر الأصالى الإحيائى المصاحب لتلك النزعة. وفى نطاق فكر الأصالة والتأصيل كتبت رسائل وأطروحات كثيرة فى نقد الحضارة الغربية، وتفضيل الحضارة الإسلامية عليها، كما كتبت مقارنات فى مسائل وقضايا ومنظومات، ضمن الحضارتين، توصلت إلى نتائج مقررة سلفاً حول تفوق حضارة الإسلام[٢٣]. وكان من بين تلك المحاولات ما عارضناه فى الإيجاز السابق. وجاءت

الستينيات بمستجدات بعدما أحاط بالخمسينيات من آمال ووعود. انتهت الوحدة بين سوريا ومصر، وبدأت معالم النزاع العرقى بين باكستان الشرقية والغربية، وتنامى التحول نحو الاشتراكية، وتفاقمت القطيعة بين الإسلاميين والدولة الوطنية. صحيح أن الإسلاميين الجدد ما تقبلوا أصلاً فكرة قيام الدولة على القومية أو الجنسية (كما كان يسميها «رشيد رضا» و«الندوى»)[٢٤]؛ لكن المحاولة الباكستانية التى كان من المفترض أن تقوم على الإسلام ما بدت أكثر نجاحاً، كما أن مصر الناصرية التى اعتبرها بعض غير الحزبيين منهم مشروعاً حضارياً واعداً تحولت إلى دولة قطرية عادية. هكذا تضاءلت تدريجاً لدى الإسلاميين الحزبيين وغير الحزبيين الخطط الكبرى ذات الأبعاد الحضارية، لصالح فكرة النظام الإسلامى المتكامل، وخصيصته الرئيسية تطبيق الشريعة الإسلامية فيه، وليس مجرد الإطار الثقافى أو الحضارى الذى وعدتهم به «فلسفة الثورة».

وقد استمر نقد الغرب ونقضه بل تعاظم، لكنه ما كان بغرض المقارنة أو التفضيل؛ بل من أجل مهاجمة أنظمة الحكم السائدة فى العالم الإسلامى باعتبارها مستتبَعة ومخترقة من إحدى المنظومتين الرأسمالية أو الشيوعية[٢٥]. فالتصورات التآمرية والنضالية لدى الإسلاميين عن العالم فى الستينيات والسبعينيات ما عاد هدفها تقديم معرفة ولو ذاتية عنه، بل استخدامها باعتبارها استراتيجيات فى الصراع على المجتمع والدولة فى بلدانهم.

اضطربت صورة العالم لدى الإسلاميين المتشددين إذن فى الستينيات والسبعينيات أشد الاضطراب. فما عادت هناك دول ولا حضارات، بل إيمان وكفر. وفى حين كان الكفر متعيناً -إن صح التعبير- فهو يطبق على العالم كله؛ فإن الإيمان تضاءل وجوداً وأثراً بحيث صار مقصورا على الجماعة الصغيرة التى تقاتل باسمه - متسلحة إلى جانب الحديد والنار- بآيات من آى القرآن، أو شذرات من ابن تيمية وابن كثير والمودودى وسيد قطب[٢٦]. ورغم أن إفاقة ما، بدأت أواسط الثمانينيات واشتد عودها فى التسعينيات؛ فإن عقدى القطيعة مع العالم المعاصر تركا آثاراً غائرة فى ذلك الفكر بحيث يكون عليه أن يصارع طويلاً بالمعرفة والفهم للتحرر من مقولات

تسببت -عندما قيدت إلى نهاياتها- فى تلك الغربة الهائلة عن تراكمات التجربة الحضارية الإسلامية، وعن حضارة العالم وقيمه، وموقع الإسلام والمسلمين فيه.

سادت الفكر الإسلامى الإحيائى النضالى منه وغير النضالى ثلاث مقولات يصعب معها النظر إلى العالم نظرة معرفة وتفهم: مقولة «الاستخلاف»، ومقولة «التكليف»، ومقولة «الحاكمية»(٢٧). فالإنسان حسب القرآن مستخلف فى هذا العالم لإعماره وإصلاحه. والمسلمون أتباع آخر الديانات وخاتم الرسل، مكلفون -فى فذلكة طويلة- بالقيام على أمر هذا الاستخلاف، بإنفاذ حاكمية الله فى الأرض. ولكى يحققوا مقتضى هذا التكليف بالحاكمية، يكون عليهم، ما وسعهم، أن يقيموا نظاماً نموذجياً عماده الشريعة الإسلامية. ولأن الدولة الإسلامية دولة فكرة أو عقيدة فى الأساس، يكون عليها أن تصنف الناس الذين تحت سيطرتها، وسائر الناس، على أساس من هذه العقيدة. فهناك مؤمنون، وهناك أهل كتاب، وهناك كفار أو مشركون. ومادامت فكرة الدولة الوطنية أو القومية مرفوضة فى هذا التصور؛ فإن مسألة المواطنية القائمة على التساوى فى الحقوق والواجبات غير معتبرة. وبالمنظار نفسه ينظر إلى النظام العالمى وآلياته؛ إذ هو قائم على قوانين وأنظمة وضعية تناقض مبادئ الشريعة الإسلامية، وتصنيفاتها(٢٨).

وبلور الفكر الإحيائى الإسلامى بداخله فى الثمانينيات والتسعينيات تياراً رئيسياً حاول الخروج من حتميات الستينيات والسبعينيات؛ لكنه ما استطاع القطيعة مع تلك الحتميات، كما سبق له أن قطع مع مقولة التقدم لدى الإصلاحيين المسلمين(٢٩). وربما عاد ذلك إلى بقايا التأزم بداخله، ونقص المعرفة بالعالم، والافتقار إلى ثقافة النقد الذاتى، والضغوط المتناقضة التى لا يزال يتعرض لها من الأنظمة من جهة، وجماهيره هو، من جهة أخرى. على أننى أحسب أن مشكلة الفكر الإحيائى الإسلامى الأساسية تكمن فى قيامه على مقولة «الهوية» ومن حولها، وفكر الهوية القائم على الرموز والشعائر عصى على التغيير سواء أكان قومياً أم دينياً.

وعلى أى حال؛ فإن جماعات التيار الرئيسى لجأت فى العقدين الأخيرين إلى تسويات تحفظ لها ذاتيتها من جهة، وتمد لها جسوراً - حسب اعتقادها- مع العالم

والعصر. فهناك نظام إسلامى كامل لرؤية العالم والذات والدور، وهذا النظام لايناقض نظام العالم تماماً -كما قيل سابقاً- بل إنه يتلاقى معه فى أمور ويختلف عنه فى أمور. فالمواطنية ليست مرفوضة تماماً، بل هى مقبولة فى الأساس، أما الفروق التى يفرضها نظام أهل الذمة مثلاً فإنها فروق تصنيفية وليست تمييزية(٣١). ومنظومة حقوق الإنسان مقبولة إجمالاً، لكن فلسفتها الليبرالية مرفوضة، وكذا بعض تفاصيلها(٣١). والديمقراطية نظام وضعى غربى؛ لكنه يتلاقى مع الشورى الإسلامية فى أمور إجرائية كثيرة؛ وإن اختلف عنها فى الأساس الليبرالى للنظام(٣٢). أما النظام العالمى فيمثل هيمنة غير مستحبة فى حقبة القطبية الثنائية، وفى حاضر القطب الواحد. لكن مناضلة ذلك النظام لاتتم باسم الجاهلية، بل باسم الحرية والعدالة، ولذا يفيد فيها التضامن بين المسلمين، والتحالف مع شعوب وأمم غير إسلامية تملك المشكلات نفسها مع ذلك النظام(٣٣).

وبسبب من المساحة المتزايدة للإحيائية الإسلامية فى الثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع؛ فإن أدبياتها وممارساتها تعود لتتخذ الطابع الدعوى والأخلاقى الذى يمكن أن يكون مقبولاً داخل المجتمعات الإسلامية، وفى بعض الخارج. ومن هنا فقد عادت تلك الأدبيات للمقارنة بين الحضارات، واعتبار الإسلام بديلاً بمسوغات أخلاقية وإنسانية. وتكاثرت مشروعات الدولة والدساتير الإسلامية، ورؤية إسلامية المعرفة، وتنظيمات ومصارف الاقتصاد الإسلامى، والإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، والتصورات الإسلامية لنظام عالمى عادل وإنسانى(٣٤).

ثالثاً

يضع الباحث الأمريكى «بنجامين برجر» **Benjamin Barber** فى عنوان كتاب «عالم ماك.. المواجهة بين الجهاد والعولمة» (صدر عام ١٩٩٦) مفرد «الجهاد» فى مواجهة «العولمة»(٣٥). وهو لا يعالج فيه المفهوم الإسلامى للجهاد قديماً وحديثًا، بل مقصده الرمز بـ«الجهاد» إلى رد فعل المجتمعات العالمثالثية على ظاهرة العولمة التى تحمل فى طياتها الهيمنة الغربية. والعولمة عنده تتمثل فى اقتصاد السوق، وهيمنة النظام المالى والمصرفى على العالم كله، وهيمنة التكنولوچيا الحديثة ووسائل الإعلام

والاتصال المتطورة؛ وهو ما يدفع الإنسان فى العالم الثالث بل وخارجه إلى الإحساس بأنه مسوق بقوى عمياء إلى مجهول يخشاه ويواجهه بعنف قاتل، شأن الضعيف المحاصر فى ردود فعله على عملاق يجلب هلاكاً محتّماً. وبغض النظر عن فهم "بنجامين باربر" للجهاد، وعن تقويمه لطبائع ردود الفعل؛ فاللافت أن تأزماً ما ظهر فى الفكر الإسلامى فى القرن التاسع عشر كرد فعل على الاستعمار الأوروبى، استعاد خلاله الفقهاء المسلمون تجربة ضياع الأندلس، حينما عادوا لوضع المسلم الذى يواجه الغزو الاستعمارى بين أحد خيارين: الجهاد أو الهجرة! الجهاد لحفظ الشرعية بحماية دار الإسلام، أو الهجرة إن تعذرت المجاهدة[٣٦]. ذلك أنه لايجوز للمسلم أن يقيم فى ولاية غير المسلم. هكذا حدث فى الهند، وفى إندونيسيا، وفى الجزائر، والسودان، وصولاً إلى ليبيا أثناء الغزو الإيطالى عام ١٩١١ [٢٧]. بيد أن هذه الرؤية للعالم: دار إسلام/ دار حرب أو كفر، تعرضت لزلزال مدمر عندما ألغيت الخلافة عام ١٩٢٤، التى عنت للاستراتيجيين والمؤرخين قيام نظام عالمى جديد، لكنها عنت للفقيه المسلم نهاية الشرعية الإسلامية كلها بزوال دار الإسلام! ولايعنينا هنا مباشرة استكشاف أو تحليل محاولات تكييف الحالة الجديدة[٢٨]؛ لكن ما يهمنا هنا أن ردة الفعل تجاه العالم المعادى تمثلت فى عودة للذات، ومحاولات صونها بحسب الثقافة والوعى للفئات الاجتماعية المختلفة وطنية أو قومية أو إسلامية. فالمسألة ليست فى عقليتين مختلفتين أو متناقضتين - كما يحاول "باربر" أن يصور الإشكاليات المحيطة بوعى المسلم لمستجدات العالم المعاصر. ذلك أنه إذا اعتبرنا الثقافة معطًى مؤثرا فى طرائق الإدراك والتصرف؛ فإنه لا يمكن اعتبار الوعى الذى يعمل على صياغة ردود الفعل واتخاذ القرارات، نتيجة ميكانيكية للثقافة التى تتضمن فيما تتضمن رؤية للعالم، وموقع الذات الجمعية فيه.

وليس بالوسع إنكار أن مسألة الهوية فى الأساس وعى بالضرورات، لاتلبث أن تحاط برموز وشعائر مستمدة من الثقافة تعطى معانى ووظائف جديدة. بيد أن وعى المسلم والعربى للذات والهوية -شأنه فى ذلك شأن أى وعى مشابه- شهد تجاذباً بين حدَّى «الذات» و«الدور» (أو رؤية العالم)، طوال أربعة عقود إلى أن حدث الانفصام بين الأمرين داخل ثقافة الهوية فى الستينيات؛ فاتجه القوميون إلى أصالية ماركسية؛

واتجه الإحيائيون المسلمون إلى أصالية إسلامية. وكلا الوعيين تعبير عن تأزم فى رؤية العالم والعصر، يستدعى رموزاً ثقافية مضفياً عليها سمات الاعتقاد والحتمية لإكسابها يقينيةً ما كانت لها فى حقلها التاريخى والشعورى؛ كما يبدو فى أطروحتىّ الغزو الثقافى من جهة، والإمبريالية الجديدة من جهة ثانية[٣٩].

يذكر الباحث التركى «خلدون جولاب»، فى ورقة بعنوان: «تعددية ما بعد الحداثة والنقد الإسلامى للديمقراطية»[٤٠]، وجوه اللقاء بين الإسلامية الجديدة، وتيارات ما بعد الحداثة، ومن بين نقاط التلاقى أن الطرفين يتفقان فى الحملة على الديمقراطية، والدعوة إلى البراءة الأصلية. ثم إن الإسلاميين يقدمون «الجماعة» على الدولة، فى حين يؤكد كتّاب مابعد الحداثة على المجتمع المدنى. والإسلاميون يقدمون رؤية للعالم أساسها الجماعات الدينية (وليس المجتمع) تقيم استقلالاً ذاتياً تحكمه قيمها وشعائرها ومصالحها، بينما يعمد الحداثيون الجدد إلى الكلام عن التعددية الثقافية؛ حيث لكل جماعة ثقافية منظومتها المختلفة والمعترف بها.

فإذا كانت ثقافة الهوية من جهة ثقافة صون وحفظ للذاتية التى تتوهم تهددها؛ فإنها من جهة ثانية ثقافة طهورية، ثقافة المقدس والمدنس، وهى من أجل ذلك ثقافة انفصالية. إنها تحاول الانفصال عن العالم لحفظ الذات، لكن مصدر التهديد للذات ليس محدداً بحيث يمكن سحقه أو مقاومته على الأقل، إنه العالم كله! ومن أجل ذلك فإن رموز الخيرية التى تستعمل للذات (التقوى والجهاد والاستشهاد) تقابلها رموز الشر التى تدل على العالم، على الآخر (الجاهلية)[٤١].

لكن إذا تأملنا هذا الانفصال جيداً نجد أنه فى الحقيقة -بسبب العقائدية الطهورية -انفصال عن الذات فى تاريخيتها، أى عن المجتمع الأقرب، والبلاد الأقرب. فهو انفصام داخلى تحول عقائديته وطهوريته دون اعتباره أيديولوچيا سياسية. وهم يعللون ذلك بالاستناد إلى هجرة الرسول(صلى الله عليه وسلم) (البعد الرمزى والشعائرى) فى نهج استردادى يستدعى إلى جانب الهجرة أو فى سياقها مفردات حقل تاريخى منقض فى توظيف جديد. فالهجرة خروج من الجماعة (الكافرة)، ومحاولة لتأسيس جماعة (المدينة)، من أجل العودة لمجاهدة (دار الشرك).

وهو أخيراً انفصال القلة عن الكثرة الضالة. فالقلة تعنى اصطفاء لا لتوجيه الكثرة أو لاتوافقه. لكن الطريف أن هذا التصور الذى يحول العالم بجماعاته إلى مساحات لكفران النعمة، وجحود العبودية؛ لايستغنى عن تفصيل معين. فهو لا يزال يعتبر أهل الكتاب جماعة منفصلة عن بقية الجماعات الكافرة. وهكذا يتكون العالم من ثلاث جماعات أو مجموعات: المسلمون، وأهل الكتاب، والمشركون والكفار(٤٢).

إن التغير المهم الذى طرأ على هذه الرؤى أو اللارؤى فى الثمانينيات هو عودة العالم بنظمه وتركيباته السياسية ومشكلاته المتعددة إلى الظهور عبر فكرة النظام الإسلامى الكامل والمستقل، والذى يمكنه أن يتعايش مع النظم الأخرى الشاملة. وتتميز التأملية الجديدة بالاستقلالية النسبية عن الصراع الدائر على المجتمع والدولة فى العالمين العربى والإسلامى؛ على الرغم من الرغبات الدعوية المعلنة، والقائلة إن العالم لو أصغى لمصلحته الحقيقية لكان النظام الإسلامى هو البديل. لكن هذا التطور الدال فى رؤية العالم ما زال يقوم على فكرة الهوية الخاصة، ويؤصل جزئياته عليها. كما أن الدين فى هذا التصور لا يزال يستوعب الحضارة كلها بداخله؛ بحيث لا تزال الدنيوية الجديدة (أو العولمة) معتبرة بمثابة الدين المضاد الواجب المكافحة، لدى الإسلاميين الإحيائيين -أو بمثابة القومية المضادة، الوجه الآخر للإمبريالية، لدى القوميين، فى المجال الثقافى العربى(٤٣).

والحق أن علاقة التضاد تبقى ذات طرفين. ففى الوقت الذى كان فيه الإسلاميون والقوميون يتجهون لمقاربة العالم ومتغيراته بالطرائق التى تسمح بها مسارب الهوية المتجوهرة "كليفورد جيرتز"(Clifford Geertz) يرى أن الهوية مثل الزائدة الدودية إن سكنت نسيت، وإن هاجت أقلقت وأضرت!)؛ فإن المستشرقين الجدد، والاستراتيجيين، وهواة الرؤى الشاملة فى أوروبا وأمريكا، ما قصروا فى رسم خرائط وتخطيطات وأنثروبولوچيات الإلغاء (رمزها فوكوياما) أو الصراع التهميشى (رمزها هنتنجتون)(٤٤).

يرى أحد كتاب الإسلامية الجديدة أن مسألة: من نحن؟ وهى سؤال الهوية الأساسى، تبقى فى رأس الأولويات(٤٥). أما «على المزروعى»، الأستاذ الكينى-

الأمريكى؛ فيرى أن مدخل المصالحة مع الأوضاع الجديدة فى العالم، مع العولمة، يتمثل فى ثلاثة أمور[٤٦]: أحدها معرفى إنسانى، والثانى رؤيوى تغييرى، والثالث استراتيجى. أما الأمر الأول فيتمثل بإمكان، بل ضرورة، الاعتراف بالقيم الإنسانية الشاملة التى لاتتناقض والروح السائدة فى حضارتنا وإن لم يكن منصوصاً عليها. وأما الأمر الثانى فيتمثل بالإصغاء لمتغيرات العيش مع العالم وفيه من خلال المجموعات الإسلامية الكبيرة التى نشهد اليوم جيليها الثالث والرابع فى أوروبا وأمريكا وأستراليا، والتى استطاعت الاحتفاظ بذاتيتها، والمشاركة بفعالية فى المجتمعات الجديدة فى الوقت نفسه. والأمر الثالث تطوير رؤى لقراءة العالم المعاصر ومتغيراته الثقافية والسياسية وليس التكنولوچية وحسب؛ بطرائق تتجاوز (ولاتتجاهل) الصراع على المجتمع والدولة فى العالمين العربى والإسلامى.

ليست المشكلة فى تبنى هذا التفسير أو ذاك للعولمة[٤٧] – كما يحاول القوميون واليساريون القدامى والإسلاميون إقناعنا. بل المشكلة فى الرؤية المتأزمة، السائدة فى مجالنا الثقافى، للعالم وعنه. أما الرؤية الجديدة أو المتجددة فأساسها ثقافة ووعى يحول دون تبلورهما بيسر الإسلام الإحيائى، والهوية المتأزمة:

فَيَا دَارَهَا بالحزنِ إنّ مزارَهَا   قريبٌ ولَكن دونَ ذلكَ أهَوالُ

الهوامش

(١) جمعت هذه المقالة مع مقالات أخري مشابهة في مجلد أعطي عنوان: نحن والحضارة الغربية. وترجم إلي العربية عام ١٩٥٥. وارجع هنا إلي نشرة دار الفكر، الطبعة السابعة، بيروت عام ١٩٧٠، ص ص٧٠ـ٨١.

(٢) قارن: نحن والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص٥٢ وما بعدها، وص٢٤٢ وما بعدها.

(٣) سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٦٢، ص ص١١٦ـ١١٧.

(٤) الإسلام ومشكلات الحضارة، مرجع سابق، ص١١٧.

(٥) سيد قطب: السلام العالمي والإسلام، الطبعة العاشرة، دار الشروق ١٩٩٢، ص١٦٧ وما بعدها. والإسلام ومشكلات الحضارة، مرجع سابق، ص١١٩ وما بعدها.

(٦) سيد قطب: السلام العالمي والإسلام، مرجع سابق، ص ص ١٩٦-١٩٩.

(٧) السيد أبوالحسن علي الحسني الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. وأرجع هنا إلي الطبعة السادسة الصادرة في دار الكتاب العربي ببيروت، ١٩٦٥.

(٨) المرجع السابق، ص ص ٢٧-٦٦.

(٩) المرجع السابق، ص ص ٧٨-١١١.

(١٠) المرجع السابق ص ٢٥٨.

(١١) أبوالحسن علي الحسني الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية. دار الندوة للتوزيع، لبنان ١٩٦٥، ص ص٩-٢٦.

(١٢) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مرجع سابق، ص١٢٠ ومابعدها.

(١٣) قارن المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دمشق، دار الفكر ١٩٦٩، ص ص٧٠-٨٦؛ وانظر Ahmed S.Mossalli, The Views of Islamic Fundamentalism on Epistemology and Political Philosophy; In Islamic Quarterly. Third Quarter, 1993.P. P.175-189.

(١٤) المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن. الطبعة الأولي، الدار الكويتية ١٩٦٩، ص ص٨و٩. وسيد قطب يعرف الكتاب في نشرته الإنجليزية منذ مطلع الخمسينيات، وقد اعتبره أحد أهم منجزات الفكر الإسلامي الحديث. أما الندوي فقد هاجمه في: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، مرجع سابق، ص ص١١٣-١١٤.

(١٥) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. دار الشروق. الطبعة الخامسة، ١٩٨١، ص٨٢-٩٥.

(١٦)الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مرجع سابق، ص١٢٠ ومابعدها.

(١٧) الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص ص ١٤١-١٤٢.

(١٨) مالك بن نبي: فكرة كومنولث إسلامي(١٩٥٥)، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (١٩٥٦)، ميلاد مجتمع (١٩٥٦)، مؤتمر باندونج أو فكرة الآسيوية الإفريقية (١٩٥٦)، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة (١٩٦٠)، مشكلة الثقافة (١٩٦٢)، شروط النهضة (١٩٦٥)، نقد الاقتصاد السياسي (١٩٦٦).

(١٩) قارن بشايف عكاشه: الصراع الحضاري في العالم الإسلامي -دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك ابن نبي، دار الفكر بدمشق ١٩٨٦، ص ص٩١-١٢٢.

(٢٠) قارن رضوان السيد: «حركات الإسلام السياسي المعاصرة: تأملات في بيئاتها الأيديولوجية والسياسية»؛ في: سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي -بيروت، ١٩٩٧، ص ص١٨٤-٢٠٤.

(٢١) قارن الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، نشرة العام ١٩٧٠، بيروت، ص ص٣٦-٤٨. وانظر: محمد جمال باروت: يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ١٩٩٤، ص ص١٤٥-١٤٧.

(٢٢)قارن برضوان السيد، أحمد برقاوي: المسألة الثقافية في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨، ص ص٤٦ـ٤٧.

(٢٣) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص١٧١-١٨٣.

(٢٤) رضوان السيد: «المصطلح السياسي العربي الحديث»؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص٤٩ـ٧٦.

(٢٥) قارن علي سبيل المثال بيوسف القرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت علي أمتنا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشرة، بيروت ١٩٨٥. والمؤلف نفسه: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، القاهرة ١٩٩٣. ومحمد قطب: رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر، مكتبة السنة، بدون تاريخ. ومحمد محمد حسين: أزمة العصر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥. وانظر: قراءة نقدية لوجوه النقض تلك، لدي حازم صاغيّة: ثقافات الخمينية، موقف من الاستشراق أم حرب علي طيف؟ بيروت ١٩٩٥. ورضوان السيد: «ما وراء التبشير والاستعمار: ملاحظات حول النقد العربي للاستشراق في سياسيات الإسلام المعاصر»، مرجع سابق، ص ص٢٢٣-٢٣٦.

(٢٦) قارن برضوان السيد: «المسيحيون وجماعات الإسلام الإحيائي والسياسي في الوطن العربي»، بمجلة آفاق، العدد العشرون، بيروت ١٩٩٨، ص ص٧٧-١٠١؛ Reinhard Schutze, "How Medieval is Islam? Muslim Intellectuals and Modernity", in: Jochen Hippler and Andrea Lueg (ed.), The Next Threat: Western Perception of Islam, 1995, P.64-78. وانظر: كلام لمحمد البهي -وهو ليس حزبياً إسلامياً- يقول: إن الإسلام ليس رأسمالياً وليس شيوعياً وليس اشتراكياً عربياً، بل هو فطرة الله التي فطر الناس عليها (الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، مشكلات الحكم والتوجيه، ١٩٦٥).

وعن الإسلام الإحيائي وطبائعه ورؤيته للعالم: قارن: Jacques Waardenburg: The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements; in Schweiz. Z.Sozio. Rev. suisse social.3 (1983) P.687-702 وقارن

برؤية معتدلة للتيار الرئيسي في الإخوان المسلمين؛ في" «دعاة لاقضاة»، ١٩٧٧ -يخالف توجه المودودي وسيد قطب. لكن الاختلاف بين وجهتي النظر يتركز علي عدم تكفير المسلمين، ولا يقدم وجهة نظر أخري في رؤية العالم؛ انظر: Ibrahim M.Abu Rabi, Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World, 1996, p.248-264.

(٢٧) ربما كان الأستاذ عبدالقادر عودة (-١٩٥٤) أول من استخدم فكرة الاستخلاف في سياق أيديولوچي، في كتابه: الإسلام وأوضاعنا السياسية (١٩٥١). وعاد الشيخ محمد عبدالله دراز للتأصيل لها في كتابه المعروف: دستور الأخلاق في القرآن (١٩٥٩). ثم شاعت في الستينيات والسبعينيات وحتي اليوم في سائر كتابات الإسلاميين. قارن علي سبيل المثال؛ أحمد حسن فرحات: الخلافة في الأرض، دار الأرقم بالكويت ١٩٨٦، ورضوان السيد: «مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية»؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص٢٥٢-٢٥٣ (التأسيس أو التأصيل لحقوق الإنسان علي أساس من نظرية الاستخلاف). أما بالنسبة لفكرتي الجاهلية والحاكمية فينظر علي سبيل المثال: سيد قطب: معالم في الطريق (١٩٦٤)، ومحمد قطب: جاهلية القرن العشرين (١٩٦٦)، وعبدالجواد يس: مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، (دار الزهراء ١٩٨٦)، وعبدالغني عماد: حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (بيروت ١٩٩٧)، Y.Choueiri :Islamic Fundamantalism, 1992, P.125-140.

(٢٨) قارن بيوسف القرضاوي: الحل الإسلامي، فريضة وضرورة (الطبعة الخامسة ١٩٩٢)، ومحمد محمد حسين: أزمة العصر (١٩٧١)، وعبدالجواد يس: مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة (١٩٨٦)، وأحمد موصللي: الأصولية الإسلامية والنظام العالمي (بيروت ١٩٩٢). وانظر: قراءة نقدية لأطروحة الحل الإسلامي للقرضاوي من جانب خليل عبدالكريم في: «من آفات الفكر العربي الإسلامي»، كتاب قضايا فكرية، يوليو ١٩٩٥، ص ص٢٥٩-٢٦٨.

(٢٩) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص١٧١-١٨٣.

(٣٠) قارن علي سبيل المثال بعبدالكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (١٩٧٣)، وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي (١٩٧٩)، وفهمي هويدي: مواطنون لا ذميون (١٩٨٥)، Sana Abed-Kotob, The Accomoda-tionists Speak, Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt, Vol.17, Agust 1995, P.321-339.

(٣١) قارن برضوان السيد: «مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر» في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص٢٤٣-٢٦١ Ann Elisabeth Mayer, Islam and Human Rights, Tradition and Politics. Westview Press. London 1991.

(٣٢) قارن برضوان السيد: «مسألة الشوري بين النص والتجربة التاريخية للأمة»؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص٢٦٢-٢٧٨، وفهمي هويدي، الإسلام والديموقراطية (١٩٩٣)، وجودرون كريمر G.Kramer: «الإسلاميون والحديث عن الديموقراطية»؛ بمجلة الاجتهاد، السنة الخامسة، ١٩٩٣، مج٢١، ص ص١٠١-١١٢، John L.Esposito, John O.Voll, Islam and Democracy, 1996.

(٣٣) قارن بسيار الجميل: العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط، مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت ١٩٩٧، ص ص٢٥-٣٨، ص ص٢٥٥-٢٦٧. وأحمد موصللي: الأصولية الإسلامية والنظام العالمي، مرجع سابق. ويوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.

(٢٤) قارن علي سبيل المثال بسيد قطب: السلام العالمي والإسلام، مرجع سابق، There an Is- Karem Pfeifer, Is lamic Economics' in: Political Islam, Essays from Middle East Report. Ed. J.Beinin and Joe Stork. 1997. P.154-165.

ورضوان السيد: «مسألة حقوق الإنسان»، في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق.

(٢٥) Benjamin R.Barber, Jihad vs. Mcworld, How Globalism and Tribalism are Reshaping the World? 1995.

وانظر عنه وعن أطروحته؛ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ دار نشر الطليعة ببيروت ١٩٩٨، ص١٥٣-١٩٨.

(٢٦) قارن عن ذلك: Rudolph Peters, Islam and Colonialism -The Doctrine of Jihad in Modern History, 1979, P.39-104.

ورضوان السيد: «دار الإسلام والنظام الدولي والأمة العربية»؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص٧٧-١١١.

(٢٧)بل وهناك إعلان الجهاد من جانب السلطان العثماني حين شاركت الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولي (١٩١٤)، وهناك فتوي الندوي بالهجرة من الهند (١٩٢٠)؛ فإن بالمرجعين السابقين في الملاحظة رقم٣٦.

(٢٨) قارن بردود العقل الإسلامية في صورة كتب وفتاوي ومؤتمرات؛ عند وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، دار الطليعة ببيروت، ١٩٩٦، ورضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص١٥٧-٢٢٦.

(٢٩) من مثل؛ محمد الغزالي: الغزو الثقافي يمتد في فراغنا (١٩٨٥)، ويوسف القرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت علي أمتنا (الطبعة الحادية عشرة، ١٩٨٥)، والقرضاوي: بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين (١٩٨٨)، ومحمد محمد حسين: حصوننا مهددة من داخلها (١٩٦٧)، وعلي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي. وقارن بقراءة نقدية لدي سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، ١٩٨٩.

(٤٠) Haldun Gulalp, Postmodernism, Pluralism and the Islamist Critique of Democracy; in the Turkish Studies Association Bulletin, Spring 1995, Vol. 19.N.1. P.36-46. وانظر عن الإســلام الإحيائي وخطاب الحداثة الآن: Armand Salvatore, Islam and the Political Discourse of Modernity, 1997.

(٤١) قارن عن وجوه تفتح الهوية وتأزمها ورموزها: Manuel Castells, The Power of Identity. Vol.II. 1997.

(٤٢) قارن بمقالي السالف الذكر بعنوان: «المسيحيون وجماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي»، في: آفاق، العدد العشرون، ١٩٩٨، ص ص٧٧-١٠٠.

(٤٣) قارن بوقائع مؤتمر «العرب والعولمة» الذي أقامه مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت أواخر العام ١٩٩٧، ونشرت أهم بحوثه في عددين من مجلة المستقبل العربي، رقم ٢٢٨و٢٢٩، ١٩٩٨. وانظر: روجيه جارودي: وعود الإسلام،

الترجمة العربية، ١٩٨٤. ووحيد الدين خان: الإسلام والعصر الحديث، ١٩٨٣، وويلفريد مراد هوفمان: الإسلام هو البديل، الترجمة العربية، ١٩٩٣.

(٤٤)ترجمت مقالة هنتنجتون «صدام الحضارات التي نشرها في المجلة الفصلية Foreign Affairs عام ١٩٩٢ إلي العربية عدة مرات ثم طورها إلي كتاب: Samuel P.Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. 1996.

وانظر ترجمة جيدة لكتاب فرانسيس فوكوياما بعنوان: نهاية التاريخ والإنسان الأخير. مركز الإنماء العربي ١٩٩٣.

وقارن بالرؤي الغربية القديمة للعرب والإسلام: N.Daniel, Islam and the West, 1980. وكتاب ريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطي. ترجمة رضوان السيد. بيروت ١٩٨٣. وانظر برنارد لويس وإدوارد سعيد: الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية. دار الجيل ببيروت ١٩٩٤. وأخيراً كتاب فريد هاليداي: الإسلام والغرب، خرافة المواجهة –الدين والسياسة في الشرق الأوسط. ترجمة عبدالإله النعيمي، دار الساقي ١٩٩٧. وقارن بوجهات نظر إسلامية وقومية تختلف مع هنتنجتون وفوكوياما: في: صدام الحضارات، نشر مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥، وهادي مدرسي: لئلا يكون صدام الحضارات، الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، بيروت ١٩٩٦.

(٤٥) هو منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، بيروت ١٩٨٠، ص١٧١.

(٤٦) ذكر علي المزروعي ذلك في محاضرة ألقاها بمركز الدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بجامعة القاهرة، في نوفمبر ١٩٩٧. وقارن بأطروحات تصالحية مشابهة لعبدالعزيز بن عثمان التويجري: «الثقافة العربية الإسلامية وعلاقتها بالثقافات الأخري» (جريدة الحياة، السبت في ٤ أبريل، ١٩٩٨، ص٢١)، وناجية الحصري: «الجامعات العربية أمام تحديات القرن الحادي والعشرين: دخول عصر العولمة»: في جريدة الحياة، ١٢ أبريل، ١٩٩٨، ص١٣.

(٤٧) قارن برؤي راديكالية أو تصالحية للعولمة في مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٢٨. ٢٢٩ (١٩٩٨) (السيد ياسين، محمد عابد الجابري، جلال أمين، بول سالم، عبد الإله بلقزيز، محمد الأطرش)، ومجلة الاجتهاد، العدد الثامن والثلاثون، السنة العاشرة (١٩٩٨) (حازم الببلاوي، عبداللطيف الحمد، ناصر السعيدي، رمزي زكي، أحمد ثابت).

ماذا يعنى "الاستقلال الثقافى" فى زمن العولمة؟

ماهر الشريف

من أين ينبع التشوش الفكرى الذى ولده مصطلح "العولمة" أو "الكوكبة"؟

إن هذا التشوش ينبع، كما يبدو لى، من التناقض الكامن فى هذه الظاهرة بين الوعد الإنسانى الذى تحمله وبين شكل تمظهرها الحالى. فالعولمة تعكس التقدم الكبير الذى بلغته سيرورة توحيد العالم، التى أطلقتها الرأسمالية قبل عدة قرون، والذى بات معه الفصل بين "داخل" و"خارج"، عند تحليل الديناميات السياسية والاقتصادية والثقافية التى تشهدها المجتمعات، أمراً صعباً. فبفضل ثورة الاتصالات والمعلومات، تغيرت صلة الإنسان بالمكان، بصورة جوهرية، وبات "العالم" أو "الكوكب" يفرض نفسه كوحدة تحليل رئيسية لفهم وإدراك الأحداث المحلية. كما طرأ تحول جذرى على مفهوم الزمن الذى لم يصبح عالمياً فحسب، يمحو المسافات والحدود الجغرافية، بل أصبح قصيراً وقصيراً جداً. ومن جهة أخرى، تبين ظاهرة العولمة أن الخلق والإبداع الإنسانيين القائمين على استغلال العلم وتوظيف المعرفة فى الإنتاج، لم تعد لهما حدود، وأننا بتنا على عتبة دخول عصر الإنسان- السوبرمان الذى تخيله عدد من المفكرين والفلاسفة فى نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وعلى أساس سيرورة توحد العالم المتسارعة، والقدرة العلمية والمعرفية الهائلة التى بات يملكها الإنسان، صار من المشروع الحلم بقيام عالم جديد تحل فيه كل المشكلات الخطيرة التى يواجهها النوع الإنسانى ويتحقق فيه تقدم عظيم للحضارة الإنسانية.

غير أن هذا الحلم ما إن يرتسم فى المخيلة حتى يصطدم بواقع معيش متعارض معه تماماً، إذ إن العولمة بشكل تمظهرها الحالى، سياسياً واقتصادياً وثقافياً، ليست، فى الحقيقة، سوى شكل جديد من أشكال السيطرة والهيمنة، إلى

درجة أن كلمة «استعمار» صارت تلازمها كظلها: «استعمار السوق»، «استعمار الصورة»، «استعمار سيبرنطيقى»..إلخ.

وبغض النظر عن الشحنة الأيديولوجية التى يمكن أن تتضمنها كلمة «استعمار»، إلا أنها تعبر، تعبيراً صادقاً، عن أشكال تمظهر هذه العولمة، لاسيما عندما يتعلق الأمر بـ«استعمار السوق»، السوق التى لايحركها سوى البحث عن الربح ومعاظمته، ولا تضبطها أية قيود ولاتخضع لأى تخطيط. وتتخذ هذه السيطرة أشكالاً مالية وتكنولوجية فى الأساس، تتمثل فى تفاقم مشكلة المديونية الخارجية، التى يعانى منها ما يقرب من ٨٠ بلداً، وبروز ظاهرة انتقال رءوس الأموال من «الجنوب» إلى «الشمال» تحت شكل خدمة الدين الخارجي، وفى التهميش المتزايد لعدد كبير من بلدان العالم فى نظام التجارة العالمية التى صارت تتمركز، أكثر فأكثر، حول الأقطاب الرأسمالية الثلاثة، وفى خفض أسعار المواد الخام. أما أشكال السيطرة التكنولوجية فيجرى التعبير عنها من خلال بروز تقسيم جديد للعمل على النطاق العالمى، نتج عن تحكم عدد قليل من البلدان بالتكنولوجيات المتقدمة وحرمان القسم الأعظم من الشعوب والأمم من الاستفادة من نتائج البحث العلمى المتقدم وتوظيفها فى تطوير الإنتاج ووسائله. وفى مجال تكنولوجيات الإعلام بالذات، أدى التطور الكبير الذى طرأ على هذه التكنولوجيات فى السنوات الأخيرة إلى توسيع مجال هذه السيطرة، حيث ظهر أن ما سمى بـ«اوتسترادات الإعلام»، التى صُورت بوصفها تعبيراً عن تقدم حاسم فى ميدان تقاسم المعرفة، لم تكن، فى الواقع، سوى أداة إضافية لسيطرة «الشمال» على جزء كبير من «الجنوب»، وسيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على شركائها ومنافسيها فى «الشمال» نفسه[1].

أما حوامل هذه السيطرة «الاستعمارية» الجديدة فهى امبراطوريات اقتصادية من نمط خاص، برزت فى عالم المال والتجارة والإعلام، وصارت تتحرك، على نطاق العالم بأسره، تحت شعار «كل السلطة للأسواق»؛ تنقل أموالها بسرعة الضوء، قافزة فوق الحدود والدول، وغير عابئة بالنتائج الاجتماعية الخطيرة التى تترتب على

سياساتها. ويتوقف «ايجناسيو رامونيه»، مدير شهرية «لوموند ديبلوماتيك»، أمام كيفية نشوء سلطات نهاية القرن هذه أو «أسياد العالم الجدد»[٢] كما يسميهم، فيذكر بأن ثورة الاتصالات وتعميم المعلوماتية على معظم قطاعات الانتاج والخدمات قد أحدثا انقلاباً في نظام العالم، لا سيما في نظام عالم المال، وخلقا عبادة جديدة هي عبادة السوق. فالتبادل الفوري للمعطيات بات يتم على مدار ٢٤ ساعة، وصارت البورصات المالية، المرتبطة في ما بينها، تعمل دون توقف، يحركها عدد ضئيل من المختصين يمثلون «أسياد السوق»، ويستطيع الواحد منهم بحركة بسيطة أو كلمة أن يتسبب في خفض قيمة العملات وفي انهيار البورصات.

وأدى تشابك الأسواق المالية وعولمة رءوس الأموال إلى تدويل الاستثمارات واختفاء الطابع القومي لرأس المال، كما صارت البضائع تفقد صبغتها القومية وبات من الصعب نسبها إلى جنسية محددة، إضافة إلى أن الجهاز الإنتاجي، الذي يوزع عملياته على أكثر من موقع، أخذ يستقل، أكثر فأكثر، عن موطنه الأصلي. وباندفاع المؤسسات المالية الكبيرة والشركات متعددة الجنسية على طريق الاستقلال عن الدول، باتت للقرار الاقتصادي صبغة عالمية وصار يخرج، إلى حد كبير، عن نطاق تحكم الدول القومية.

واستناداً إلى أشكال السيطرة، التي يمارسها «أسياد العالم الجدد»، لا تتخذ العولمة -كما يُزعم- شكل «بناء فضاء اقتصادي عالمي يقوم على الاعتماد المتبادل»، وإنما تبرز بوصفها حرباً تجارية ومالية قاسية، تزيد من حدة الاستقطاب وتؤدي إلى تعميق الهوة في مستوى التطور، بين بلدان «الجنوب» وبلدان «الشمال»، وإلى مفاقمة المشكلات الاجتماعية في بلدان «الجنوب» و«الشمال» على السواء، حيث تتسع في البلدان الأولى، الخاضعة لوصفات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، مساحات الفقر وتتضاعف معدلات التضخم، وتلجأ السلطات الحاكمة إلى فرض التقشف على الموازنات وضغط الأجور وتصفية وبيع مؤسسات قطاع الدولة وخفض النفقات الاجتماعية، ولاسيما في مجالي الصحة والتعليم؛ في حين تتفاقم في البلدان الثانية ظاهرة البطالة، خصوصاً في صفوف الشباب، ويتوسع حجم فئات المهمشين، وتتنامى الفوارق في المداخيل بشكل كبير وتصبح دولة الرفاه من ذكريات الأمس.

والخطير فى الأمر أن «استعمار السوق» أخذ يسعى للهيمنة على حقل الثقافة، موظِّفاً فى ذلك أيديولوچيا تزعم موت الأيديولوچيات كى تؤيد وتسوغ هذا الشكل الجديد من السيطرة؛ وإذ انطلقت عملية تصنيع هذه الأيديولوچيا(٣) من الولايات المتحدة الامريكية، فقد باتت تحملها اليوم «نخبة» كونية متجانسة تسعى إلى تنميط العادات والثقافات وطرائق العيش على نمط واحد، تختزل الحريات إلى «حرية التعبير التجارى» وحقوق المواطن إلى «حق التمتع بسيادة المستهلك»، وتشيع خطاباً يعتبر أن التاريخ قد انتهى، وأن حاجة الإنسان للنضال من أجل التغيير قد انتفت، وما على الإنسان إلا أن «يتكيف»، باعتبار أن الوضع القائم هو سقف التطلع الإنسانى، وأنه لم يعد هناك من خيار، سياسى أو اجتماعى، سوى خيار الرأسمالية القائمة. وفى نظر مروجى هذه الايديولوجية، أصبح التنافس هو القوة الحقيقية المحركة للتاريخ، و«السوق هى التى يجب أن تحكم وما على الحكومة سوى أن تدير»؛ أما الدور الذى كانت تقوم به الدولة فيمكن أن تضطلع به، اعتباراً من الآن، شبكات عالمية تتشكل من منظمات خيرية وطوعية.

ويبشر أنصار هذه الأيديولوچيا بأننا قد بتنا، فى عالم المعلوماتية، على عتبة طور جديد و«رائع» من أطوار التطور الإنسانى، وأن القضايا التى واجهها الإنسان فى العالم الصناعى «المتقادم» لم يعد لها من معنى. وفى الواقع، فقد استفاد مروجو هذه الأيديولوچيا من أزمة الأيديولوچيات والمشاريع التحررية التى حملت للإنسان وعداً بالتغيير، لكنها أخفقت فخلّفت اليأس والإحباط. كما استفادوا من التطور الذى طرأ على تكنولوچيات الاتصال ومن بعض الظواهر الخطيرة التى برزت فى العقود الأخيرة، ومنها ظاهرة الانتقال من «حضارة الكتاب» إلى «حضارة التلفزيون». وهى الظاهرة التى جعلت من التلفزيون منبعاً أساسياً للمعرفة، وهى معرفة مبسطة يتملكها المشاهد دون أن يبذل أى جهد نقدى، ودون أن يعبأ بخلفيات ولا بأبعاد الأحداث التى يشاهدها. فحتى زمن قصير مضى، لم يكن الإعلام يكتفى بتصوير الحدث فحسب، بل كان يشرحه ويبين خلفياته وأبعاده كذلك؛ أما اليوم فقد فرضت الأخبار المصورة تصوراً مختلفاً كلياً للإعلام، الذى صار يجعل الإنسان شاهداً على الحدث ليس إلا؛ وهكذا برز الوهم الخادع بأن «المشاهدة تعنى الفهم والإدراك». وفى كل بلدان العالم

بات الوقت الذى يخصصه الإنسان لمشاهدة التلفزيون أكبر بما لايقاس من الوقت الذى يخصصه لوسائل الإعلام الأخرى؛ ففى الولايات المتحدة الأمريكية يمضى المواطن الأمريكى فى مشاهدة التلفزيون، وفقاً لبعض الإحصائيات،١١ عاما و٥٦ يوما من عمره عندما يبلغ الثانية والسبعين. وتعترف تقارير عديدة، ومنها تقرير نشرته اليونسكو مؤخراً، بأن التلفزيون ينمى ثقافة العدائية، خصوصاً بين الأطفال، ويشجع تحول العنف إلى ظاهرة عالمية.

لقد أدى طغيان الصورة وضعف قيمة الكلمة إلى دخول الصحافة المكتوبة - نتيجة تأخرها عن مواكبة الحدث- فى أزمة هوية خانقة تجلت فى تراجع توزيعها يوماً بعد يوم، كما أدى طغيان الصورة إلى تغيير العلاقة بينها وبين الصوت؛ فمزاوجة موسيقى البوب والفيديو، وانتشار الفيديو كليب، غيَّرا التوازن بين الأغنية وصورة المغنى؛ فبينما كانت الصورة فى الماضى ملحقة بالموسيقى باتت الموسيقى اليوم فى خدمة الصورة التى هى بدورها فى خدمة حملة إعلانية للتسويق التجارى[٤]. وقد تسبب هذا الطغيان فى ارتفاع أصوات عديدة تدعو إلى مراجعة مبدأ التداول الحر عندما يتعلق الأمر بالصورة على اعتبار أن الاختلاف بين المشاهدة والقراءة هو اختلاف جذرى؛ لأن الصورة ليست بريئة ولامحايدة، وبخاصة الصورة المتحركة التى تقلد الحياة[٥].

إن الثقافة مهددة اليوم بالخضوع إلى القواعد نفسها المعمول بها فى سوق البضائع، فالإعلانات التجارية باتت تطغى على كل وسائل الإعلام والاتصال بما فيها شبكة الإنترنت. ونظراً إلى أن صناعة الثقافة الأمريكية، هى المسيطرة عالمياً، لاسيما فى المجال السمعى البصرى[٦]، وهى القادرة أكثر من غيرها على استخدام التكنولوچيات الطليعية، أصبحت الشعوب والأمم تواجه اليوم خطر إقامة فضاء ثقافى عالمى على النمط الأمريكى يكون فى خدمة المتطلبات السلعية.

وأمام جدية هذا الخطر، تتصاعد فى البلدان المختلفة، بما فيها الحليفة للولايات المتحدة الأمريكية، الأصوات الرسمية والشعبية الداعية إلى اعتماد مبدأ «الاستثناء الثقافى» و«الاستبعاد الثقافى». ففى كندا، أعلنت السيدة «شيلا كوبس»، نائب رئيس

الوزراء سابقاً ووزير حماية التراث، فى تصريح أدلت به قبل فترة، أنه «إذا ما واصل الأمريكيون فرض سيطرتهم على الجماعة الثقافية العالمية، باستعمال الوسائل التى يمتلكونها، فعليهم أن يتوقعوا لجوء الآخرين إلى إجراءات انتقامية بحقهم»(٧). وكانت الحكومة الكندية قد فرضت على الإدارة الأمريكية استبعاد كل الصناعات الثقافية، لاسيما فى المجال السمعى البصرى، من اتفاقية التبادل التجارى الحر التى أبرمت قبل سنوات بين البلدين. أما فى فرنسا، فقد بات هناك إجماع قومى على ضرورة التمسك بمبدأ «الاستثناء الثقافى» واتخاذ كل الإجراءات الكفيلة بضمان حماية اللغة الفرنسية والإبداع الثقافى الفرنسى. والمثير فى الأمر أن الإدارة الأمريكية التى تتمسك بحرية التجارة فى مجال الصناعات الثقافية، وتشجع التوجه إلى خصخصة قطاعات الإعلام والاتصالات فى البلدان الأخرى، لاتزال تتعامل مع هذه القطاعات على أساس كونها شأناً من شئون الدولة الاستراتيجية وتستمر فى تقديم الدعم غير المباشر لها(٨).

ومن جهة أخرى، فإن خطر هذه السيطرة على الجماعة الثقافية العالمية، الناجم عن «استعمار السوق» الذى تتمظهر به العولمة، قد أثار ردود أفعال عديدة، على مستوى العالم بأسره، وشجع على تنامى الأصوليات الدينية والقومية وعلى تصاعد دعوات الانكفاء والتقوقع على الذات والاحتماء بالهويات. ولم تقتصر ردود الأفعال هذه على البلدان التى تحتل موقعاً غير متكافئ فى إطار النظام الرأسمالى العالمى، بل شملت كذلك البلدان الرأسمالية المتقدمة نفسها. ففى هذه البلدان، صارت قطاعات واسعة من الناس التى تشكك فى جدوى التقدم التكنولوچى وتعتبره، بعد أن أصبح محركه هو البحث عن الربحية التجارية فقط، مولداً لكل الأزمات، تلجأ، أكثر فأكثر، إلى أشكال لاعقلانية من التفكير وإلى ممارسات غيبية أو إلى «جنة» المخدرات والكحول. ففى أوروبا، بات أكثر من أربعين مليوناً من المواطنين يترددون سنوياً على منجِّمين ومشعوذين يدّعون القدرة على الإشفاء من الأمراض، كما تتزايد بنسب كبيرة أعداد المنتسبين إلى الطوائف الظلامية وإلى الحركات الخلاصية التى تبشر بقرب ظهور «المخلص»، والتى وصل عدد مريديها فى أوروبا إلى ٣٠٠ ألف. أما فى الولايات المتحدة الأمريكية، فينمو بشكل متسارع نفوذ الحركات اليمينية المتطرفة الداعية إلى

«النقاء العنصرى»، والميليشيات المسلحة التى تعرب عن معارضتها للعولمة وللشركات المتعددة الجنسية وللأمم المتحدة. ومن جهة أخرى، يشهد الغرب، كردة فعل على طغيان السلعة، تحولاً نحو ديانات وفلسفات الشرق الروحية، حيث تشير التقديرات إلى أن عدد معتنقى البوذية فى أوروبا قد وصل إلى مليونين ونصف المليون، وبلغ عدد معتنقيها فى الولايات المتحدة الأمريكية ما يقرب من خمسة ملايين[٩].

والآن، وبعد أن عرضت بعض الأفكار عن العولمة وشكل تمظهرها الحالى، وانعكاساتها على الصعيد الثقافى، سأحاول الإجابة عن سؤال «الاستقلال الثقافى»، من خلال التطرق إلى مواقف أربعة رئيسية عكست كيفية تعامل تيارات الثقافة العربية مع هذه الظاهرة، وهى:

- موقف تقليدى رفض العولمة من حيث المبدأ، ولم يعترف بالطابع الموضوعى لسيرورتها ولا بالوعد التحررى الإنسانى الذى يمكن أن تحمله هذه السيرورة فى ما لو طرأ تحول على اتجاهها الحالى؛ ويرى أنصار هذا الموقف أن حماية «الهوية»، فى عصرنا هذا، لايمكن أن يتحقق إلا بالانغلاق على الذات وإحياء الموروث الثقافى القديم، مستندين فى ذلك إلى فكر سلفى ظل حاضراً فى الثقافة العربية؛ لأن الإصلاح الدينى فى إطار الإسلام قد انطفأ قبل أن ينجز أهدافه.

- موقف آخر يعبر أصحابه عن خيبة أمل بالحداثة ومقوماتها، ويعتقدون أن زمننا قد تجاوز الهويات الثقافية القومية، وأن القول بوجود هوية مطابقة معناه «الإطباق على القول وقولبة البشر». وفى نظرهم، فإن منطق الهوية «يبحث عن الأصل والأساس ويميل إلى المسبق والثابت والمنجز»، فى حين أن الزمن الذى نعيشه بات يفرض علينا أن نستبدل سؤال: «من أكون؟» بسؤال: «كيف يمكن لى أن أتغير، لكى أغيّر علاقات المعرفة والثروة والسلطة؟»[١٠]. ويمكن لأنصار هذا الموقف، من دون أن يعوا ذلك أو يقصدوه، الإسهام فى تغذية الأفكار التى يروجها «صانعو» ايديولوچيا العولمة، وهى أيديولوچيا لاتعدم الدعاة فى بلداننا العربية.

- موقف ثالث يرفض ويقاوم شكل تمظهر العولمة الحالى، وينطلق من مفهوم «الهوية الثقافية»، لكنه يطمح إلى خلق التكامل بين الثقافات وذلك فى أفق إسقاط

الحواجز الثقافية بين البشر وتجاوز اعتبارات «الافتخار الحضارى»، وصولاً إلى بناء مستقبل إنسانى أفضل يسوده «الحس الجماعى والتكافل والتعاطف» فى مواجهة كل الأخطار التى تهدد التقاليد الإنسانية(١١).

– وإذ أجدنى منسجماً مع هذا الموقف الثالث –كما سأبيّن لاحقاً– فبودى أن أناقش موقفاً رابعاً يتبناه قطاع واسع من المثقفين العرب، فى عدادهم أسماء تحتل مكانة متميزة على ساحة الإنتاج الثقافى العربى. ويرى أنصار هذا الموقف فى العولمة شكلاً من أشكال «الغزو الثقافى» و«الاختراق الثقافى» لايهدد الهوية الثقافية العربية بالاستتباع الحضارى فحسب، بل يكرس كذلك ثقافة «الجمود على التقليد» ويعيد إنتاج «الثنائية والانشطار» فى هذه الهوية، بين التقليدى والعصرى والأصالة والمعاصرة. ورغم أن أصحاب هذا الموقف يميزون ما بين «العولمة» و«العالمية» ويرون فى نشدان العالمية فى المجال الثقافى طموحاً مشروعاً(١٢)، إلا أنهم بدعوتهم إلى «الاستقلال الثقافى» العربى فى مواجهة «الهيمنة الثقافية التى يمارسها الغرب»، ونظرتهم إلى «الثقافة الغربية» ككتلة متجانسة «هيمنية»، وتعاملهم المجزوء مع مبدأ التفاعل والاقتباس الحضاريين، بما يبرر اقتباس العلم والتقانة الغربيين بمعزل عن الحاضنة الثقافية التى ضمنت نموهما وتطورهما (وهم بذلك يستعيدون موقفاً قديماً تبناه رواد الفكر القومى العربى، وعلى رأسهم ساطع الحصرى الذى أقام سداً منيعاً بين الحضارة والثقافة، معتبراً أن الأولى التى تشمل العلوم والتقنيات وطرائق الإنتاج هى بطبيعتها «أممية» فى حين أن الثانية التى تشمل اللغة والآداب والفلسفة والفكر هى بطبيعتها «قومية»)؛ أقول إنهم بدعوتهم إلى «الاستقلال الثقافى» وتعاملهم المجزوء مع مبدأ التفاعل والاقتباس الحضاريين، يقطعون، فى الواقع، الطريق على العرب للإسهام فى توفير شروط ولادة «العالمية» التى ينشدون فى المجال الثقافى.

فمن حيث المبدأ، لايستقيم مفهوم «الاستقلال الثقافى» مع واقع أنه ما من ثقافة فى وسعها أن تحقق استقلالها عن الثقافات الأخرى التى توجد فى حالة تفاعل دائم، تتقارض وتتلاقح، وتقارضها –كما لحظ سلامة موسى فى زمانه– «يخصبها كما لو كانت جسماً يتلاقح مع جسم حى أجنبى فتخرج منه السلالات الجديدة ثم –على مدى

التطور- الأنوارُ الجديدة». صحيح أن هذا المفهوم كان قد ورد في كتابات عدد من النهضويين العرب ومنهم طه حسين، إلا أنه، في نظر صاحب كتاب «مستقبل الثقافة»، لم يكن له معنى «إلا إذا كان أخذاً وإعطاءً: أخذاً لما تنتجه الأمم الأخرى من أنواع المعرفة، وإعطاءً لما ننتجه نحن من أنواع المعرفة». فالثقافات كلها تتغذى من بعضها البعض، بما فيها الثقافة الأوروبية والغربية عموماً، التي تغذت ولاتزال تتغذى -كما بيّن «إدوارد سعيد» في كتابه «الثقافة والإمبريالية»- من الثقافات الأخرى غير الأوروبية.

وفي كل الأحوال، وبغض النظر عن الاعتبارات السابقة، فإن مفهوم «الاستقلال الثقافي» لم يعد مفهوماً وظيفياً في زمننا هذا، بالمعنى الذي يعطيه له أصحاب هذا الموقف الرابع، لاسيما بعد أن صار ما يسمى بـ«الغزو الثقافي» يغزونا داخل بيوتنا. أما الفصل الذي يقيمه دعاة هذا «الاستقلال» ما بين العلم والتقانة الغربيين من جهة، وحاضنتهما التي تمثلت في روح المواطنة والتفكير الحر والديمقراطية والعلمنة من جهة أخرى، فقد بيّنت تجربتنا التاريخية مدى الضرر الذي لحق بنا من جراء هذا الفصل، الذي كان غريباً على مفكري عصر النهضة، سواء أكانوا من المنضوين في تيار الإصلاح الديني، أو في التيار الليبرالي العلماني، الذين اعتقدوا بالتفاعل الحضاري الإيجابي واقتباس كل ما هو مفيد، وإنساني الطابع، في حضارة «الآخر» وثقافته. فالإمام «محمد عبده»، على سبيل المثال، أحلّ أخذ كل الأفكار والخبرات النافعة عن الأجانب، لاسيما عن الأوروبيين؛ ومجلة «المنار»، عندما كانت لاتزال واقعة تحت تأثيره الفكري، ذكرت الفوائد الرئيسية التي استفادها المسلمون عبر «مخالطة الأوروبيين والاتصال بهم» في مجالات ثلاثة، لم يدخل ضمنها مباشرة لا العلم ولا التقانة، وهي: إدراك أهمية استقلال الفكر والإرادة، وتعلم كيفية الخروج من الاستبداد باستبدال الحكم المقيد بالحكم المطلق، وإدراك أهمية الجمعيات باعتبارها «الأداة التي صلحت بها العقائد والأخلاق والحكومات في أوروبا وارتقت بها علومها وفنونها»(١٣). وأود التنبيه، هنا، إلى أن سيادة مفاهيم الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان في خطاب مروجي أيديولوجية العولمة لايجب أن يحرفنا عن السعي الحثيث من أجل تملُّك أسباب التقدم هذه، لاسيما وأن «أسياد العالم الجدد» والحكومات السائرة في ركبهم يدعمون

فى بلدان «الجنوب»، وعلى الرغم من خطابهم هذا، كل أشكال الاستبداد والديكتاتورية وينتهكون فى بلدانهم نفسها، وبشكل متزايد، حقوق وحريات العمال والمهاجرين والمهمّشين.

ولن يغيّر من عدم وظيفية وواقعية خطاب «الاستقلال الثقافى» إحلال خطاب «الخصوصية الثقافية» العربية محله، وذلك على الرغم من أن أنصار هذا المفهوم الثانى ينظرون إلى الخصوصية بوصفها أداة نظرية تساعد على بناء «نظرية عالمية تصلح للتعامل مع كافة المجتمعات البشرية فى أفق توحيد تكاملى جدلى»، وتسمح باكتشاف بُعْدَ كلٍّ من «المحافظة والاستمرارية» والتحول فى كل هذه المجتمعات والمجموعات القومية الثقافية[١٤]. فمفهوم «الخصوصية الثقافية» سيبقينا أسرى الثنائيات التى حشرنا أنفسنا فيها منذ عقود عديدة، كما أنه، ولكونه يقوم -كما يشير «سمير أمين»- على «تحيز مسبق ينظر إلى الاختلاف بوصفه العنصر الحاسم»، يبقى مخيباً للآمال فى هذا الزمن الذى يرتسم فيه أفق تحقيق وحدة النوع البشرى فى إطار تنوعه، وهى وحدة لن تنتقل من حيز الحلم إلى حيز الواقع إلا إذا قامت - كما كان يحب أن يقول «جمال الدين الأفغانى»- على قاعدة العدل الذى هو «أساس الكون وبه قوامه».

فالتنوع الثقافى، وليس «الاستقلال» ولا «الخصوصية»، هو ما ينبغى التمسك به والحفاظ عليه فى هذا الزمن، وهو تنوع بات يخترق، نتيجة موجات الهجرة، الهويات الثقافية فى إطار الجماعات القومية، كما هو حاصل فى أوروبا. وهو أمر أشار إليه «انجمار كارلسون» مدير التخطيط السياسى فى وزارة الخارجية السويدية، فى رده على أطروحة «صدام الحضارات» الشهيرة، وذلك عندما أكد أن الثقافة النابعة من الإسلام ليست غريبة عن الغرب بالشكل الذى تحاول أن تصورها فيه الأفكار المسبقة والمبتذلة؛ ففى زمن تاريخى مضى، أدى الوجود الإسلامى فى القارة الأوروبية إلى تكامل فريد ومثمر بين الإسلام والمسيحية واليهودية وإلى ازدهار لم يسبق له مثيل للعلم والفن والفلسفة؛ أما اليوم، فلم يعد فى الإمكان -فى نظره- تصور الاتحاد الأوروبى من دون وجود مكون إسلامى «أخضر» له، خصوصاً بعد أن تجاوز عدد المسلمين فى بلدانه الملايين العشرة، ومن المتوقع أن يصل إلى عشرات الملايين خلال

العقود القادمة. ويعتقد «كارلسون» أنه إذا كان فى الإمكان بناء المسكن الأوروبى على نمط قصر الحمراء، الذى شكل رمزاً لأسبانيا المتنوعة والمتفاعلة الثقافات، فإن ذلك سيمثل، بالنسبة لمستقبل أوروبا، مظهراً أكثر أهمية من وجود سوق مشتركة فاعلة أو إقامة بنك مركزى أوروبى[١٥].

أما شرط الحفاظ على هذا التنوع الثقافى فهو العمل على حماية الثقافة نفسها ومنع احتضارها. وهنا بالذات، سيكون لـ«الاستقلال الثقافى» معنى جديد، مختلف عن السابق، هو استقلال الحيز الثقافى عن علاقات السوق الطاغية ومقاومة كل المساعى الرامية إلى تسليع الثقافة وتنميطها على النمط الأمريكى. وفى إطار هذه المقاومة يمكن أن تلتقى تيارات ثقافية عديدة فى «الجنوب» كما فى «الشمال»، بما فى ذلك داخل الولايات المتحدة الأمريكية نفسها، حيث صارت تبرز، فى السنوات الأخيرة، ممارسات طليعية عديدة فى حقلى الأدب والفنون، ويتزايد أنصار الفكر النقدى، وهو ما يعكسه، بوجه خاص، الاهتمام الذى لاسابق له بكارل ماركس وبالثقافة النابعة منه فى الجامعات الأمريكية. ويجمع بين هذه التيارات المختلفة، إضافة إلى الرغبة فى الحفاظ على الروح النقدية فى الفكر وإبعاد شبح الخواء الفكرى وحماية الإبداع الثقافى، يجمع بينها التطلع إلى بناء ما أسماه عالم الانثروبولوچيا الفرنسى «موريس جودولييه» بـ«رؤية ثقافية متسامية» (ميتا-ثقافية) للإنسان على هذا الكوكب، ينطلق بناؤها من واقع التنوع الثقافى للإنسانية ومن إدراك حقيقة أن أياً من هذه الثقافات المتنوعة لايملك حقاً، أكثر من غيره، فى أن يشيد نفسه كمرجعية وقاعدة كونية[١٦].

وربما، سيكون فى وسع الثقافة العربية أن تُسهم فى هذا الجهد العالمى لحماية الثقافة واحترام مبدأ تنوعها، فى أفق بناء مثل هذه الرؤية المتسامية، إن هى:

- انطلقت، أولاً، من الإقرار بأن وحدة الثقافة العربية- التى تجد فى اللغة العربية لُحمتها وفى الطموح إلى نهضة العرب محركها- لاتقوم إلا فى إطار التنوع؛ فالثقافة العربية، التى تحتويها هوية واحدة، هى ثقافة متنوعة التفرعات والمضامين والتعبيرات.

– أدركت، ثانياً، أن هويتها ليست معطى ثابتاً، بل هى فى حالة تغير وتطور دائمين؛ فبالتغير والتطور تحيا الهوية الثقافية، وبانعدامهما تموت.

– نجحت، ثالثاً، فى أن تدرج نفسها فى هذا الزمن العالمى وتتحرر من القلق الفكرى الذى لازمها منذ أن حشرت نفسها فى إطار ثنائية «الأصالة» و«المعاصرة»، وهو أمر لن يتحقق ما لم تتعامل الثقافة العربية مع تراثها بوصفه رافداً من روافد نهر التراث الإنسانى، وتقبل مبدأ دوران الحضارات المختلفة فى مدار حضارة إنسانية واحدة.

– سعت، رابعاً، إلى توفير الشروط المجتمعية التى تكفل لها هذا الاندراج فى الزمن العالمى، وفى مقدمهتا شرط الحرية، وإلى تملك الوسائل الحديثة التى تسمح لها بمواكبة حركة العالم والتفاعل مع تحولاته والانتقال من مرحلة الاستهلاك إلى مرحلة الإبداع والابتكار.

– وعت، خامساً، أنها لن تستعيد فاعليتها إلا بعد أن تنهى تحكُّم أجهزة الدولة البيروقراطية بمؤسساتها، وتعيد، على أسس جديدة، وصل ما انقطع من علاقاتها بالسياسة، وتتحرر من أسر ردة الفعل التى دفعتها، احتجاجاً على سياسات قصيرة النظر، على طريق هجر السياسة.

– تيقنت، سادساً، أنها لن تكون قادرة على إبداع الفكر الكبير، بوصفه تعبيرها الأرقى، ما لم ترتبط بهموم الإنسان العربى وتسهم فى إعادة بناء مشاريع تحرره وتجديد الايديولوچيات التى حملتها.

– تخلصت، سابعاً، من نخبويتها، كى تتمكن من الاضطلاع بدورها فى تثقيف هذا الإنسان العربى ليكون قادراً على مقاومة طغيان السلعة، وثقافة السلعة التى باتت على وشك إماتة روحه.

– جهدت، ثامناً، من أجل أن تفرض على السلطة الحاكمة وضع وسائل الإعلام الحديث تحت إشراف هيئات من المثقفين. ففى ظل انتشار الأمية، وتراجع توزيع الكتاب، يمكن أن يشكل التلفزيون مصدراً رئيسياً للمعرفة والتثقيف. وهنا أستعيد، فى

الواقع، فكرة كان قد طرحها «طه حسين»، منذ عام ١٩٣٨، وذلك عندما طالب بشيء من تقييد الحرية في التعامل مع الأدوات الحديثة التي استكشفها العلم وابتكرتها الحضارة، كالسينما والراديو؛ فهذه الأدوات «وإن كانت تصرف الناس عن القراءة الهادئة وتنافس الكتاب على العقل والثقافة، إلا أن وجود كثرة من المصريين لاتقرأ يفرض، وإلى أن تتعلم هذه الكثرة، الاعتماد على هذه الأدوات على أنها أدوات أساسية إلى تثقيف الشعب وتهذيبه»؛ غير أن تقييد هذه الحرية لن يكون -كما أكد- من «مسئولية إدارة الأمن العام أو إدارة المطبوعات، وإنما يجب أن يكون من مسئولية هيئات من المثقفين تشرف من بعيد على حياة هذه الأدوات»(١٧).

الهوامش

١- سيستند هذا القسم من «الورقة»، في الأساس، إلي عشرات المقالات التي نشرتها في السنوات الأخيرة شهرية «لوموند ديبلوماتيك» الباريسية التي تبرز اليوم بوصفها أحد أهم منابر التصدي لأشكال تمظهر العولمة وأيديولوجيتها، وهي شهرية صارت تصدر بلغات عديدة وتوزع طبعتها الفرنسية حالياً ما يقرب من ٣٠٠ ألف نسخة.

٢- نشرت الشهرية نفسها ملفاً شاملاً حول هذا الموضوع في عددها الصادر في مايو/ أيار ١٩٩٥.

٣- انظر : سوزان جورج: «فبركة أيديولوجيا»، في العدد الخاص الذي أصدرته الشهرية نفسها عن «سيناريوهات العولمة»، سلسلة «طريقة في الرؤية»، العدد ٣٢، نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩٦، ص ص٣٢ـ٣٤.

٤- انظر: هيربرت شيلر: «الثقافة الأمريكية في خدمة التجار»، الشهرية نفسها، عدد أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٩٢، ص٢٨.

٥- انظر: جان دانييل: «كلما ازداد اتصالنا قل إعلامنا»، مجلة «لونوفيل أوبزرفاتور»، باريس، عدد خاص عن «الفكر اليوم»، ضمن «سلسلة ملفات»، العدد٢، ص ص٣٦-٣٨ (من دون تاريخ إصدار).

٦- يحتل قطاع الإنتاج السمعي البصري المرتبة الثانية في الصادرات الأمريكية بعد صناعات الطيران، ويتبين من بعض الإحصائيات أن الولايات المتحدة تسيطر علي ما يقرب من ٨٠ في المئة من حجم البرامج التلفزيونية علي الصعيد العالمي، وعلي القسم الأكبر من الأفلام السينمائية الموزعة عالمياً، علماً بأن الأفلام الأجنبية التي تعرض في الصالات الأمريكية لاتمثل أكثر من ١,٣ في المئة من عائدات الاستثمار السينمائي. وقد تسببت سيطرة الفيلم الأمريكي في تراجع الإنتاج السينمائي في عدد من البلدان التي تميزت بتطور ورقي فن السينما فيها، مثل إيطاليا وفرنسا وبولونيا وروسيا وهنغاريا، ودفعت بعض المنتجين والمخرجين الأوروبيين إلي المطالبة بفرض إجراءات حمائية للحفاظ علي التنوع في إطار هذا الفن، ومنهم المنتج الفرنسي «أناتول دومان» الذي دعا إلي إصدار «إعلان اعتماد متبادل» من قبل أبرز العاملين في مجال السينما في العالم يؤكد علي التعددية الثقافية ويدعو الحكومات إلي الحد من حرية تداول الأفلام، ولو بصورة مؤقتة.

٧- انظر: هربرت شيلرك: «الاتصالات شأن دولة بالنسبة لواشنطن»، لوموند ديبلوماتيك، أغسطس/ آب ١٩٩٧، ص ص٢٠-٢١.

٨- المرجع السابق، العدد نفسه.

٩- انظر: ايجناسيو رامونيه": «اللاعقلاني والمجتمع»، المرجع نفسه، سبتمبر/ أيلول ١٩٩٧، ص٢٨.

١٠- طرح هذه الأفكار «علي حرب» في الحوار الذي أجرته معه صحيفة «السفير» البيروتية بمناسبة صدور كتابه الجديد: «الماهية والعلاقة»، عدد ٧ أبريل / نيسان ١٩٩٨.

١١- انظر: سمير أمين: «نحو استراتيچية للتحرر»، الكرمل، رام الله، العدد ٥٣، خريف ١٩٩٧، ص ص ٣٦-٤٧.

١٢- انظر: محمد عابد الجابري: «الثقافة العربية اليوم ومسألة الاستقلال الثقافي»، المستقبل العربي، بيروت، العدد ١٧٤، أغسطس/ آب ١٩٩٣، ص ص٤-١٤؛ كذلك: «عشر أطروحات حول العولمة والهوية الثقافية»، السفير، ٢٤ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٧.

١٣- المنار، القاهرة، المجلد العاشر، الجزء الثالث، ١٢ مايو/ آيار ١٩٠٧؛ المجلد نفسه، الجزء الرابع، ١١ يونيو/حزيران ١٩٠٧؛ المجلد نفسه، الجزء الخامس، ١١ يوليو/ تموز ١٩٠٧.

١٤- انظر: أنور عبدالملك: «ملاحظات حول مفهوم الخصوصية»، الكرمل، العدد المذكور، ص ص٦٤ـ٧٥.

١٥- انظر: مجلة «سياسة خارجية» الأسبانية، مدريد، العدد ٤٠، أغسطس- سبتمبر/ آب-أيلول، ١٩٩٤، ص ص ١٦٠ـ١٧٠. ويمكن الرجوع إلي عرض مسهب لأفكار هذا الدبلوماسي في: ماهر الشريف: «أطروحة صدام الحضارات ونقادها»، النهج، دمشق، العدد ٤ (٤٠)، صيف ١٩٩٥، ص ص١٩٣ـ٢٠٨.

١٦- انظر: موريس جودولييه: «هل الأنثروبولوچيا الاجتماعية مرتبطة، بشكل لاينفصم، بالغرب: أرض مولدها؟»، المرجع السابق، العدد ١(٣٧)، خريف ١٩٩٤، ص ص٢٢٥ـ٢٤٤. (ترجمة ماهر الشريف).

١٧- انظر: طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩٣٨، ص ص١٤-١٦.

التعددية والثقافة الوطنية

أحمد أبو زيد

تحمل «العولمة» التى شاع استخدامها فى السنوات الأخيرة بعض المفارقات التى يجب الانتباه إليها، نظراً لما تتضمنه من أهداف بعيدة قد تخفى على الكثير من المتحمسين لها. على الرغم من أن هذه الأهداف الخفية أو المستترة الكامنة تتعارض تعارضاً شديداً مع الهدف الظاهر أو المعلن؛ وذلك إذا نحن استخدمنا بشىء من التصرف المصطلحات التى وضعها عالم الاجتماع الأمريكى "روبرت ميرتون" **Robert Merton** فى تمييزه بين الوظيفة المستترة الكامنة **Latent Function** لأى نظام اجتماعى، والوظيفة الظاهرة الواضحة **Manifest Function**. فمفهوم العولمة يدعو فى ظاهره إلى توحيد الأفكار والقيم وأنماط السلوك وأساليب التفكير بين مختلف شعوب العالم، كوسيلة لتوفير مساحة واسعة من الفهم المتبادل والتقريب بين البشر وإقرار السلام العالمى. وهى كلها أهداف سامية تستحق التقدير والاحترام والعمل على تحقيقها، ولكنه يخفى وراء بريق هذه الأهداف المعلنة نزعات أخرى خطيرة ترمى إلى تجريد تلك الشعوب من مقوماتها الثقافية الخاصة التى تعطيها تميزها وتفردها إحداها عن الأخرى، وتعمل على إخضاعها لتأثير ثقافة واحدة -موحدة أو عالمية- يقوم بصياغتها وتشكيلها بالضرورة الشعوب والمجتمعات الأكثر قدرة وتقدماً على نشر أفكارها وآرائها الخاصة، نظراً لما تملكه من وسائل وأساليب الإعلام المتقدمة وتكنولوچيا الاتصال المتطورة المعقدة والأشد كفاءة وتأثيراً، مما يؤدى، فى آخر الأمر، إلى هيمنة ثقافة واحدة ووحيدة على بقية ثقافات العالم، وتهميش تلك الثقافات أو مسخها، وإزالة مقوماتها الخاصة. والمرشح لكى يلعب هذا الدور هو الثقافة الأمريكية بكل ما تملك من وسائل وأدوات وإمكانات مادية وتكنولوچية وعلمية رهيبة. ولذا فإن الدعوة إلى العولمة -رغم كل ما قد تحمله من بشائر نحو مستقبل أفضل للإنسانية- يجب أن تؤخذ بغير

قليل من الحذر والاحتراس مما قد ينجم عنها من آثار سلبية تلحق بالثقافات الوطنية لحساب تلك الثقافة المهيمنة، التى قد تمثل لونا جديداً من الإمبريالية أشد فتكًا من الإمبريالية السابقة، لأنها تتحكم فى أفكار الناس وقواهم الإبداعية وتوجهها وجهات معينة بالذات، قد لاتتفق مع هوياتهم وأخلاقياتهم ومقدساتهم.

وربما كان أشد ما يثير القلق فى الدعوة إلى العولمة هو المناداة بمبدأ قبول التعددية الثقافية Cultural Pluralism بغير تحفظ وعلى إطلاقه، والإقرار بقبوله، والعمل على ترسيخه، بل وتشجيعه على البقاء والاستمرار والازدهار تحت ستار حقوق الإنسان الثقافية. والمبدأ فى ظاهره يستحق التقدير والتأييد، ولكن مقتضياته تثير القلق.

ومصطلح التعددية الثقافية مصطلح أنثربولوچى أصيل، استخدم فى المحل الأول فى الدراسات الأنثربولوچية التى أجريت فى المجتمعات الإفريقية، وبخاصة تلك التى تجمع بين مجموعات بشرية متباينة تنتمى إلى ثقافات عرقية أو دينية أو لغوية (أو كلها مجتمعة)، وتتعايش كلها جنباً إلى جنب دون أن يكون بينها تفاعل اجتماعى أو ثقافى إلا فى أدنى الحدود، كما يتمثل ذلك فى بعض مجتمعات شرق إفريقيا، التى تتعايش فيها الثقافات الوطنية الأصيلة، التى ينتمى إليها السكان الأصليون، والثقافات الأوروبية التى ينتمى إليها المستعمرون الأوروبيون البيض، والثقافات الآسيوية التى ينتمى إليها المستوطنون الآسيويون من الملونين، الذين يتولون فى العادة معظم النشاط الاقتصادى. وهذا معناه أن المصطلح أكثر التصاقاً بالمجتمعات المحلية أو الجماعات التى تنتمى إلى ثقافات متباينة أكثر مما يشير إلى التيارات أو الاتجاهات أو الإبداعات الثقافية، كما أنه يعنى ضمناً أن كل جماعة من هذه الجماعات تؤلف «مجتمعاً» متميزاً وقائماً بذاته، ويكاد يعيش فى عزلة عن غيره من الجماعات، وأن درجة التفاعل والتأثير المتبادل بين هذه الجماعات وما تمثله من تراث ثقافى هو فى أدنى الدرجات، إن كان هناك تفاعل على الإطلاق. بل إن المصطلح يشير إلى أن هذه الجماعات المتميزة تترتب فيما بينها فيما يكاد يكون ترتيباً طبقياً بحسب اللون واللغة والعرق والدين؛ بحيث تأتى الجماعة الثقافية البيضاء أو الأوروبية المسيحية بلغاتها

الغربية فى أعلى قمة الهرم الاجتماعى، تليها الجماعات العرقية اللغوية الدينية الآسيوية، ثم فى أدنى الدرجات تأتى الجماعات الثقافية الإفريقية السوداء الوثنية (فى الأغلب) بلغاتها العديدة. والمهم فى هذا كله هو انعدام أو على الأقل ضآلة التفاعل والتداخل والتأثير المتبادل. وكلمة «ثقافة» تؤخذ هنا بالمعنى الأنثربولوچى الواسع للكلمة. وعلى ذلك فإن قبول مبدأ «التعددية الثقافية» فى المجتمع الواحد يعنى تكريس ذلك الوضع الذى يقوم على التمايز والتباين والعزلة والانفصال بين مكونات المجتمع الواحد، بكل ما يحمله ذلك التمايز من تفكك وتشتت، بل وتناحر اجتماعى. وهذه مسألة سبق أن انتبهت إليها المجتمعات الإفريقية ذاتها بعد أن نالت استقلالها فى الستينيات، وظهرت الحركة المعروفة باسم Detribalization، أى «القضاء على النزعات القبلية» التى تحمل كل مقومات التعددية الثقافية.

والظاهر أن فكرة «التعددية الثقافية» بدأت تفرض نفسها على المحيط الدولى بفعل بعض القوى النافذة، بحيث إن المؤتمر الحكومى الدولى الذى عقدته اليونسكو فى أستوكهولم فى الفترة من ٣٠ مارس حتى ٢ أبريل من هذا العام (١٩٩٨) تحت شعار «قوة الثقافة» لمناقشة موضوع «السياسات الثقافية من أجل التنمية»، جعل أحد محاوره العشرة الأساسية مشكلة التعددية الثقافية، وعهد إلى واحد من كبار أساتذة فلسفة السياسة – وهو الأستاذ "بهيكو باريك" Bhikhu Barekh الأستاذ بجامعة "هَلْ" Hull ببريطانيا – بالكتابة فى الموضوع، حيث قدم الورقة الرئيسية تحت عنوان «التزام بالتعددية A Commitment to Pluralism». وقد عرضت الورقة فى ندوة حافلة، حضرها أكثر من ثلثمائة من الأعضاء المشاركين فى ذلك المؤتمر. وقد اعترفت الورقة بأن العالم يمر فى الوقت الحالى بمرحلة من التعدد والتفاضل والتغاير والتكامل فى الوقت نفسه، وأنه لايكاد يوجد مجتمع واحد متجانس، بل إن فكرة مثل هذا المجتمع لم تعد موجودة إلا فى خيال بعض الأنثروبولوچيين، الذين لايزالون يعيشون بأفكارهم فى الماضى الذى تغيرت معالمه، وأن سياسة التعددية الثقافية تمثل الآن تحدياً رهيباً للعالم، وأنه لابد من قبولها حتى تتعايش الثقافات المختلفة فى سلام داخل الدولة الواحدة، التى ينبغى عليها أن تتقبل هذا الوضع عن رضا، وأن تحترم الجماعات الثقافية المختلفة، وتعتبرها كلها على مستوى واحد؛ بحيث يتمتع أفرادها جميعاً بكل حقوق المواطنة، بما

فى ذلك الحقوق السياسية، وأن تقف الأجهزة الإدارية الفعالة، وبخاصة أجهزة الجيش والشرطة، موقف الحياد منها كلها.

وهذه كلها أمور معترف بها ولايمكن الجدال فيها، بل يجب العمل على ترسيخ المبادئ التى تقوم عليها. ولكن الخطورة تتمثل فيما ذهب إليه الأستاذ "بهيكو باريك"– وهو ينحدر من أصل هندى –من المناداة بأن من حق الجماعات الثقافية المتمايزة على أساس الاختلافات العرقية أو الدينية أو اللغوية أن تتمتع بالاستقلال الذاتى، إذا كانت هذه الجماعات تتركز فى منطقة واحدة من أرض الدولة أو أرض الوطن. ذلك أن قبول هذا المبدأ يؤدى إلى ماسبق أن ذكرناه من تفكك وصراع، وقد يهدم تماسك الدولة ووحدة الوطن، وإن كان "باريك" يطمئن الدول المختلفة ممثلة فى المشاركين فى المؤتمر والندوة –وقد حضرتهما ضمن الوفد الرسمى الذى يمثل مصر– بأن الهند لها سابقة ناجحة فى ذلك حين أعطت "كشمير" استقلالها الذاتى دون أن يحدث أى تطاحن، بل أدى ذلك على العكس إلى مزيد من القوة والتماسك. وقد تغافل "باريك" عن كل المشكلات القائمة الآن بين الهند وباكستان بسبب مشكلة كشمير.

والواقع أن ثمة خلطاً فى استخدام المصطلحات والمفهومات ناجم عن عدم التفرقة بين مصطلح «التعددية الثقافية **Cultural Pluralism**» الذى استخدم فى الندوة المشار إليها، وبين مصطلح «التنوع الثقافى **Cultural Diversity**»، وهو عنوان الوثيقة الرئيسية التى وضعها لمناسبة انعقاد المؤتمر "خافيير بيريز دى كويار" الأمين العام الأسبق لهيئة الأمم المتحدة تحت عنوان "**Our Creative Diversity**". ولقد نُقلت هذه الوثيقة المهمة إلى اللغة العربية، وظهرت فى كتاب بعنوان «التنوع البشرى الخلاق» قام بنشره المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومى للترجمة. وقد أسدى المجلس بذلك خدمة جليلة للقارئ العربى الذى يهتم بشئون الثقافة وهموم العولمة. فاصطلاح «التعددية الثقافية» اصطلاح أنثروبولوجى، كما ذكرنا، ويعنى بمفهوم الثقافة فى معناها وأبعادها الأنثروبولوجية، بعكس مصطلح «التنوع الثقافى» الذى يهتم بمفهوم الثقافة بمعناها النخبوى، الذى يشير إلى الإبداع الثقافى بوجه عام، بما فى ذلك التيارات والاتجاهات والمذاهب والمدارس والإنجازات المختلفة، أكثر مما يشير إلى الجماعات

البشرية ذات الثقافات المتعددة والمتمايزة. وبقدر ما يثير تعبير «التعددية الثقافية»- بالمعنى الذى أشرنا إليه - من تحفظ وتخوف، خاصة حين يصل الأمر إلى حد المناداة بمنح الجماعات الثقافية المتمايزة الاستقلال الذاتى داخل الدولة، بقدر ما يترتب على "التنوع الثقافى" فى المجتمع الواحد من إثراء للثقافة الوطنية، حيث تصب مختلف التيارات والمذاهب الفكرية والأدبية والفنية فى نهر الثقافة الوطنية الأصيلة، وبذلك تعتبر روافد مهمة تزوده بذخيرة هائلة ومتنوعة من الأفكار والقيم الثقافية. كما تساعد الثقافة الوطنية على الاتصال بالعالم الخارجى، بعكس الحال فى التعددية الثقافية التى تميل إلى الانغلاق ثقافياً على الذات، وتقيم الحواجز ضد الاتصال والتأثر والتأثير فى الثقافات، الأخرى، سواء فى ذلك الثقافة الوطنية العامة فى المجتمع الوطنى الذى تعيش فيه تلك الجماعات الثقافية. أو فيما يتعلق بالصلات بين هذه الثقافات العرقية أو الدينية أو اللغوية بعضها ببعض، بل قد تؤدى إلى تفكك الوحدة الوطنية على المستوى السياسى. ويبدو هذا واضحاً لو أخذنا فى الاعتبار بعض الأوضا ع فى العالم العربى ذاته. والمثال الذى يتبادر إلى الذهن هو مشكلة الأكراد فى المجتمع العراقى، على أساس أن الأكراد يمثلون جماعة ثقافية عرقية ولغوية فى مجتمع عربى، وإن جمعتهم كلهم وحدة الدين، وما قد يؤدى إليه منح الأكراد الاستقلال الذاتى سياسياً من تأثيرات ضارة على وحدة المجتمع العراقى وكيانه وتماسكه. وما يصدق على الأكراد فى العراق يصدق على البربر كجماعة ثقافية عرقية ولغوية أيضاً فى المجتمع المغربى. بل إنه يصدق على وحدة المجتمع السودانى، حيث تسود الثقافة العربية فى الشمال ومجموعة من الثقافات العرقية واللغوية والدينية فى الجنوب. وهذه هى الخطورة الحقيقية للمغالاة والمبالغة فى الدعوة إلى تكريس وترسيخ مبدأ التعددية الثقافية، بحيث تشمل الأبعاد السياسية إلى جانب الأبعاد الثقافية الخالصة.

فكأن اتخاذ موقف الحرص والحذر من الدعوة إلى "الالتزام بالتعددية" ليس ناشئاً عن معارضة وجود تيارات ثقافية متعددة فى المجتمع أو الرغبة فى القضاء على هذا التعدد ذاته، ولكنه ناشئ مما قد تخفيه تلك الدعوة وراءها من أهداف سياسية لإلحاق الأذى ببعض المجتمعات والدول، وإضعاف تماسكها ووحدتها الوطنية، وتمزيقها من الداخل.

ولكن لماذا تثار التعددية الثقافية الآن بمثل هذه الضراوة وعلى هذا النطاق الواسع، بحيث تؤلف أحد المحاور العشرة الرئيسية فى مؤتمر حكومى دولى تعقده اليونسكو تحت شعار «قوة الثقافة The Power of Culture»، وتحمل وثيقته الرئيسية عنوان «التنوع البشرى الخلاق»، وليس التعدد؟

هناك عدد من الأمور التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار بهذا الصدد، وهى أمور خليقة بأن تكشف عن بعض الأسباب الكامنة وراء الدعوة إلى التعددية الثقافية والالتزام بها رغم مخاطرها.

الأمر الأول: هو الأوضاع الناشئة فى كثير من دول العالم، ومنها الدول الغربية ذاتها، عن التحركات السكانية المتزايدة، وبخاصة فى السنوات الأخيرة، من مناطق طرد سكانى إلى مناطق جذب إما لأسباب اقتصادية أو سياسية. وتتمثل هذه التحركات بأجلى صورها فى الهجرة للعمل فى الدول الصناعية أو الدول الأكثر نمواً وتقدماً على العموم، والتى بمقتضاها ينتقل -الآن- ليس الأفراد فقط، بل أيضاً جماعات كبيرة من الناس من دولة لأخرى للإقامة الدائمة أو شبه الدائمة. والعادة أن هؤلاء المهاجرين يتركزون فى مناطق معينة تبعاً للروابط العرقية أو اللغوية أو الدينية التى تجمع بينهم؛ بحيث يؤلفون مجتمعات صغيرة أشبه شىء بالمعازل Reserves، التى يقتصر كل منها على جماعة متمايزة دون غيرها، وبحيث يعيش سكان كل منها بطريقة تعكس أسلوب الحياة نفسه، السائد فى مجتمعهم أو وطنهم الأصلى، من لغة وممارسات دينية وآداب للسلوك وعادات وقيم وعلاقات، دون أن يكون هناك علاقات متبادلة بين هذه "المعازل" بعضها ببعض، أو بين أىٍ منها والمجتمع الكبير الذى يعيشون فيه إلا فى أضيق الحدود. ونجد مثالاً واضحاً لذلك فى فرنسا؛ حيث تعيش تجمعات كبيرة العدد من المسلمين العرب، وبالذات من شمال إفريقيا، مؤلفين جماعات متمايزة عن المجتمع الفرنسى الوطنى، كما نجدها فى بريطانيا؛ حيث يعيش فى مناطق محددة جماعات كبيرة من المهاجرين من سكان الكومنولث القديم، ومن

سكان المستعمرات البريطانية السابقة، فى تجمعات سكنية متمايزة عن المجتمع البريطانى إلا فى أضيق الحدود أيضاً. بل إننا نجد ذلك واضحاً فى بعض المجتمعات الخليجية التى تستقبل آلافاً من المهاجرين من الأيدى العاملة من مختلف الجنسيات واللغات والديانات، والتى تؤلف كل جماعة منها مجتمعاً محلياً متمايزاً على أساس العرق أو اللغة أو الدين أو الجنسية الأصلية، وهكذا. ومع أن هذه التجمعات الثقافية المتعددة لاتنادى باستقلالها الذاتى فى المجتمعات الغربية، إلا أن وجودها وتمايزها الثقافى المتعدد يسبب كثيراً من المشاكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى تلك الدول، خاصة وأن السكان أو الأهالى الأصليين يرفضون وجود هذه الجماعات الثقافية المختلفة والمتباينة، ويرون فى ذلك الوجود تهديداً للتجانس الثقافى التقليدى الذى يميز أوطانهم، قبل ذلك النزوح، وإهداراً للهوية الثقافية الأصلية.

الأمر الثانى: هو خطورة الدور الذى تلعبه حالياً وسائل الإعلام والاتصال الحديثة بكل قدرتها الفائقة على نشر المعلومات وتوجيه الأفكار وجهات معينة لخدمة أهداف معينة. والعمل على إزالة الفوارق والاختلافات الثقافية، وتوحيد أنماط التفكير، بل ومكونات الفكر بين مختلف الشعوب على المستوى العالمى (العولمة)، أو بين الجماعات الثقافية المتمايزة عرقياً أو لغوياً أو دينياً على مستوى المجتمعات الوطنية، بهدف القضاء على التعددية الثقافية أو الإقلال من حدتها. وكثيراً ما يقابل هذا الدور برد فعل معاكس أو مضاد؛ إذ يثير فى الشعوب والجماعات الثقافية التخوف على هويتها الثقافية، ويدفعها إلى التمسك فى إصرار وعناد قد يصل إلى حد التطرف بمقوماتها الثقافية واتجاهاتها الفكرية ومبادئها العقائدية وأسس تكوينها الاجتماعى، مما يؤدى -على عكس المطلوب- إلى انغلاق هذه الشعوب أو الجماعات الثقافية المتمايزة على ذاتها، والوقوف موقف العداء- أو على الأقل موقف الإنكار والترصد والتربص- من الجماعات الأخرى. وكما يقول "آرثر شلزنجر" Arthur Schlezinger، الذى كان مستشاراً سياسياً للرئيس كيندى، فى مقال بعنوان «هل للديمقراطية مستقبل؟ Has Democracy a Future?»

نشره فى مجلة "فورين أفيرز" Foreign Affairs (عدد سبتمبر/ أكتوبر ١٩٩٧): إن الدعوة إلى العالمية تحمل فى ثناياها بذور هذه الدعوة ذاتها، نظراً لما تثيره من تطرف وتعصب للمقومات الثقافية الذاتية الخاصة ضد المقومات العالمية العامة. وهذا التعصب يحمل فى طياته بذور الشقاق والصدام. ومن هنا يرى "شلزنجر" أو يتوقع أن حروب القرن الحادى والعشرين لن تكون حروباً بين القوى الكبرى، وإنما بين الجماعات الثقافية المتعارضة داخل المجتمع الوطنى الواحد.

الأمر الثالث: هو الأوضاع الداخلية المتفجرة فى بعض المجتمعات المتعددة الثقافات، أى التى تضم فى كيانها وتكوينها الداخلى جماعات ثقافية متمايزة دينياً أو عرقياً أو لغوياً، والتى تتصارع فيما بينها ولاتجمعها وحدة ثقافية تكفى للقضاء على مقومات تلك الجماعات وتاريخها وتراثها الثقافى وعلى لغاتها الأصلية، التى تتمسك بها ربما عبر أجيال كثيرة. والمجتمع الأمريكى نفسه مثال واضح لذلك، بحيث نجد أن الأستاذ " أنتونى أبيا" K. Anthony Appiah يقول فى مقال له بعنوان «سوء فهم التعددية الثقافية» فى جريدة New York Review of Books (عدد ٩ أكتوبر ١٩٩٧): "إن المجتمع الأمريكى يفتقر إلى الهوية الثقافية نتيجة للتعددية الثقافية، التى تتمثل فى كثرة الجماعات العرقية واللغوية والدينية التى يتألف منها نسيجه الاجتماعى، ونتيجة لعدم وجود هدف واحد مشترك يجمع بين هذه الجماعات الثقافية المتمايزة والمتعارضة، ولذا يلجأ هذا المجتمع الأمريكى إلى اختلاق العداوات مع الآخرين، وخلق أعداء له فى الخارج يتصدى لهم ويقف فى مواجهتهم؛ حتى يتسنى له جمع صفوف جماعاته الثقافية العديدة إزاء ذلك الهدف أو العدو المشترك، وبذلك يؤكد هويته". وقد يكون ذلك وراء كتاب "صمويل هنتنجتون" عن «صراع الحضارات»، الذى يرى فيه أن العدو المرتقب لأمريكا والحضارة الأمريكية هو إما الحضارة الإسلامية، وإما حضارة شرق آسيا متمثلة فى البوذية والكنفوشيوشية، وذلك بعد زوال خطر الشيوعية نتيجة لتفكك الاتحاد السوفيتى.

الأمر الرابع والأخير: هو ازدياد الحركات الانفصالية بين الجماعات المتمايزة ثقافياً عن الوطن الأم، وهو ما نجد أمثلة صارخة له فى عالمنا العربى بين الأكراد فى العراق، وبين سكان جنوب السودان، وما ينجم عن ذلك من مشكلات سياسية ضخمة تواجه الدولة. ولكن هذه الحركات ليست مقصورة على العالم العربى، وإنما هناك أمثلة كثيرة فى الغرب نفسه كما هو الشأن بالنسبة للباسك فى اسبانيا، أو الحركات الانفصالية العرقية فى الاتحاد السوفيتى السابق وما يتهدد كيان الوضع الحالى فى روسيا الاتحادية نتيجة لهذه الحركات التى تتغذى على الفوارق والاختلافات الثقافية.

فكأن التعددية الثقافية تفرض نفسها، إذن، على الواقع السياسى والاجتماعى، وتدعو إلى تشخيصها ومعالجتها، وإن كان هذا لا ينفى وجود أهداف سياسية وراء إثارتها بهذه القوة، وهى أهداف ينبغى الانتباه إليها، وبخاصة فيما تدعو إليه من ضرورة "الالتزام" بمنح هذه الجماعات نوعاً من الاستقلال الذاتى مما يضعف من تماسك المجتمعات الوطنية ذات التعددية الثقافية، وبخاصة فى دول العالم الثالث.

فالتعددية الثقافية، بالمعنى والأبعاد التى أشرنا إليها تختلف، إذن، فى آثارها ونتائجها وتأثيراتها على كيان ووحدة المجتمع اختلافاً جذرياً عن آثار ونتائج وتأثيرات التنوع الثقافى الذى يتم فى العادة نتيجة للاحتكاك بالثقافات الأخرى والاستعارة منها، ومن هنا تكون له نتائج إيجابية، وبخاصة إذا تمت هذه الاستعارات على أساس من الاختيار أو الانتقاء الواعى الهادف، بحيث تضيف فى آخر الأمر إلى الثقافة الوطنية أبعاداً وأعماقاً جديدة، وتفتح أمامها مجالات من الإبدا ع والابتكار لا تتيسر للمجتمع المغلق المنعزل، ولا تتعارض مع الوحدة الثقافية أو الهوية الثقافية للمجتمع الوطنى.

ومع ذلك فإن من الصعب إنكار وجود التعددية الثقافية فى كثير من المجتمعات، وهنا تكون المشكلة هى: كيف يمكن تطويع هذه التعددية وتشكيلها وتوجيهها؛ بحيث تصبح عامل قوة وثراء وتماسك ووحدة ثقافية واجتماعية فى تلك المجتمعات التعددية، بدلاً من أن تكون عامل شقاق وفرقة وتفسخ اجتماعى وثقافى وسياسى؟

لكى يتحقق ذلك يتطلب الأمر توافر عدد من المبادئ الأساسية التى ينبغى الاسترشاد بها فى النظر إلى التعددية الثقافية، ومحاولة الإفادة منها فى إثراء الثقافة الوطنية وإزالة ماقد يكون هناك من تعارض وتناقض بين الثقافة الوطنية من ناحية والثقافات العرقية واللغوية والدينية التى قد توجد فى المجتمع كخلايا ثقافية غريبة عن الكتلة الثقافية المتجانسة التى تعطى المجتمع طابعه الثقافى العام المميز والمتفرد.

المبدأ الأول: هو الاعتراف بحق الثقافات المختلفة التى توجد فى المجتمع الوطنى فى التعايش، وفى تحقيق ذاتها من خلال التعبير عن مقوماتها وعناصرها ومكوناتها بمختلف الطرق والوسائل بما لا يتعارض مع القيم الثقافية والاجتماعية السائدة فى المجتمع الوطنى، أو مع المبادئ الأساسية التى ترتكز عليها الوحدة الوطنية اجتماعياً وثقافياً وسياسياً؛ حتى لا تكون هذه الثقافات عوامل ضعف وهدم.

المبدأ الثانى: هو احترام كل الثقافات المختلفة التى ترتبط بجماعات عرقية أو دينية أو لغوية تعيش فى إطار المجتمع الوطنى، وتؤلف جزءا منه، والنظر إلى هذه الثقافات المتعددة والمتمايزة بنفس النظرة، دون تفرقة بينها على أساس الأفضلية أو اختلاف المكانة أو المستوى أو إطلاق أحكام تقويمية عامة عليها تنقصها الدقة والتحديد. فلكل ثقافة عناصرها وذاتيتها التى تعتز بها، وتدافع عنها، وتحرص على إثبات وجودها باعتبارها عوامل أساسية مميزة للجماعات التى ترتبط بها. ومن حق هذه الجماعات الثقافية المتمايزة أن تتمسك بعاداتها وتقاليدها وأنماط تفكيرها ومعتقداتها وقيمها الخاصة المستمدة من ثقافتها الذاتية، والتى تعبر هذه الثقافة عنها فى الوقت ذاته، مادام ذلك لا يعنى التنكر للثقافة الوطنية العامة أو يعمل على هدم وحدة هذه الثقافة والتشكيك فيها وفى جدواها.

المبدأ الثالث: هو الاعتراف بحقوق جماعات الثقافات المختلفة بحقوق المواطنة كاملة، وهى نقطة سبقت الإشارة إليها. وحق المواطنة يعنى ضمنياً فى هذا السياق الاهتمام بتلك الثقافات، وإعطاءها ما تستحقه من عناية تتمثل فى

دراستها بدقة وعمق بقصد الفهم والتحليل والعمل على تقريبها إلى الأذهان، والتعريف بها والإفادة منها فى تطوير وتنمية مجالات الإبداع فى الثقافة الوطنية، وبذلك تسهم التعددية الثقافية فى تدعيم الثقافة الوطنية، وتعتبر على هذا الأساس ثقافات فرعية داخل الثقافة الوطنية الكلية الشاملة، بحيث تتكامل معها فى وحدة عضوية تتألف من عناصر عديدة متنوعة تتداخل وتتفاعل معاً ويؤثر بعضها فى بعض، وبذلك تتحول التعددية الثقافية التى هى أداة ضعف وتجزئة إلى تنوع ثقافى يسهم فى تقوية البناء الثقافى الوطنى أو الهوية الثقافية الوطنية.

هذا معناه أن التعددية الثقافية يمكن أن تكون مصدر قوة وإثراء ثقافى إذا أحسن الإفادة منها وأمكن توجيهها الوجهة الصحيحة؛ بحيث تعتبر جزءاً أو أجزاء متكاملة تؤلف نسيجاً ثقافياً واحداً متماسكاً مع الثقافة الوطنية، وتسهم فى إثراء هذه الثقافة من خلال الدراسة والفهم والتحليل والاستلهام فى إنجاز إبداعات ثقافية جديدة متنوعة، دون أن يؤدى ذلك الاعتراف إلى تحقيق الأبعاد التى ينادى بها الأستاذ "باريك"، والتى بمقتضاها تنتقل التعددية الثقافية من المستوى الثقافى البحت إلى المستوى السياسى الذى يعنى الاستقلال الذاتى للجماعات الثقافية المتعددة عن كيان الدولة. وبهذا وحده يمكن أن تكون التعددية الثقافية عاملاً من عوامل الوحدة الثقافية Cultural Unity، التى تعنى التجانس والتكامل على المستوى الثقافى والسياسى على السواء.

ولكن المبالغة فى التركيز على تحقيق الوحدة باعتبارها هدفا مطلوباً فى ذاته كثيراً ما تنتهى إلى الانغلاق الثقافى على الذات، نتيجة لنبذ التأثيرات الثقافية الغربية والتشكك فى أهدافها، والوقوف موقف المعارضة والرفض لفكرة التنوع الثقافى، الذى يتطلب بالضرورة تلاطم بل وتزاحم الأفكار والاتجاهات المختلفة . ولقد سبق أن ذكرنا أنه أصبح من الصعب أو حتى من المستحيل عزل المجتمع عن المؤتمرات الثقافية الخارجية فى هذا الزمن الراهن، الذى تتساقط وتتهاوى فيه كل الحواجز والقيود المفروضة على مكونات الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجى (العادات والتقاليد والقيم وما

إليها) وبالمعنى النخبوى (أشكال الإبداع المختلفة). ولن تؤدى العزلة الثقافية- على فرض إمكان تحقيقها- إلى الوحدة الثقافية Cultural Unity بقدر ما تؤدى إلى التوحيد الثقافى Cultural Uniformity، الذى يعنى فى آخر الأمر تشابه الأفكار والآراء وتوحدها، كما لو كانت العقول كلها قد صبت فى قالب واحد جامد، وبذلك يمتنع أو يتوقف الإبداع الفردى الذى هو سمة أساسية من سمات الهوية الثقافية. فالهوية تعنى التفرد، سواء فيما يتعلق بالفرد المبدع المفكر أو فيما يتعلق بالمجتمع ككل. والثقافة العميقة هى التى تتميز بالتنوع والكثرة داخل الوحدة التى تتجاوز كل الاختلافات والتغايرات. والثقافة الوطنية هى بالضرورة ثقافة موحدة شاملة عامة تتميز بسمات واضحة متفردة، وتستوعب كل التنوعات والتيارات والاتجاهات المختلفة التى تدخل فى تكوينها وتتمثلها كلها؛ بحيث تؤلف منها وحدة عضوية كلية وشاملة ومتكاملة رغم التغايرات التى تكمن وراء ذلك التكامل.

وعلى ذلك فإذا كانت المبالغة أو المغالاة فى توطيد التعددية الثقافية على حساب الوحدة الثقافية تؤدى إلى تفسخ المجتمع وضياع هوية الثقافة الوطنية المتفردة؛ فإن المبالغة أو المغالاة فى الدفاع عن الوحدة الثقافية برفض كل مصادر التنوع الثقافى تؤدى إلى انغلاق الفكر وتدهور القوى الخلاقة المبدعة، وإلى العزلة الثقافية عن التيارات الفكرية والفنية والأدبية، وعن التغيرات التى تحدث فى بقية أنحاء العالم، والمستجدات التى تطرأ على مجالات الفكر المختلفة، مما يؤدى إلى النكوص والتراجع والتدهور.

والمشكلة التى تواجه كثيراً من المجتمعات الآن، وبخاصة مجتمعات العالم الثالث، تتلخص فى كيف يمكن مواجهة العولمة التى تعمل على تقويض الهويات الثقافية الخاصة وفرض طابع ثقافى عام هو الطابع السائد فى المجتمعات الأكثر تقدماً، وكذلك فى مواجهة ما قد يترتب على العولمة من الانطواء على الذات كوسيلة للمحافظة على الهوية الثقافية الخاصة والمبالغة فى ذلك، مما يساعد على نمو النعرات الثقافية الدينية أو العرقية أو اللغوية داخل المجتمع الواحد، خاصة وأن ثمة دعوة قوية لإبراز التعدديات الثقافية يعبر عنها مقال الأستاذ "باريك" أصدق تعبير. وبقول آخر، فإن

المشكلة تتبلور، فى آخر الأمر، فى مدى إمكان الجمع بين هذين الطرفين اللذين يبدوان متناقضين: تقبل نتائج العولمة التى قد تؤدى إلى فقدان الهوية الثقافية الوطنية، خاصة فى ظل الدعوة إلى تشجيع وإبراز التعدديات الثقافية، والانفتاح على العالم؛ وتقبل التنوع الثقافى مع المحافظة على مقومات الثقافة الوطنية.

وليس من شك فى أن كل الظروف والأوضاع السائدة الآن فى العالم تساعد على إزالة العوائق الثقافية، وتعمل على نشر التأثيرات الثقافية الخارجية على مختلف المجتمعات. ومن هنا فإنه ليس ثمة مفر من أن تقبل المجتمعات العربية هذا الوضع، وأن تتخذ للأمر أهبته بحيث تستطيع التحكم والانتقاء والاختيار فيما تقبله من مؤثرات وتيارات فكرية خارجية بما يتلاءم مع مقوماتها وتراثها وتاريخها الثقافى الغزير المتنوع، وبما يسمح بإدماج الثقافات الفرعية، أو حتى الثقافات العرقية والدينية واللغوية المتمايزة فى الثقافة الوطنية؛ بحيث تصبح عنصر قوة ووحدة بدلاً من أن تكون عامل شقاق وصراع وتفكك. وقد يتطلب تحقيق ذلك اتخاذ بعض الخطوات المهمة.

فهناك -أولاً- ضرورة نبذ فكرة الغزو الثقافى وإبعادها عن الأذهان، نظراً لما يترتب على هذه الفكرة من الانغلاق الثقافى على الذات والمبالغة فى التحوط والاحتراس والحذر وفرض القيود على التيارات الفكرية الوافدة من الخارج على زعم أنها تهدد الثقافة الوطنية. ومع الاعتراف بأن من حق كل فكر أن يعبر عن نفسه بوسائله وطرقه وعاداته وأساليب تفكيره وما يساعد على توطيد وحدته الفكرية والسياسية، ليس عن طريق الحجر على الفكر الوافد الغريب، ولكن عن طريق المناقشة الموضوعية النافذة التى تكشف عما قد يكون فى هذا الفكر من زيف ومغالطات. فالمواجهة الفكرية الموضوعية هى خير وسيلة لدحض الفكر الآخر وترسيخ مبادئ الثقافة الوطنية، مع إتاحة الفرصة لها للاستعارة من الفكر الغريب، مادامت هذه الاستعارة تساعد على تماسك وتقوية بنية الثقافة الوطنية.

وهناك -ثانياً- ضرورة العمل على فتح الأبواب والنوافذ جميعاً على كل الثقافات الأخرى إلى جانب الثقافة العربية الإسلامية الشائعة فى البلاد العربية الأخرى وفى البلاد الإسلامية غير الناطقة بالعربية، وذلك فضلاً عن الثقافات الأجنبية

المختلفة؛ حتى يمكن التغلب على هيمنة الثقافات الغربية، وبخاصة الثقافة الأمريكية. فهناك ثقافات الشرق الأقصى العريقة العميقة، وهناك الثقافات الإفريقية التى طال إهمالها وإغفالها بغير مبرر، ثم هناك ثقافات أمريكا اللاتينية، وما إلى ذلك. والتعرف على هذه الثقافات يتطلب قيام حركة ترجمة فورية وواسعة وتتبع خطة دقيقة مرسومة بعناية: وهذا بدوره يتطلب تعلم اللغات الأجنبية فى مختلف مراحل التعليم مع إتاحة الفرصة للاختيار بين اللغات، سواء فى مرحلة التعليم العام أو مرحلة التعليم الجامعى.

وهناك -ثالثاً- ضرورة الاهتمام بالتراث الوطنى والقومى العريق. وفيما يختص بمصر بالذات، فإن هذا التراث الثقافى الوطنى يمتد إلى الماضى البعيد، بحيث يشمل الثقافة الفرعونية، والثقافة القبطية، ثم الثقافة العربية الإسلامية، وكلها ثقافات تستحق الدراسة والتعريف بها. ولكن الأهم من هذا كله النظر إلى هذا التراث كمصدر للإلهام، بحيث يستفاد منه فى ابتكار وإنتاج إبداعات ثقافية جديدة. فالتراث يحتاج إلى عملية "تصنيع"، إن صح التعبير، وإعادة صياغته فى صور وأشكال وإنجازات جديدة تتلاءم مع الواقع الراهن الذى نعيش فيه، ويخاطب الأجيال الحديثة بلغة ومفهومات العصر.

ثم هناك -رابعاً- ضرورة إخضاع الثقافة الغربية نفسها للدراسة النافذة والفحص والتحليل من موقف نقدى موضوعى ثقافى، ومن وجهة النظر العربية الإسلامية التى هى الطابع الأساسى للثقافة الوطنية فى مصر وفى كل الأوطان الأخرى فى العالم العربى. فليس يكفى أن نتقبل بطريقة سلبية كل ما يفد إلينا من الغرب، وليس يكفى أن يدرس الغرب الثقافة والمجتمعات العربية، ويصدر عليها أحكامه وتقويماته، ونقوم نحن بترديد ما يقول أو -على أفضل الأحوال- أن ننتقد رأيه فينا. إنما الذى نحتاج إليه، إلى جانب ذلك، هو إخضاع الثقافات والمجتمعات والقيم الغربية للدراسة؛ لتبيين الجوانب الإيجابية والسلبية فيها والإفادة من هذه الدراسة بما يعود بالخير على الثقافة الوطنية.

الثقافة العربية المعاصرة
جدل الهوية والاختلاف

أحمد برقاوى

أتساءل بداية: ما الذى يجعل من الهوية والاختلاف فى الثقافة العربية المعاصرة مشكلة قابلة للبحث والدرس؟ أطرح قولاً كهذا فى الوقت الذى تتصف فيه كل ثقافات العالم بمثل هذه الظاهرة. ولا تبرز فيها جميعها هذه المشكلة.

إنى لأعتقد أن هذه المشكلة ما كانت لتبرز على هذا النحو الظاهر لولا الإحساس المتنامى للعرب بأن وحدتهم القومية - التى تبدو كمشروع معاق- لا تكتمل فى صيغتها السياسية- إلا بإنجاز وحدة ثقافية تأتى على تنوعٍ هو فى الظن عامل سلب لها.

فتوزع العرب إلى دولٍ قطرية، وما ينتج عنه من اختلاف سياسى واقتصادى واجتماعى وثقافى، ووجود أقليات إثنية يبرز وعيها الذاتى فى لحظات ترهل الكفاح السياسى العربى، وانشطار بعض المجتمعات العربية إلى مللٍ دينية تأخذ صيغة البنى المعادة ذات تعبيرات أيديولوجية، والعلاقة مع الغرب المتقدم والتى تواجه بتحصن بالهوية الثقافية بدواعى أن هناك غزواً ثقافياً ينال من الثقافة القومية. والتناقض بين ثقافة تقليدية وثقافة حديثة. كل ذلك يقف وراء تحول الثقافة إلى مشكلة أنتجت جملة من المفاهيم المتقابلة: الثقافة القطرية والثقافة القومية، الثقافة الأصلية والثقافة المعاصرة، الثقافة القديمة والثقافة الجديدة، الإسلام والغرب، والتراث والتجديد، الاستشراق والاستغراب...إلخ.

أما نحن فسندخل مدخلاً آخر فى بحث هذه المشكلة.

مدخلنا يقوم على نقطة انطلاق أولى مفادها: أن وجود الثقافة سابق على هويتها- أو ماهيتها. ولما كان وجود الثقافة أمراً تاريخياً فهوية الثقافة هى الأخرى تاريخية.

إذن الهوية سيرورة لا تكف عن التعين، والنظر إلى الهوية الثقافية باقتلاعها من تاريخيتها فعل متناقض كلية مع منطق الثقافة ذاته.

ولا شك أن الثقافة فى لحظة ما هى هوية بوصفها بنية، ولكن إن هى إلا لحظة. حتى تلك المجتمعات الراكدة تاريخيا لا تستطيع الإفلات من تفتيت بنيتها الثقافية. والأمر أكثر سطوعا من حيث التغير فى المجتمعات الحيوية، التى لا تنفك تعيش تناقضا متعدد الأوجه يعين على نحو مستمر حالها الثقافى.

إن ذلك لا ينفى إطلاقاً استمرار صلاح مفهوم الثقافة القومية معرفياً، للتعبير عن خصائص ثقافة أمة محددة فى زمن محدد من تطورها.

ذلك أن الثقافة القومية هى جملة من السمات النفسية- الروحية، والقيمية واللغوية، والأدبية يحضنها شعور مشترك بالانتماء، يخلق الوعى بالتمايز الذى يتكون تاريخياً .

تعريف كهذا لا يشير إطلاقاً إلى هوية مطلقة نشأت لمرة واحدة وإلى الأبد.

ولكن الثابت فى هذه السمات أمران: اللغة والشعور المشترك بالانتماء، كعنصرين لا ينفصلان ويعطيان للهوية ديمومتها، رغم اغتنائها الدائم. فاللغة بدون شعور مشترك بالانتماء ليست عنصراً أساسياً فى الهوية، والشعور بالانتماء يضعف أو يزول بدون اللغة. مع أنه عنصر أقوى من عنصر اللغة، لأنه مرتبط بإرث طويل من الذكريات والإحساس بالأصل تعززه بعض العادات والتقاليد.

استناداً إلى ما سبق: كيف ننظر إلى وجود الثقافة العربية من حيث هويتها واختلافها؟

الثقافة العربية الراهنة- كأى ثقافة حيوية- ذات جانبين متداخلين نسبياً: جانب موضوعى يتكون من مجموعة القيم والعادات والتقاليد والمعتقدات الدينية، تحدد على نحو عفوى أنماط السلوك، وتنتقل من جيل إلى آخر بشكل عفوى -إنها ثقافة غير موعى بها وتشكل طبيعة ثانية للإنسان. وجانب ذاتى- أى صادر عن ذات واعية مبدعة يتلقاه المجتمع عبر وسائل الاتصال المتعددة كالأدب والفن والأيديولوجيا والعلم...إلخ، ويُحدث تأثيراً فى الوعى - وهذا ما نطلق عليه الثقافة الموعى بها.

تتعرض الثقافة العربية فى جانبها الموضوعى منذ عصر النهضة، وحتى الآن لتغير عميق بدأ بطيئاً وصار متسارعاً، وهو تغير لا علاقة للإرادة الواعية به مباشرة. وذلك بفعل عاملين اثنين:

(أ) التطور الهائل فى أسلوب الإنتاج وما ينشأ عنه من طبقات وفئات اجتماعية، وخاصة بدخول التقنية الحديثة فى الإنتاج، طبقات وفئات تعينت مصالحها كقوى حديثة، أسهمت وتسهم فى تفتيت البنى الاجتماعية التقليدية، كما فى تفتيت عالم القيم والنظرة إلى العالم، وعلاقات البشر ببعضهم البعض. وهذا بدوره ألقى بظله على الثقافة الذاتية المبدعة فى مجالات الأدب والفلسفة والأيديولوجيا، أى عالم الفكر بشكل عام.

(ب) الاختراق المستمر للثقافة الأوروبية، التى تحولت بفعل عالمية الرأسمالية سواء أخذت الرأسمالية صيغة الإمبريالية أو صيغة العولمة - إلى ثقافة سائدة قادرة على الانتقال العفوى إلى الأطراف.

وهذا الاختراق ما كان ليتم إلا لأن العلاقات الرأسمالية ذاتها قد شرعت بالانتصار فى أغلب أقطار الوطن العربى. لكن هذه العملية تمت وتتم على أنحاء مختلفة فى كل قطر من أقطار الوطن العربى، وفى تعين هذه العملية وفق شروط كل قطر يبرز الاختلاف بما فيه الاختلاف الثقافى. فبلد كتونس مثلاً- خضعت بشكل مبكر للاستعمار الفرنسى، ونشأت فيها علاقات رأسمالية بفضل توظيف الرأسمال الاحتكارى فى مرحلة مبكرة من القرن العشرين، وهذا ما ساعد على نشوء طبقة بورجوازية تونسية متجانسة مع الرأسمالية الفرنسية. وشهدت تونس كفاحاً وطنياً قادته النخبة من الفئات الوسطى وأنجزته عام ١٩٥٦. ثم عملت هذه النخبة على تأسيس دولة حديثة ذات علاقات رأسمالية وتحديث على غرار أوروبى. عملية كهذه، شرعت فى تحطيم مؤسسات المجتمع التقليدى بكل صعده ولاسيما الثقافية - القيمية فيها. وهذا ما ولّد أشكالا من الوعى الأيديولوچى الجديد نمت فى إطار مؤسسات حديثة: الحزب، الثقافة، الجامعة، المدرسة.

والآن يعيش ٥٠٪ من سكان تونس فى المدينة، ولم يتجاوز عدد البدو الرُحل حتى عام ١٩٨٣، ٣٠٠ ألف شخص. وظلت الروابط الثقافية والاقتصادية بين تونس

وفرنسا قوية، فهناك آلاف التونسيين الذين يعملون فى فرنسا وما زالوا مرتبطين بالوطن الأم، واللغة الفرنسية لغة منتشرة تصدر بها صحف يقرؤها السكان الأصليون. وهذا ما يعزز من اختراق الثقافة الفرنسية للثقافة العربية التونسية. فيما بلدان الخليج العربى والسعودية، لم ينشأ فيها تراكم رأس المال إلا فى مرحلة متأخرة جداً، وذلك بفعل فائض الثروة الذى وفرته عائدات النفط. فتحولت القبيلة الحاكمة إلى طبقة تملك رؤوس أموال ضخمة، خلقت بدورها فئة كبيرة من الوكلاء للشركات الاحتكارية العالمية، ويزداد دخلها بفضل العمليات التجارية التى تقوم بين السوق المحلية والإنتاج الرأسمالى الغربى. ولكن كل ذلك لم يفعل فعله العميق فى بنية المجتمع الثقافية؛ إذ يشكل سكان المدن فى السعودية مثلا ١٥٪ فقط من عدد السكان، ويصل فيها عدد البدو إلى أكثر من نصف السكان، ويشكل شيوخ القبائل الأوساط الثرية. ومازالت البنية النفسية للسكان تحتفظ بعناصر من ثقافة المجتمع القبلى، كاحتقار العمل اليدوى، وصلات قربى الدم - العشائرية هى الصلات الأقوى. وما زالت الدولة ذات طبيعة أوتوقراطية وذات أيديولوجيا مغرقة فى السلفية. إن كل ذلك يتم فى إطار عملية اختراق ثقافى أوروبى بطىء بفعل الدراسة فى الخارج واستخدام وسائل التقنية الحديثة، وتعدد وسائل الاتصال. إن هذا الاختلاف على مستوى تطور كل منطقة، يحدد على نحو ما الاختلاف فى مستوى الثقافة. فبينما نرى فى مصر وبلاد الشام وتونس والمغرب، الحضور الأقوى للثقافة الحيوية واختراق الثقافة الأوروبية يتم بوتائر سريعة، نجد أن فى بلدان الخليج والسعودية واليمن وعمان وموريتانيا مازالت الثقافة التقليدية المحلية هى السائدة.

وهذا لا ينفى أن الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة -كعالمين مختلفين- تجدان حضوراً لهما فى كلا النمطين، وهذا ما يدعونا إلى القول: إن عملية رسملة المجتمعات العربية تسمح لنا بالحديث عن ثقافة مجتمع رأسمالى لا عن ثقافة رأسمالية سائدة. وهذا يعنى أننا فى ثقافة المجتمع الرأسمالى العربى نجد ثقافات ما قبل رأسمالية تفعل فعلها إلى جانب الثقافة الرأسمالية. مع تفاوت فى هذه الظاهرة بين هذا القطر أو ذاك. أى لم تصل المجتمعات العربية حتى الآن إلى انتصار الثقافة الرأسمالية. غير أن الميل هو نحو انتصار الثقافة الرأسمالية. فمن شأن المجتمع الرأسمالى أن يزعزع

الاندراج القبيلى- الدينى فى الجماعة، وينمى فردية متحررة من العلاقات التقليدية والخضوع الإلزامى للقيم القديمة.

عملية كهذه تتم بصورة سريعة فى مصر وبلاد الشام، فيما هى أبطأ فى بلدان الخليج والسعودية. وهذا هو الذى يدعونا إلى القول: إن المجتمع الرأسمالى لم ينتج حتى الآن الصورة الثقافية المطابقة له، ولكنه فى طريقه إلى ذلك. وإن طرح مسألة الهوية والاختلاف فى الثقافة العربية المعاصرة فى إطار تحليل كهذا، يجنبنا النظرة السكونية للمسألة. فانطلاقا من أطروحتنا أن العلاقات الرأسمالية هى التى تحدد مصير المنطقة، فإن الاختلاف يقل وعامل الهوية يزداد، بوصفها هوية مصير. ولكن المسألة فى تحديد الهوية لا تعود إلى رسملة المجتمعات العربية فحسب، وإنما إلى رسملة بلاد تحوز على ثقافة مشتركة وشعور مشترك بالانتماء، يتنامى أكثر فأكثر فى الشروط الجديدة.

وإذا كان صحيحا أن الرأسمالية فى شروط العولمة الجديدة توحِّد العالم على نحو أكثر، وخاصة فى مجالات الاقتصاد على نحو كبير وفى مجال الثقافة على نحو أقل، لكنها - أى العولمة- لم تلغِ التمايز بين الأمم والشعوب بالانتماء. بل إن كل العرب فى ظل العولمة يحصلون على شروط أفضل لوحدتهم الثقافية. وقد يعترض البعض قائلا إنها لمفارقة حقا. فالعولمة تنتج الآن ثقافة ما فوق قومية. ولماذا هى فى حال العرب أحد عوامل إنتاج ثقافة قومية؟ الحق أن العرب يتوفرون بالأصل على مشتركٍ ثقافى، وعوامل نبذ عديدة لهذا المشترك، أهمها حالة التجزئة السياسية وما يترتب عليها من أشكال تجزئة اقتصادية وثقافية ومنع التواصل. والعولمة التى وفرت شروط التواصل العالمى، أسهمت بدورها فى كسر حالة الانفصال السائدة وخاصة على مستوى الانفصال الثقافى. فالتلفاز عربى اليوم، والكتاب عربى، والانتقال أفضل بما لا يقاس، والهاتف أداة يومية للاتصال، ناهيك عن عشرات الصحف والمجلات التى يتم تبادلها، وعشرات المؤتمرات المشتركة التى فضلا عن توفيرها سبل الانتقال والحوار توفر أيضا شعورا مشتركاً إزاء المشكلات. وكما ازداد التواصل بأشكاله المتعددة اكتسبت الثقافة العربية شخصية، وخاصة عبر الثقافة الواعية، التى لا تتفق الآن، تجعل من مبدعيها رموزاً فوق قطرية.

غير أننا نواجه فى علاقة الثقافة الموضوعية والثقافة كفعلٍ واعٍ ظاهرة طريفة، ألا وهى تحول عناصر من الثقافة غير الموعى بها إلى ثقافة موعى بها وخاصة على صعيد القيم والدين. كيف تتم هذه العملية؟

قلنا إن الثقافة غيرالموعى بها تتعرض لأسباب موضوعية داخلية وخارجية لعملية تغير حقيقية. فالتقنية تخلق لا محال ثقافة تنحو نحو تغيير العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وتتطلب حداً أدنًى من التفكير العلمى الذى يتنامى فى إطار علاقة الإنسان بالآلة ودرجة تعقدها الحاصل الآن. وإنجازات العلم قد أودت بأساطير ورؤى قديمة، فإجابات العلم الاختبارى على أسئلة قديمة فى علم الحياة أو الفيزياء أو الفلك..إلخ، تحرر التفكير من الأوهام السابقة. ونكران صحتها أمر يدعو إلى السخرية. وازدهار المدينة وتوسعها، وانتصار الفردية فى العمل وتغير مرجعية الولاء، يأتى على حساب قيم لم تعد صالحة كمحددة للسلوك الفردى. فتشيع قيم مجتمع رأس مالى يقوم على المنفعة والفردية وتلبية الحاجات، كما تشيع فيه قيم الاحتجاج الإنسانى. والتعرف على منجزات الثقافة الغربية وخاصة المبدعة منه: العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية وأشكال الإبداع الفنى والأدبى، يغنى تجربة الوعى بالعالم.

ولما كان المجتمع – أى مجتمع– ينطوى دائما على قوى محافظة،– وعلى فئات ذات مصالح لا تتحقق إلا باستمرار القديم، فإن التغيرالموضوعى يضعها وجها لوجه أمام مواجهة مباشرة أو غير مباشرة للجديد. وليس أمام قوى كهذه إلا أن تنتقل من الثقافة فى حقلها الموضوعى – وهى فى عالمنا الثقافة الدينية– إلى حقل الثقافة الذاتية– الموعى بها، وتعيد صياغتها فى قالب أيديولوجى خالص أساسه فكرة الحفاظ على الهوية التى تتعرض لمؤامرة الابتلاع من ثقافة وافدة – وهى فى حالنا الثقافة الغربية، وممثليها فى الثقافة العربية كما يظن.

وهكذا تنتقل حركة التغير من حالة موضوعية إلى حقل الصراع الأيديولوجى، أى تنتقل آلية التناقض بين ثقافة قديمة وثقافة جديدة من حقل العفوية إلى حقل تناقض فكرى – أيديولوجى– سياسى، بين أصحاب الهوية المغلقة وبين دعاة الهوية المفتوحة. هذا ما عبرت عنه السبعينيات (القرن ٢٠) بمفاهيم الأصالة والمعاصرة ونزعة

التوفيق بينهما. وليست القضية هنا بثقافية قحة، إنما الثقافة هى التعبير الظاهر واللباس المبرقع الذى تلبسه التناقضات الواقعية.

من هذه الزاوية، يجب ألا ننظر إلى التناقض الثقافى الحاصل الآن بين دعاة الهوية المغلقة وأصحاب الهوية المفتوحة على أنه مظهر سلبى أو أنه نكوص فقط، بل هو تعبير عن حيوية المجتمع ذاته، وإن أخذ أشكالا من العنف لدى بعض الجماعات المتطرفة. وإذا جاز لى أن أتحدث عن مستقبل الثقافة العربية انطلاقا من رؤية الهوية والاختلاف، فإنى لا أعتقد أنها تسير فى طريق تكوين هوية منفتحة دائما على الاختلاف. وليست النزعة الديمقراطية المنتشرة الآن إلا مظهرا من مظاهر الانتصار للثقافة الجديدة التى تتجاوز ثنائيات العقل الميكانيكى المتطرف.

العولمة والهوية العربية
خواطر حول
جدل المثقفين العرب عن الحاضر والمستقبل

سعد الدين إبراهيم

أولاً: فى ضبط المصطلحات:

إن تعريف أى مصطلح هو بمثابة عقد فكرى بين الكاتب أو المرسل من ناحية، والقارئ أو المتلقى من ناحية أخرى. لذلك فإنه توفيراً للوقت والطاقة وتجنباً للجدل العقيم، فإننى أرجو من يتلقى أفكار هذه الورقة أن يحاسبنى فيما يرد فيها على أساس التعريفات التى أقدمها أنا لمصطلحاتها ومفاهيمها الرئيسية، والتى قد تتفق (وهذا ما أرجوه) مع تعريفات أخرى فى الصدد والسياق نفسه. أى أننى لا أرغب جدلاً حول التعريفات، ولا حواراً حول المصطلحات.

ولكنى أتطلع إلى الجدل والحوار حول «المقولات». والمقولة فى هذه الورقة، وفى كتاباتى الأخرى، هى تأكيد أو نفى علاقات أدعى أنها قائمة أو يمكن أن تقوم بين ثوابت أو متغيرات. فالمقولات هى التى يمكن إخضاعها للتأمل والاختبار المنطقى، أو التاريخى، أو الإمبريقى، أو لثلاثتها معاً.

١-١- ما العولمة؟

العولمة (Globalization) هى العملية التى بمقتضاها يزداد الاعتماد والتأثر المتبادل بين أرجاء المعمورة -بأقاليمها، وأقطارها، ومجتمعاتها، واقتصادياتها، ومعلوماتها، ومعارفها، وثقافاتها.

وكلمة «عملية» فى التعريف، تشير إلى أننا بصدد سيرورة وحركة دائمة متدفقة. ولأنها كذلك، فالعولمة ليست وليدة التسعينيات (القرن ٢٠). وإنما بدأت منذ أواخر القرن الخامس عشر، بالكشوف الجغرافية، التى جعلت أرجاء المعمورة معروفة،

ومتصلة، ومتواصلة، تتاجر أو تحارب، وتتبادل السلع والأقطار والمعارف. ومع كل تقدم تقنى فى وسائل الإنتاج والاتصال، كان هذا الاعتماد يتزايد.

وقد شهد هذا الاعتماد المتبادل عدة طفرات، فى القرن السادس عشر، والقرن التاسع عشر، ثم فى القرن العشرين؛ وخاصة فى الربع الأخير منه. والجديد فى «العولمة» هو، أولاً، اسمها وليس مضمونها أو محتواها أو آلياتها. وهو ثانياً، سرعتها المتناهية فى السنوات الأخيرة من القرن العشرين. وهو، ثالثاً، شمولها لمزيد من جوانب الحياة الجماعية والفردية. وهو، رابعاً، مركزية الغرب فى قيادة حركتها طوال القرون الأربعة الأخيرة. وهو، خامساً، مركزية الولايات المتحدة الأمريكية فى قيادة الغرب، الذى يقود عملية العولمة طوال العقود الأربعة الأخيرة.

وكما أن أحداً لا يملك أو يحتكر التاريخ، فإن أحداً لا يملك عملية «العولمة»، كل ما هنالك أنه يمكن لأطراف دولية بعينها أن تقود حركتها فى لحظة تاريخية معينة، ولكنها أبداً لاتحتكر هذه القيادة إلى الأبد؛ ولاتستطيع أن تمنع أطرافا أخرى من المشاركة فى حركتها، أو تحدى قيادتها، أو الظفر بهذه القيادة فى لحظة تاريخية تالية.

١-٢ أسواق المال وشبكة المعلومات:

إذن، إن التبادل التجارى والتبادل المعلوماتى هما من أهم أركان وآليات عملية العولمة، فإنهما تعطيانا دليلاً ساطعاً وحاكماً لمصداق ما ذكرناه أعلاه. فأسواق المال العالمية مفتوحة لكل من لديه المال لشراء أسهمها وسنداتها فى دقائق معدودات، وسواء كان الشراء من بورصة طوكيو أو هونج كونج، أو كوالالمبور أو القاهرة أو لندن، أو باريس، أو نيويورك. وقد تضاعف حجم البيع والشراء عبر الحدود القطرية لما يزيد على ترليون (ألف مليار، ألف ألف مليون) دولار يومياً أى بحجم الاقتصادات العربية مجتمعة (حوالى ٤٠٠ مليار دولار سنوياً) مرتين ونصف. فالعالم يتبادل، ويدير يومياً ما يزيد على ضعف الاقتصادات العربية، ويشارك آلاف المستثمرين العرب، كأفراد أو مؤسسات، فى هذا التبادل والتدوير للأموال، كما يشارك فيه ملايين المستثمرين الأفراد والمؤسسات، من شتى الأقطار والأجناس والثقافات. وأغلبيتهم العظمى (٩٩٪) لاتعرف بعضها البعض، ولايتفاعلون مباشرة مع أحدهم الآخر، رغم أنهم جزء من

عملية كونية يومية واحدة. إنها ظاهرة غير مسبوقة فى تاريخ البشرية، كماً وكيفاً، ولم يعد أى فرد، أو مؤسسة، أو دولة بمفردها فى مقدوره أن يتحكم فى هذه الدورة الكونية، كما ليس فى مقدور أحد أن يتحكم فى الدورة الأرضية. يمكن التأثير، «نعم»، ولكن لا يمكن التحكم.

وبالمنطق نفسه، وعلى المقياس نفسه تقريباً، أصبحت شبكة المعلومات الدولية المعروفة اختصاراً باسم «الإنترنت» (Internet)، والتى يشارك فيها ملايين البشر،. ويلتحق بها شهرياً منذ منتصف التسعينيات حوالى مليون مشترك، بصفتهم الفردية أو المؤسسية، ويتواصل الملايين منهم مع بعضهم البعض، دون معرفة سابقة، بالبريد الإلكترونى. وهذه الملايين، التى تربو الآن على الثلاثمائة يزيدون ويستفيدون من شبكة الإنترنت بالمعلومات فى كل لحظة. والاشتراك فى هذه الشبكة لايتطلب غير حاسب آلى وخط تليفونى ومعرفة استخدامها. ويظل الفرد أو المؤسسة جزءاً من هذه الشبكة طالما استمر توافر هذه المطلوبات الثلاثة، ولم يعد فى وسع فرد واحد أو مؤسسة أو دولة واحدة أن تسيطر أو تتحكم فى الإنترنت. فلا أحد يملكها أو يحتكر استخدامها. وكثير مما ينطوى عليه حجم ونوع المعلومات التى تتدفق عبرها فى كل لحظة، هما مما يصعب أن يستوعبه أو يلم بأطرافه أى عقل بشرى منفرد، رغم أنهما جميعاً من خلق وتدوير بعض هؤلاء البشر.

وقد اجتمع دوران المعلومات والأموال فى السنوات الأخيرة فى رموز فردية إنسانية درامية مثل بيل جيتس **Bill Gates**، الذى أصبح أغنى أغنياء العالم، حيث وصلت ثروته إلى بضعة مليارات، وهو فى أوائل الثلاثينيات من عمره، وإلى عشرات المليارات وهو فى أوائل الأربعينيات من عمره حالياً.

إن الكونية أو العولمة أصبحت مثل النهر المتدفق، الذى تغذيه ملايين المنابع من مختلف الأحجام، وتتفرع منه ملايين الروافد من مختلف الأحجام. وتتزايد المنابع والروافد يومياً دون أن يتحكم فيها أحد بمفرده، سواء كان شخصاً أو مؤسسة أو دولة.

وإذا أخذنا التشبيه المجازى هذا للعولمة كنهر متدفق، فإن كل من يريد أن ينزل إليه أو يقفز فيه، فإنه قادر على ذلك. وبقدر ما تتوافر له متطلبات وشروط التعامل مع النهر، تكون النتيجة. فالبعض قد يكتفى بالنظر إلى النهر دون أن يبل أيًّا من أجزاء جسمه بمياهه، إما زهداً، أو خوفاً، أو عجزاً. والبعض قد ينزل إلى النهر للبلل، والبعض قد يحرص على سرعة السباحة للريادة أو التقدم على السابحين الآخرين. ولكن أحداً بمفرده لايستطيع منع الآخرين من النظر إلى النهر، أو النزول إلى مياهه، أو السباحة فيه. ولا أحد أيضاً يستطيع منع الآخرين من قذف النفايات والملوثات بمجرى النهر. ولا أحد يستطيع منع الآخرين من لعن النهر ألف لعنة، أو من إخافة الناس من سرعة تدفق النهر، وأخطار السباحة فيه. ولكن أحداً لايستطيع وقف المجرى الرئيسى للنهر أو التحكم فيه أو السيطرة عليه. إن العولمة هى نهر بدأ جريانه منذ أربعة قرون، واتسع مجراه منذ أربعة عقود؛ وتضاعفت سرعته فى العقد الأخير لها.

هذا عن العولمة، كما أفهمها، وربما يكون فهمى لها قاصراً أو خاطئاً. ولكن هذا هو المعنى الذى أستخدمها به فى هذه الورقة.

١-٣ – ما الهوية العربية؟

فى رأى ساطع الحصرى وقسطنطين زريق وعبدالعزيز الدورى، أن ما يعطى الأمة العربية خصوصيتها وهويتها المتفردة هو لغتها وثقافتها وتاريخها المشترك؛ وأضاف قسطنطين زريق منذ ستين عاماً «أن رسالة الأمة المميزة هى هضم المدنيات المختلفة، والتأليف بما بينها، وإثراؤها، ومن ثم تقديمها للعالم من جديد فى وحدة منسجمة مميزة لتصبح إطاراً للحياة المقبلة»(١).

وإلى جانب الشخصية والرسالة، يخلص زريق إلى أن حضارة الأمة العربية قامت وازدهرت وأينعت وسادت بفعل أساسيات أربعة مميزة، تُعدُّ نفسها عِبَراً ودروساً للعرب وغيرهم؛ لأنها تفسر أيضاً: لماذا ذبلت واضمحلت وتهشمت وتقهقرت وماتت. هذه الأساسيات الأربعة هى:

– أن الأمة تعيش وتحيا بالرؤى الروحية.

– أن الإبداع مرتبط بنظرة عالمية.

– أن الإيمان بوحدانية الحق يلغى التجزؤ الفكرى والخلقى.

– أن الانفتاح على، والتعاون مع، الثقافات الأخرى يغنى الحياة ويجملها[٢].

ويتحدث زريق عن العقيدة الدينية، وكذلك التاريخ «كحافز» أو«كعبء». فالدين واحد من أهم مظاهر الحضارة العربية، وهو يشكل بروحه وعقائده ونظمه مدخلاً رئيسياً لفهم أية حضارة وإدراك خصائصها وميزاتها. والدين هو ما يؤمن به المجتمع، ويعتبر أنه الحقيقة. والعقيدة الدينية يمكن أن تكون حافزاً للأفراد والجماعات على الإبداع الحضارى، طالما دعت إلى حرية الإنسان وقدرته على الاختيار المسئول. وتتحول العقيدة إلى عائق لهذا الإبداع، وعبء على الحاضر، ومانع من التقدم إلى المستقبل حين يضعف الإيمان بحرية الإنسان؛ وتدخل فى روعه أن السلامة فى التقليد، وأن الأمان فى الاتباع[٣].

ثانياً: إطلالة على لغة الخطاب العربى المعاصر:

مازال الخطاب العربى المعاصر فى معظمه يقترب من «العولمة» فى أواخر التسعينيات؛ كما اقترب من تعبير «النظام العالمى الجديد» فى أوائل التسعينيات. وهو اقتراب يتسم فى معظمه بخصائص سلبية عديدة، نذكر هنا بعضها فقط:

٢–١– الرفض أو التشكيك الوجودى

فأولئك الذين رفضوا الاعتراف بانبثاق «نظام عالمى جديد» بعد انتهاء الحرب الباردة (١٩٩٠)، هم، فى أغلب الظن، أنفسهم الذين يرفضون الاعتراف بانبثاق أو وجود ظاهرة «العولمة». والرفض والتشكيك فى كل ما يبدو أنه جديد قد يكون رفضاً للشكل والمسميات، أو رفضاً للمضمون والمحتويات. ورفض الجديد على هذه الشاكلة له جذور تاريخية ينسب بعضها «للدين»، وبعضها للمعتقد الشعبى (الفلولكلورى). من ذلك القول المحفوظ عن كل «جديد» من أنه «ضلالة»، و«أن كل ضلالة فى النار»!. وإشكالية هذه الخاصية فى لغة الخطاب هى أنها تضع ساتراً أو مانعاً «للمعرفة» – معرفة أو دراسة ماهية أو كنه ما يُرفض، وهو الذى يؤدى بدوره إلى الخاصية الثانية فى لغة الخطاب العربى المعاصر.

٢-٢- التوجس، الخوف، الذعر، الشلل

.وعدم المعرفة أو عدم دراسة ماهية «المرفوض»، يجعل «المتلقى» العربى لرسالة الرفض والتشكيك التى يتلقاها من «المرسل» العربى (الفقيه، الخطيب، الإمام، المثقف، الزعيم) يتوجس بداية من هذا «الجديد»، سواء كان «نظاماً عالمياً» أو «عولمة». فإذا زادت جرعات الرسالة، فإن التوجس يتحول إلى خوف. ثم إذا زادت الجرعات أكثر فأكثر، فإن الخوف يتحول إلى «ذعر»! وقد يؤدى بدوره إلى «الهروب» أو «الانسحاب» أو «الشلل». وهذا الأخير هو بالطبع شلل مجازى، معناه العجز عن الحركة الفاعلة بالعقل أو الجسم أو الوجدان. وأيا كانت الدرجة التى يؤدى إليها الرفض أو التشكيك -أى بين التوجس والشلل- فإنها تؤدى فى الغالب إلى خاصيتين أصبحتا مصدر تندر أسود على العرب أجمعين. وهما: التفسير «التآمرى» أو التفسير «الخرافى» للظواهر والأحداث.

٢-٣- التفسير التآمرى للأحداث

يعنى التآمر أن «آخرين» قد أرادوا سوءاً «بالأنا» لمصلحة أو مصالح لهم؛ فاجتمعوا وعقدوا العزم، وخططوا سراً، ونفذوا علناً ما يوقع الضرر «بالأنا» من أجل تحقيق مصلحة أو مصالح هذا «الآخر». ولأن تاريخ العرب عامر بالمؤامرات، إما ضد بعضهم البعض، أو من «الآخر الأجنبى» ضدهم، فهناك ما يبرر الحذر والاحتياط مما يمكن أن يحاك من مؤامرات، وهو أمر مشروع ومطلوب. ولكن أن يصبح «التآمر» هو القاعدة فى السلوك الإنسانى والدولى حيال العرب، فإننا هنا نكون بصدد تركيبة «عقلية-إيمانية» مسكونة بفكر المؤامرة. واستخدامنا هنا للفظ «إيمانية» ليس بالمعنى الدينى، وإن كان يشترك معه فى ركن أصيل، وهو «الاعتقاد بلا دليل مباشر». وهنا تصبح القرائن الخارجية - مهما كانت واهية - بديلاً للحجج والأدلة الاحتمالية أو القطعية. فنعم كانت هناك مؤامرات ضد العرب فى العصر الحديث. ونعم ارتبطت هذه المؤامرات بالغرب والدول الاستعمارية فى المقام الأول. واعترف أصحاب هذه المؤامرات بها أو كشفت عنها وثائقهم بعد ردح من الزمن. ومن أبرز هذه فى تاريخنا المعاصر ما ارتبط باتفاقية سايكس- بيكو، أثناء الحرب العالمية الأولى، ومؤامرة العدوان الثلاثى على مصر بسبب تأميم قناة السويس عام ١٩٥٦ . ولانشك أن المؤامرات مازالت

تحدث. ولكن حديثنا هنا يشير إلى «المؤامرة» كقاعدة، وليس كاستثناء، لتفسير ما يقع من أحداث وظواهر. فحقيقة الأمر أن «المؤامرة» بحكم أنها سرية الأركان، فليس هناك فى الغالب من وسيلة للتحقق من وجودها من عدمه. كذلك فإنه إذا جازت «المؤامرة» فى تفسير حدث أو واقعة بعينها، فإنه لايجوز اعتمادها فى تفسير ظواهر مجتمعية وعالمية وكونية مثل ظاهرة التحضر أو التصنيع أو الديمقراطية أو الاشتراكية أو الرأسمالية، أو مثل ما نحن بصدده فى هذه الورقة؛ أى «العولمة». وفى الشهور الأخيرة سمعنا عن عدة تفسيرات متآمرة لمصرع "أميرة ويلز"، وصديقها المصرى "عماد الفايد"، كما سمعنا عن مؤامرة صهيونية لتوريط الرئيس "بيل كلينتون" فى فضائح جنسية لإضعافه وصرفه عما كان ينتويه وهو الضغط على "بنيامين نتنياهو" وإسرائيل من أجل مزيد من الإنصاف للفلسطينيين.

والتفسير التآمرى –مثله مثل التفسير الخرافى– هو محيط بلا قرار أو شطآن. ويمكن للخيال أن يذهب فيه مذاهب شتى، ويمكن لتنويعاته أن تتناقض تناقضاً صارخاً مع بعضها البعض ومع المنطق، من ذلك التفسير التآمرى لمصرع "ديانا وعماد"، فقد كانت تنويعة عرقية، وهى عدم قبول بعض الأوساط العنصرية المتنفذة فى بريطانيا لفكرة أن ترتبط وردتهم البيضاء بشاب أسمر البشرة، فدبروا لهما سراً حادث القتل الذى أودى بحياتهما. وهناك التنويعة الدينية لنفس مؤامرة القتل هذه – ومفادها أن بعض الأوساط المسيحية المتنفذة لم تطق خاطر أو احتمال أن تعتنق ديانا الإسلام، وتنجب من عماد الفايد (بعد زواج كان متوقعاً فى رأيهم)، ويصبح لملك بريطانيا العظمى «أخ مسلم». وهناك التنويعة القومية للمؤامرة، وهى أنه وراء مصرع الأميرة والمصرى المخابرات الإسرائيلية (الموساد)، التى توجست واحتاطت من احتمال زواجهما، ثم بسبب نزعات الأميرة الإنسانية زائعة الصيت، فهناك احتمال أن تهتم باللاجئين الفلسطينيين أو ضحايا الحصار من أطفال العراق الجائعين، وأن فى ذلك تسليط للضوء على جرائم إسرائيل وأمريكا. هكذا تمضى التفسيرات التآمرية، التى تتجاهل التفسير الأوحد أو الأقرب للصحة والدقة، وهو أن القتل جاء نتيجة حادث سيارة مسرعة فى نفق ضيق يقودها سائق مذعور أو مخمور. آلاف الحوادث المماثلة تقع على طرق العالم يومياً.

أما التفسير التآمرى لفضائح الرئيس الأمريكى بيل كلينتون الجنسية، وخاصة تلك المرتبطة بالفتاة مونيكا لونيسكى، والتى انفجرت أثناء زيارة نتنياهو لواشنطن مباشرة، وأثناء زيارة ياسر عرفات بعدها بيومين، فقد تصدى له بالعرض المستفيض والتدحيض القاطع، أحد باحثى مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، وهو د.شريف عبدالعظيم فى مقال بعنوان «فضيحة كلينتون... ونظرية المؤامرة فى الفكر العربى» (الأهرام – ١٠/٤/١٩٩٨). وفى فقرة تالية سنرى كيف استبدت هذه الفضيحة بتفسيرات متناقضة عند بعض المثقفين العرب فى سفاراتهم التظاهرية مؤخراً.

٢-٤- التفسير الخرافى للأحداث والظواهر

التفسير الخرافى للأحداث هو اللجوء إلى عوامل ميتافيزيقية -باطنية- غيبية، غير «ملموسة»، وغير «محسوسة» كأسباب لنتائج ملموسة أو محسوسة -مثل غضب ومقت قوى جبارة علينا، سواء كانت إلهية أو شيطانية، تتسبب فى «النكبات».

ويشترك التفسير التآمرى والتفسير الخرافى فى أرضية مشتركة عريضة. فكلاهما يرد الظواهر إلى أسباب أو قوى لايمكن التحقق منها أو اختبارها أو قهرها أو منعها مسبقاً. أى لاتجدى معها الاستراتيجيات الوقائية، مادام غير معلوم عزمها وتدبيرها وتخطيطها فى حالة «المؤامرة» (التى تحاك سراً)؛ وما دام غير معروف أسباب غضبها أو مقتها قبل أن تقع الواقعة فى حالة «الخرافة». أى أنه فى كلا الحالين لايمكن الوقاية أو الاحتياط. ومن ثم هناك قدر كبير من إبراء الذمة لما حدث ويحدث لعدم العلم بالشىء مقدماً. وهناك قدر كبير من الولولة والبكائيات بعد أن تقع الواقعة – أى «المؤامرة» أو «النكبة».

لذلك فقط، تبادل الخطاب العربى المعاصر تعبيرىّ «النكبة» و«المؤامرة»، واستخدمهما كمترادفات فى مناسبات عديدة. «فالمؤامرة الصهيونية» هى الوجه الآخر «للنكبة الفلسطينية». وفى تاريخنا العربى القديم والوسيط كانت ألفاظ مثل «الفتنة» تستخدم للدلالة على خلاف بين الأشقاء أو الرفاق، سرعان ما يتصاعد ويتحول إلى صراع عنيف، قد يكون دموياً، ويستمر لسنوات، أو عقود، أو قرون. من ذلك «الفتنة

الكبرى»، التى وقعت بين المسلمين الأوائل فى منتصف القرن الهجرى الأول. أما «النكبة» فقد استخدمها العرب للدلالة على مصائب جسيمة تقع لهم بفعل قوى خارجية عنهم، ولايملكون لها «رداً»، مثل «نكبة الأندلس» و«نكبة فلسطين».

٢-٥- الافتتان بالكلم: الظاهرة الصوتية

لاأذكر اسم الكاتب العربى الذى كتب فى أواخر الستينيات يصف العرب بأنهم «ظاهرة صوتية». ورغم قسوة الوصف، إلا أن الادعاء فيه جانب كبير من الحقيقة. وتنويعات هذه المقولة عديدة وخطيرة. فهى عادة ما توحى بأن الكلام المنمق أو المزوق أو الحماسى أو الدرامى هو بديل للفعل وللعمل. ويمكن أن يتحول «الإيحاء» بدوره، من كثرة تكراره، إلى اعتقاد. ويمكن أن يتحول الاعتقاد من كثرة ترديده إلى «عقيدة». ومن شدة الافتتان بالوقع السماعى للشعار، لايقف أحد يتأمله أو يراجعه، أو يدعو للكف عنه، حتى لو كان هراءً، أو مستحيلاً، أو متناقضاً، أو ينطوى على أحط النزعات.

وتاريخ الفكر العربى، فى كل مراحله، ملىء بالشواهد التى كان للكلم فيها مفعول «السحر المخدر»، أو مفعول «الغضب المدمر». ويمكن لأقوال مؤثرة، بصرف النظر عن صدقها، أن تؤدى، كما حدث بالفعل، أن تؤدى بالعرب إلى طرق مسدودة أو مهلكة؛ أو أن تضيع من أعمارهم ردحاً طويلاً من الزمن. ونورد فيما يلى أمثلة ثلاثة فقط للتدليل على ذلك:

٢-٥-١ «الاستقلال التام أو الموت الزؤام»: إنه شعار رفعته الحركة الوطنية المصرية، وكان له وقع السحر على من رددوه فى النصف الأول من القرن العشرين. وكان أحد تنويعاته «لاتفاوض إلا بعد الجلاء». ومشكلة الشعارين أنهما يخالفان واقع الأمور فى مثل الحالات التى كانت المظاهرات تخرج، بقصد تغييرها. فكل احتلال أو استعمار فى التاريخ الحديث لم يخرج فجأة، ولم يمنح استقلالاً كاملاً غير منقوص. لم يحدث ذلك فى الهند، ولا فى الجزائر، ولا فى فيتنام. ولكن خطورة الشعار هى أنه كان يصادر على فرص الزعماء الوطنيين فى كسب الاستقلال على مراحل. وهذا ما حدث بالفعل مع زعيم كبير مثل سعد زغلول؛ وبعده مع زعيم مصرى كبير ثان هو عبدالناصر؛ ومع زعيم إفريقى كبير هو نيلسون مانديلا. ولحسن الحظ أن الشعوب

بحسها الواقعى الأمين تفلت أحياناً من مصائد ومزايدات المثقفين الذين يُمْعِنُون فى طلب المطلقات.

٢-٥-٢ «مصر والسودان لنا... وإنجلترا إن أمكنا»: وهو شعار كان يتردد أيضا أثناء نضال الحركة الوطنية من أجل الاستقلال. ويبدو أن الافتتان بالسجع والموسيقى فيه، جعل مردديه لايدركون أنه شعار يتجاوز المطالبة باستقلال مصر ووحدة وادى النيل - دون سؤال السودانيين طبعاً- إلى تمنى أن تصبح مصر نفسها دولة استعمارية، تتملك إنجلترا، أى إن الشعار يطلب بأن تتحول الضحية (مصر المحتلة) إلى جلاد (يقوم باحتلال الغير). وأذكر كم كنا نطرب لهذا الشعار ونحن صغار، ونردده بحماس منقطع النظير، دون أن نتدبر معناه أو مغزاه فى كلياته. فرغم مشروعية جزئه الأول، الذى لم يختلف عليه مصريان، فإن جزءه الثانى ينطوى على فاشستية بغيضة.

٢-٥-٣ «بيلى يا بيلى يا بتاع أمريكا.. بكرة مونيكا هتوريكا»: وهو شعار تقول "الأهالى" المصرية اليسارية (١٩٩٨/٣/٢٥): إن بعض الصحفيين رددوه أثناء مؤتمرهم الحاشد، انتصاراً للعراق ضد التهديدات الأمريكية بضربه فى أوائل عام ١٩٩٨.

الهوامش

١- قسطنطين زريق: الوعى القومى: نظرات فى الحياة القومية المتفتحة فى الرق العربى، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٣٩، ص ٤٠.

٢- المرجع نفسه، ص ص ٥٤-٥٥.

٢- قسطنطين زريق: فى معركة الحضارة: دراسة فى ماهية الحضارة، أموالها والواقع الحضارى، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤، ص ص ٩٥-٩٦، ص١٣٩، ص ص١٨٥-١٨٦.

ثقافة التحرر الوطنى
فى ظروف العولمة

حلمى شعراوى

المشهد:

لماذا تبدو ثقافة التحرر الوطنى الآن نقيضاً- موضع التشكك- لظاهرة العولمة؟ ولماذا يبدو هذا السؤال الآن بحد ذاته مثيراً؟ بمعنى آخر، إذا كانت الرأسمالية العالمية قد بدأت مسيرتها منذ بضعة قرون، وارتبطت بها دائماً محاولة فرض نظام عالمى رأسمالى مركزى أو متعدد المراكز، كما ارتبطت بها بنية متعاظمة للذات الأوروبية واجهتها حركة حضور مضاد فى ساحة العوالم موضع التمدد الرأسمالى، سميت دائماً بحركة التحرر الوطنى، وشكلت حضوراً آخر للثقافات الوطنية أو الهوية القومية؛ أى بنية «ذوات أخرى» فى مواجهة هذا الامتداد القهرى من قبل الذات المركزية. إذا كان الأمر كذلك لفترة طويلة عاشتها الثقافات الحديثة على كلا الجانبين، فلماذا كل هذا الضجيج فى السنوات الأخيرة حول غموض موقف الثقافات الوطنية والرغبة فى التمرير السهل لعمليات العولمة؟

أعتقد أن ثمة مسألة ضمنية كامنة فى المسميات، وفى الأفعال على حد سواء. ففى المسمى الذى كاد يتفق عليه، أننا الآن إزاء «عملية للعولمة» وليس مجرد «حالة عالمية». ففى «عملية» العولمة نصبح أمام تفاعل تشتد حدته، يبرز فيه «المركز العالمى» بآليات جديدة أو متجددة، بينما يعانى الجانب الآخر أوضاعاً متدنية أو آخذة فى التدنى؛ تفتتا أمام التمركز، وغيابا أمام الحضور، وعجزاً أمام القوة، واغتراباً أمام الهيمنة والرضا المفروض.

ونكاد نرى أن هيمنة المفهوم -غير المستحدث أصلا- قد تبدو مستحدثة أمام عدة تطورات حادة فى الاقتصاد والسياسة والثقافة على السواء، فثمة تمركز حاد فى

مؤسسات كانت تسمى «متعددة الجنسية» وأصبحت شركات عابرة الجنسية، وبالطبع عابرة القارات، بقيادة مراكزها الأمريكية على وجه الخصوص. وقد فرض هذا التمركز الاقتصادى الأمريكى آليات «الرأسمالية المتوحشة» على العالم بأساليب إمبريالية متوحشة -أيضاً، إذا كانت «الإمبريالية» تحتفظ بمعناها اللغوى والتاريخى، أى التوسع والتسلط- ولم يثبت تاريخياً أن أية «رأسمالية» قادرة أن تظل حبيسة حدودها الوطنية. وبهذا التفجر فى قوة بنية المركز فى الثمانينيات تتابعت مظاهر حدة التمركز تلك وخاصة فى التسعينيات، مرتبطة بالإعلام والتثقيف وصناعة الصور، وتجسدت خلال حرب الخليج، والتصميم على تدمير العراق، واستقطاب الشركات الأمريكية لعوائد ذلك من مخزون البترول العالمى وثروة الخليج، وبدت فى تحول المؤسسات المالية الدولية التى كانت فى إطار مؤسسة الشرعية الدولية، إلى مؤسسات لعولمة سياسات «التكيف الهيكلى» وفرضها على بلدان الجنوب. كما تمركز نظام التجارة العالمية، وامتد النفوذ الصهيونى -الاقتصادى أساساً- من "الإيباك" والكونجرس وإلى الكرملين، بعد أن أصبحت روسيا والشرق السوفيتى ساحة جديدة للمركز الرأسمالى، مما حجب نهائياً تعدد الأصوات أو الأقطاب على الساحة السياسية الدولية. وأصبحت «الديمقراطية» قرينة الليبرالية الجديدة لايتم تمثيلها على النمط القديم، بقدر ما هى إجراءات ضمن مشروطية المساعدات والقروض والاستثمارات ذات الطابع المركزى الدولى. وفى مثل هذا الإطار أصبحت مجلة للشئون الخارجية الأمريكية مثل «فورين آفيرز» مصدراً لأفكار «عالمية» عن نهاية التاريخ وصراع الحضارات، وأصبحت محطة إرسال أمريكية «إخبارية» مثل «CNN» مصدر «التوحد المعرفى» على نطاق النخبة العالمية وأصبحت اتفاقيات «للتجارة» العالمية، تنظم المعلوماتية وتحكم السيولة الثقافية، ومضى نفوذ الولايات المتحدة إلى اليونسكو لفرض برامج ثقافة للسلام..!!

يلفت النظر هنا أن الرأسمالية العالمية بطابعها الإمبريالى هذا، باتت أكثر اهتماماً بأن تصبح «أيديولوچية» عن طريق وسائل اتصال قفزت بدورها قفزات فلكية، وسهلت نمو «صناعة الموافقة» أو القبول أو الرضا والاسترخاء لهذا البث المكثف. وكانت الرأسمالية من قبل أقل نجاحاً بكثير فى أن تصير أيديولوچيا شعبية بهذا القدر؛ ربما نجحت فى بث فلسفات وأفكار متميزة، تقبلها أو تحاورها نخب معينة كلما

نجحت فى أن تشكل نظماً ونخباً، لكنها لم تستطع فى أزمان التحرر الوطنى أن تكون أيديولوچيا بمعناها العلمى عن «الوعى الزائف» والذى راجت فى إطاره مفاهيم الاشتراكية الديمقراطية والاشتراكيات المحلية تغطية لرأسمالية ضمنية. ولايفيد فى تفسير كل هذا القبول لأيديولوچيا الإمبريالية الجديدة فى مرحلتها «الشعبية» هذه إلا مفهوم خلدونى عن «ولع المغلوب باتباع الغالب»، أو مفهوم جرامشى عن «الهيمنة»؛ لابمعنى التسلط فقط ولكن بمعنى خلق الموافقة أو القبول بأيديولوچية طبقة أو دولة عند الطبقات أو الشعوب الأخرى. والحال هنا يتعلق بأوسع الجماهير فى بلدان الجنوب «المغلوبة»! ولقد كان طبيعياً أن تصدر عن التطور «الرأسمالى» نفسه - وفى مواقعه- فكريات «مابعد الرأسمالية»، و«مابعد الحداثة»، و«مابعد الاستعمار» كفلسفات ذات جذور طبيعية هناك، وأن تبث ثنائيات حول التمركز/التفتيت، الهوية/التفكيك، الحداثة/السلفية، وحول تجاوز، التجارب التاريخية -الحضورية، الأمة- القومية/العرقيات..الخ. لكن ما بدا غير طبيعى هو ذلك التبنى أو الولع الواسع النطاق لدى مثقفين من عوالم الجنوب -ودون تمحيص مناسب- بما تستدعيه الهيمنة الجديدة، مع فارق الظرف الثقافى والسياسى بينها وبين ما يتطلبه استدعاء تجارب التحرر الوطنى وثقافتها. ويتم ذلك فى أحيان كثيرة حتى دون جهد مماثل لما قام به بورجوازيون محليون فى تجارب سابقة.

المشهد إذن تكاد تنفرد به ظاهرة، من طبيعتها خلق التناقضات من داخلها وخارجها، وهى أكثر الظواهر -فى التاريخ الإنسانى المعروف- التى تفاعلت داخلها تناقضات وصلت إلى الحروب العالمية الطاحنة، وأحاطت بها الأيديولوچيات المتضادة، كما شهدت حالات الحضور المتعدد «للآخر» على نمطها أو نقيضها فى عملية التحرر منها. وكل ذلك لايعطى مبرراً للرغبة الجامحة لدى البعض فى الاستسلام للمشهد الراهن «للعولمة». وبدلاً من «شحذ الأذهان» الدائم وهو الحادث فى معسكر العولمة نفسه، فإننا نشهد حالة من التسليم وكأننا توقفنا بالفعل عند نهاية التاريخ.

استدعاءات الهيمنة الجديدة:

إذا سلمنا بأن النظام الرأسمالى عالمى بطبعه، لأن الرأسمالية توسعية بطبعها، وحتى إذا أخذنا بأى منظور حضارى آخر يؤرخ «لنهوض الغرب» وتوسعه المادى

والعسكرى والسياسى، فإننا فى كل الأحوال سوف نلمس أن عناصر العولمة - غربية أو إمبريالية وفق المدرسة التى يضع القارئ نفسه فيها - ذات تاريخ ممتد إلى خمسة قرون خلت. ولاينفصل التاريخ الأسبق للتجارية العربية الإسلامية وإمبراطوريتها إلى حد كبير، عن هذا التاريخ الذى شهد صراع المنطقتين، بمسميات مختلفة لخمسة قرون أخرى قبل ذلك. ومن ثم فالمنطقة العربية هى من أكثر مناطق العالم التى عانت صراع الحضور والتضاد وآلياتهما لأطول فترة ممكنة من التاريخ الوسيط والحديث، حيث بدت كثير من مناطق العالم الأخرى فى وضع الجوار -وأحياناً الأطراف- لهذا الصراع، تشهد من انعكاساته أو تمثلاته ما يشهده قلب المعركة أو بعضا منه.

لاننطلق هنا بهذا الاسترجاع من موقع القائلين بلاتاريخية الظاهرة الرأسمالية، سواء فى ماضى صراعاتها الطويلة قبلا أو بانتهاء التاريخ لصالحها أو على يديها؛ لأن ذلك سيضع حركة التحرر بدورها موضع الدوران فى دائرة مفرغة، أو موضع «التضاد العصبى» الذى لا طائل من ورائه.

ما نود تأكيده هو أن الظاهرة كانت دائبة التفاعل طوال هذه الفترة بآليات متجددة، نستهدف التعرف على ما وصلت إليه فى ما يسمى الآن بالعولمة، وما تخلق عنها من ظواهر التقابل أو التضاد أو الحضور باسم حركة التحرر الوطنى وثقافتها.

١- من تلك الآليات الأولى التى تبدو «متفقا عليها» آلية الامتداد، أو التوسع الاستعمارى. ولن نتحول هنا لدراسة تاريخ الاستعمار الأوروبى التقليدى ومنتجاته الاقتصادية والسياسية، فليس هذا موضوعنا، حيث نعنى هنا بالبحث فى «الفكرى» و«الثقافى» قبل غيره. لكننا لابد أن نعرف أن هذا الامتداد قد ارتبطت به فكرية الفراغات والفضاءات الممتدة أمام المشروع الرأسمالى، أى «الأرض المباحة»؛ مثلما يعكسه «فتح أمريكا» أو حملة نابليون على مصر، أو استعمار الهند وإفريقيا..الخ. والفضاء هنا «أرض بلا شعب» مثل حالة جنوب إفريقيا وفلسطين، أو «فضاءات إنسانية»؛ حيث هى شعوب بلا تاريخ، شعوب موضع «اكتشاف» جغرافى أو ثقافى (الأنثروبولوجيا) أو غارقة فى تاريخ بائد (الاستشراق). ويستدعى ذلك ملء هذا الفضاء «بالرسالة الحضارية» الجديدة، أو خلق «صورة جديدة» لهذه المناطق من موقع

الأنا المهيمن. وإذا بدت رغم كل ذلك محاولة للحضور «المضاد» بالمقاومة الملموسة، فثمة عملية «نفى من التاريخ» ووضع المقاومة فى ذلك الوضع التبسيطى الرافض للحضارة. والرسالة الجديدة تحمل عنصر الاندماج المطلق (الفرانكفونية مثلاً)، أو «التحديث والتنوير» فى المجتمعات التاريخية الخاصة. ونحن هنا أمام رؤية جديدة شاملة للحضور الرأسمالى وحده قادرة على منع أى رؤية أخرى عن شعوب الأرض الممتدة أمام الفتوحات الجديدة (راجع: إدوارد سعيد «الثقافة والإمبريالية»).

مع تجديد الرأسمالية الإمبريالية لآلياتها الآن لانصبح بحاجة كبيرة للحديث عن انشغالها الفعلى بملء الفضاء الكونى الملموس والممتد بلا حدود والذى يتجاوز كوكب الأرض المحدود؛ لتصبح «الكوكبية» كونية بالفعل على يد التقنية الرأسمالية بما استدعى إسقاط أية تقنية أخرى فى المجال على نحو ما تم مع السوفيت. وليس صدفة أن يرتبط بذلك ضم «الفضاء» السوفيتى، الأرضى والإنسانى، إلى عالم الرأسمالية الإمبريالية، وهو ما يكاد يشبه الوصول للهند أو أمريكا فى عصر الاستعمار التقليدى.

ليس خافياً أيضاً العناية بالبعد الأيديولوجى للانتصار الجديد بأكثر من بعده الاقتصادى أو السياسى الذى يتطور تلقائياً ودون عناء. وليس مصادفة أن يسجل الانتصار الأخير على السوفيت كرمز «للأيديولوجيا الشيوعية» المضادة بأكثر منه انتصار على بنية اقتصادية منافسة كما هو الأمر فى أصل الصراع من وجهة نظر رأسمالية على الأقل، وهو ما رآه أحد عتاة الفكر الاستراتيجى الرأسمالى الإمبريالى منذ عام ١٩٧٠ (بريجنسكى: «بين عصرين») وفسره من موقع آخر مفكر ماركسى مثل سمير أمين بأن التجربة السوفيتية ليست أكثر من محاولة «تحرر وطنى» من الرأسمالية العالمية، وفق مفهوم «دولة مستقلة للحاق بانجازات الغرب».

فى عملية الامتداد القديمة بالاستعمار التقليدى أو الحديث، كانت آلية الصراع هى السائدة سواء بالمنافسة بين الاستعماريين، أو الصراع من منطلق حضور محلى مقاوم، وكان القهر الفكرى مساوق للمادى والاقتصادى، وكانت عملية النفى والإدماج سابقة على عملية القبول، ولذا كان الحضور المقابل هو ما عرف بثقافة التحرر الوطنى.

٢- فى عملية الامتداد الجديدة، والهيمنة الجديدة للعولمة تستبدل آليات جديدة أو متجددة بآليات كثيرة سابقة، فقد استوى العالم أمام آليات الرأسمالية الممتدة، ولم تعد ثمة حاجة لآليات الاختراق الذى تسميه ثقافة التحرر الوطنى بالقهر والتوسع الإمبريالى..الخ، وتجاوزت تقنيات الحرب والتوسع آليات «الوجود الاستعمارى» التقليدى أو حتى آليات الاستعمار الحديث كالقواعد العسكرية أو الأحلاف، والاتفاقيات المجحفة..الخ. لقد كان ذلك يشكل آلية لمقاومة ثقافة التحرر الوطنى. ولكننا الآن أمام امتدادات نافذة فى التنظيم «الدولى» وفى القانون «الدولى» والمؤسسات الاقتصادية والثقافية الدولية، وكلها كانت مجال الصراع أو الحضور لقوى العالم «المختلفة». ومع آليات السيطرة فى الهيمنة الجديدة تتحقق صناعة القبول على أوسع نطاق عبر عالمية وسائل الإعلام والتثقيف، ومن خلال «خطابات» جديدة تصيغها المؤسسات «الدولية» بقدر ما تصيغها مراكز الرأسمالية والمراكز المحلية «المولعة بخطاب الغالب». ويلخص ادوارد سعيد الموقف هنا بما يختصر الكثير: «إن قدراً كبيراً من بلاغيات النظام العالمى الجديد الذى أعلنته الحكومة الأمريكية بعد نهاية الحرب الباردة... بكل ما فيها من تهنئة للنفس وانتصاروية مكشوفة وإعلانات جليلة عن المسئولية، يمكن أن يكون جاء على لسان "هولرويد" شخصية كونراد (قلب الظلام ١٨٩٨) (وهو الأوربى فى قلب الظلام الأفريقى فى العصر الفيكتورى): نحن الأولون.. الرقم واحد.. من المحتم علينا أن نقود، نحن رمز الحرية والنظام..إلخ.

ويواصل سعيد: "ليس ثمة أمريكى واحد يتمتع بالمناعة ضد هذه البيئة من المشاعر.. ذلك أن بلاغيات القوة تنتج بسهولة بالغة وهما بالأريحية حين تستخدم فى إطار مشهدى إمبريالى.. وقد استخدمت هذه البلاغيات من قبل ليس فقط من قبل أسبانيا والبرتغال بل بتواتر متكرر يصم الآذان فى العالم الحديث، من قبل البريطانيين والفرنسيين والبلجيكيين واليابانيين والروس. ثم الأمريكيين الآن». ومن جانبنا نذكر القارئ بخطاب الرئيس بوش بعد «انتصاره» على العراق مبشراً بالنظام العالمى الجديد. لقد بدأه بالقول: "نحن.. الأمريكيين.. الرقم واحد..الخ". ومن موقع المركز رقم واحد هذا بدأت تسود فكريات ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار لتفكيك

معنى الأمة والقومية والوحدات الوطنية والهوية والتنمية المستقلة، وصولاً إلى إلحاح مفهوم «التكيف الهيكلى» و«الاصلاح» الاقتصادى «ومنظمة التجارة» العالمية و«توحيد» أساليب المعلوماتية..الخ، وكلها كلمات منتقاة بعناية لتكون بديلة لمفاهيم سابقة لثقافة التحرر الوطنى عن «التحول الاجتماعى» و«النظام الاقتصادى الجديد» والثقافة الوطنية، بل وبديلة لمفاهيم الموجة الثانية للتحرر الوطنى عن مقاومة «التشوه» الهيكلى للتنمية، والعلاقات المتكافئة، وعن الرغبة فى «التجاور» والحوار والعدل الداخلى والخارجى..الخ. وبدلا من مفهوم «الحضور المتجاور» نجد أنفسنا أمام «العالم الواحد الجديد»، وكأنه ذلك السديم المستقر على كيانات موحدة ومركزية وليست جزئيات مفتتة حول مركز مهيمن نلمس قيادته الموحدة ونراها رؤى العين، وتسمح صناعة القبول المركزة عنده بدورها بإشاعة الرضا من حوله وليس الصراع معه.

قد تكون حالة الوطن العربى مع إسرائيل -كجزء من المشروع الغربى- نموذجنا القريب لعملية استدعاء آليات الإمبريالية، فهى التى تمارس الامتداد مجدداً (الشرق أوسطية) وتدعم الاستيطان فى الوقت نفسه (الاستعمار التقليدى) وتطرح التاريخ الجديد للصهيونية (رؤية المسيطر) وتطلب الاقتناع والرضا بذلك (صناعة القبول) وتغير قرارات الشرعية الدولية (قرار الصهيونية والعنصرية) أو تمرر تناقضاتها معها (الامتداد المؤسسى الدولى للإمبريالية) وتحتوى فضاءات عربية الواحد تلو الآخر بالتطبيع (التمدد دون قهر) وتسم الكفاح المسلح بالإرهاب (الهيمنة الأيديولوجية).. وتتوحد مع المركز الإمبريالى العالمى بينما تتظاهر بالتراثية القومية مقابل الوهن العربى (الاندماج والتهميش)..الخ.

تفعل إسرائيل ويتاح لها كل ذلك فى إطار آلية العولمة المتفاعلة فى المنطقة لصالحها، ومن حولها ترسانة فكرية وثقافية خارجية ومحلية تضرب بثقافة التحرر الوطنى فى كل هذه القضايا الصارخة دون عناء يذكر، رغم أن ثقافة التحرر الوطنى، حين رفضت كل هذه العدوانية والضدية الحدية من قبل الإمبريالية، لم تكن مشروعا مضاداً «للغرب» بل كانت فى جملتها محاولة للحضور المتجاور معه بل واللحاق به وفق برنامجها التحديثى المعروف.

قد يثير ذلك سؤالاً تقليدياً، كيف تكتسب آليات العولمة كل هذا القبول الواقعى رغم ما يقترن بها -فكرياً- من توسعية مهيمنة واستبداد على كافة المستويات؟ إننا لابد أن ننتبه هنا إلى أن القبول «بالعولمة» المستبدة -على خلاف الحالة الاستعمارية القاهرة- أصبح ذا شعبية واسعة، ويمكن تصور ذلك فى «الرضا» الفعلى بمنتجات السوق العالمية المبسطة والميسرة والمتعددة المستويات والأغراض (البضائع الكورية، مونديال كرة القدم - "نظرية نهاية التاريخ"..) مما يعطى آليات العولمة معنى الحضور «الديمقراطى» وليس الاستبداد «الإمبريالى» المألوف؛ هنا ثمة انتقال حاسم بالنسبة للمستقبلين لهذه الآليات من مستوى النخب، والطبقات الوسطى على أكثر تقدير، فى فترة الاستعمار والاستعمار الحديث، إلى مستوى أوسع بين جماهير المتعلمين والأميين، الأغنياء والفقراء على السواء، ومن التعليم والثقافة إلى الإعلام والفنون والمعلوماتية الميسرة، وهى تنتقل فى كل ذلك من الاقتصادى المعيشى فقط والتى تطلبت إرادته إدارة السياسات أيضاً بشكل مباشر، إلى هذه المجالات الجديدة التى تجعل الدفع للقبول بآليات العولمة لدى الجماهير من أدنى وليس فقط من أعلى. ومن هنا تيسر تغيير الموقف الشعبى تجاه مشروعات الدولة الوطنية وتحقيق حدية الموقف من مقولات ثقافة التحرير الوطنى، وأمكن استخدام أو استغلال مفاهيم الديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان وتفعيل دور المرأة، الحاملة أكثر للأفكار الشعبوية، لتشكيل إطار الهيمنة الأيديولوچية الجديدة للعولمة ولحجب إمكانية تطور هذه المفاهيم نفسها فى ظل ثقافة وطنية مجاورة لا ملتحقة.

والتناقض الذى نشعر به هنا ليس مجرد تناقض فى وعى جمهور تجارب التحرر الوطنى، ولكنه أيضاً تناقض فى بنية هذا الجمهور التى لم تكن لتؤهله للقبول أو الرضا بهيمنة العولمة بهذا الشكل الشعبوى «الديمقراطى». ذلك أنه معروف أن التطور الرأسمالى التقليدى يقوم على قاعدة «الإدماج» لقوى اجتماعية متجددة فى العملية الإنتاجية وفى السوق الممتدة، الأمر الذى خلق التشكيلات الاجتماعية النمطية الجديدة لقوى العمل كما حدد أنماط تقسيم العمل الإقليمى والدولى ودمج هذه القوى الجديدة فى عمليات الإنتاج والسوق..إلخ. ولم تكن تجارب التحرر الوطنى بعيدة عن هذا الإطار وهى تحاول أن تكون مستقلة أو تعتمد أكثر على الذات، واكتسبت شعبيتها

وشعبويتها من سياسة الإدماج لمثل هذه القوى الاجتماعية الجديدة فى آلية الإنتاج والسوق الوطنية، وعرف ذلك بنهج التحديث فى إطار «الحضور المتجاور» لا المضاد فى أغلب الحالات. لكن الملاحظ أن آليات العولمة الجديدة باتت تؤدى أكثر «للاستبعاد» و«التهميش» لقوى اجتماعية تقليدية بدءاً من الطبقة العاملة ومروراً بالطبقة الوسطى، وبات ما كان يسمى «بالسياسات الاجتماعية» لعملية التحديث، مجرد برامج للإصلاح الاقتصادى، و«شبكات أمان» للمهمشين عن طريق القروض والمساعدات الأجنبية، وليس بطريق الجهد الذاتى، إمعاناً فى تأكيد آلية الاندماج، وتشويه أية «آلية أخرى» للتنمية. ورغم هذا التناقض فى البيئة الاجتماعية نجد كل هذا «الرضا» بآليات العولمة على مستوى البنية الثقافية بل والمزاج الجماهيرى «المزيف»، مما يكشف عن قوة «صناعة الأيديولوجيا» والبعد الأيديولوجى للعولمة. لعل ذلك هو مصدر التوتر مع أصحاب مدارس العولمة الحديثة، لا لأنه توتر مطبوع فى ثقافة التحرر الوطنى، بل لأن ثمة مشكلة فى إمكان فصل هذا الجهد الفكرى الحديث، وصناعة الأيديولوجيا المعوّلة، وثمة صعوبة حقيقية فى فصل «الخطاب الفكرى» لما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، وما بعد التاريخ، والمدارس التنموية، والتكيفية..الخ، وبين ما يتحقق على أرض الواقع من أشكال التفكيك والتفتيت والعرقية، والتنمية المشوهة، وانتشار هذه المدارس الفكرية بين مثقفى العالم الثالث فى ظل رضا جماهيرهم بهذه الأوضاع المتدنية التى لم تعد تحميها مقولات الهوية، أو الاعتبارات القومية المتحررة فيما كان يسمى بثقافة التحرر الوطنى.

استدعاءات ثقافة التحرر الوطنى:

لماذا نستدعى ثقافة التحرر الوطنى الآن؟ حيث «التحرر» يعنى بالضرورة الانعتاق، والتمايز، والتنوع، ما لم نساير القائلين بالتضاد والعزلة والتناحر باسم الهوية والخصوصية الوطنية، فى عالم يمضى للتوحد والاندماج والتجاور... إلى آخر مقولات العولمة السائدة؟ لابد أن نتفق -أولاً- مع القائلين بأن مفهوم التحرر الوطنى وثقافته والهوية الثقافية الوطنية...إلخ، مفهوم حديث، تطور فى رحم الرأسمالية نفسها؛ حين بدأت تمارس عالميتها، ولاشك أنه أحد منتجات العنف الإمبريالى للرأسمالية، فى

توسعها المادى بالامتداد الجغرافى والمالى، وتوسعها الثقافى حين فرضت سردياتها عن العالم؛ أى العوالم الأخرى التى لم تكن خارج التاريخ. بل إن شعوب العوالم الأخرى هذه لم تفتقر إلى «رواياتها» الخاصة عن ذاتها فيما عرفه العالم من حضارات وثقافات. والحق أن العنف الإمبريالى الذى تجسد فى النفى والاستبعاد لثقافات ونظم عاشت تاريخها بالحيوية الكافية، كان أعتى من مجرد العنف المادى الذى تجسد فى بضعة آلاف من الجنود أو مندوبى الشركات هنا وهناك احتلوا بلاداً بحجم الهند أو نيجيريا أو مصر..الخ، وهذا ما يذكرنا الآن بالحاح البعد الأيديولوجى الحالى للعولمة وعنفه المتجاور مع العنف المادى أيضاً. إن هذا العنف الرأسمالى الإمبريالى هو الذى سد منافذ التاريخ والتطور التاريخى على كثير من ثقافات البلدان المستعمرة، واعتبر محاولات الحضور لدى هذه الشعوب هى التضاد الذى يجب مقاومته. إن مشروع الدولة القومية لم يكن غائباً على الساحة الآسيوية أو الافريقية أو العربية عندما كان آخذا فى التفاعل داخل أوروبا نفسها، عرفته شعوب الهند والصين وممالك غانا ومالى ومصر والمغرب؛ لكن الثقافة الغربية هى التى حولت كل ذلك لكائنات أنثروبولوجية خارج التاريخ، أو استشراقية لا تاريخية، أو موضوعات لأدب الفضاءات الوحشية. بذلك قامت الثقافة والعلوم الاجتماعية الغربية (مقابل الاعلام والنظريات الثقافية حالياً) بأعنف عمل مضاد لحضور الآخر، وفرض الذات الأوروبية النافية بالاستبداد والعنصرية. وأظن أن أقسى أنواع العنف النفسى كما الاجتماعى والسياسى، هو الذى يرتبط بهذا التدمير «للذات الأخرى»، والذى عبر عنه «فانون» فى صورته النفسية والاجتماعية المولدة للعنف المضاد، وعبر عنه مفكر أفروأمريكى لاتينى مثل «والترودنى»، بأنه تدمير المملكة السياسية التى تعنى النفى الكلى من داخل المجتمع، كما عبرت تجارة الرقيق الجماعية من الساحل الغربى للقارة عن تدمير المجتمعات من الداخل والخارج على السواء. إن تدمير الهند بخلخلتها من الداخل، مثلها مثل الحملات الصليبية ثم الاستعمارية على العالم العربى، أو فرض المشروع الصهيونى على أرضه، ومثل تفكيك ممالك غرب القارة، وسحق الأفريكانر البوير لشعوب جنوب إفريقيا، تعتبر كلها مشاهد تاريخية لابد أنها أسست لثقافة التحرر الوطنى التى عايشها العالم منذ القرن التاسع عشر والعشرين.

إن ذلك لابد أن ينبه هنا لشعور مفكرى الرأسمالية العالمية الحالية بمعنى الصراع الحضارى الذى يقلقهم بالفعل، كما تقلقنا العودة لسياسة التفكيك والتفتيت العرقى والطائفى، الذى ينال «الدول» والمجتمعات. وهنا يصعب التجاور فى ظل وحدة النظام الرأسمالى العالمى بمركزيته وعنف حضوره وحده على الساحة العالمية.

ثقافة التحرر الوطنى واجهت دائما جموحاً وتعالياً مفرطاً لم يتح لها فرصة الاستقرار ليستقر معها معنى «التجارب التاريخية المتفاعلة» أو الحضور المتساوق أو المتآنى، وحيث كان يمكن الحديث عن ذوات وطنية متجاورة لا متضادة، فالعنف الرأسمالى الإمبريالى لم يقبل «بالآخر» على مدى قرون نهضته، بل صاغ الآخر دائما على قده لتقبله أجياله التالية فى ظل آليات عنف آخر متجدد.

ومع ذلك لم تتوان الذات أو «الآخر» الوطنى عن محاولة التجاور حتى بآليات التحديث ونمط الأمة الدولة. وكانت تجارب المحاولات المعوقة هذه هى التى يجب أن تكون موضع التأمل مرة أخرى إزاء عمليات العنف المعولم الآن، حيث تعود الذات الغربية (تقرأ الرأسمالية الامبريالية) لمنع أى حضور آخر بنفس آليات الحداثة الأوروبية المعروفة، أى منع أى «رواية أخرى» غير روايتهم لواقع العالم الذى يصيغونه أو يريدونه. ولنقرأ محاولات الحضور التى بادرت بها تجارب التحرر الوطنى، لخلق ثقافة «جديدة» أو متفاعلة مع الثقافة الرأسمالية الصاعدة خلال القرون الأخيرة. لنقرأ محاولة الهند وقد تبنت لغة المستعمر الإنجليزية نفسها كآلية لتوحدها، وإلى أى حد سمح لها بالنهوض إلا عبر عمليات تضاد مفروضة عليها؛ وتواجه الآن نفس المقاومة وهى تحاول استثمار التوحد الناتج عن تطور الرأسمالية الهندية نفسها. ولنقرأ العنف الذى ارتبط بوصول ثقافة الأنوار الفرنسية إلى مصر؛ مما جعل ذكريات عنف الحملة الفرنسية أو حفر قناة السويس عازلاً إلا لنخبة محددة دائماً فى عملية النهوض المصرية. ومع ذلك «تقاربت» تجربة محمد على وأولاده معهم حتى دمرها الإجماع الإمبريالى ضدها، ومثل ذلك حدث من قبل الإمبريالية البريطانية التى صاغت علاقات الإنتاج والتعليم فى مصر بعنف ملحوظ، ومع ذلك حاولت البورجوازية المصرية استمرار التقارب دون جدوى. ثم كانت تجربة ثورة يوليو التى لم تعزل نفسها بدورها

عن فكريات «النهضة الأوروبية» بالتحديث والدولة الوطنية الحديثة، بل وبالموقف الأيديولوجى غير المضاد للفكر الغربى؛ حتى كانت معركتها الدائمة مع الرفض السلفى من الأزهر أو الرفض الحداثى من قبل الحركة الشيوعية. إذن فتجربة مصر فى مرحلتى نهوضها الوطنى لم تكن بعيدة عن سياق الحوار والتجاور الذى قوبل دائماً بموقف التضاد التدميرى الإمبريالى، مما حاصر محاولات ثقافة التحرر الوطنى للمحافظة على الذات فى التجربتين؛ ومثل ذلك يمكن قوله عن مواجهة طموح المنطقة العربية لجعل «التوحد العربى» الشعبى تحققاً للذات ومصدر التقاء مع النظام الرأسمالى العالمى فى الوقت نفسه.

مثل ذلك حدث أيضاً مع حركة الجامعة الإفريقية ومشروعات الدولة الوطنية فى إفريقيا كما حدث فى اندونيسيا وماليزيا.. وغيرها. بل إن تأمل تجربة «الثورة الاشتراكية» السوفيتية -وفق مفكر مثل سمير أمين- لم تكن أكثر من عملية نهوض روسية للتحرر من نمط معين للرأسمالية لكنها لم تتجاوز كل النمط الرأسمالى، بل أكدت أفكار الحداثة واللحاق بوسائل أخرى. فكيف واجهت الرأسمالية الإمبريالية وثقافتها هذه المحاولة بدورها التى انتهت بعنف إمبريالى صارخ لتدميرها سواء من الداخل أو الخارج فى ظل آليات العولمة الحديثة.

إذن فالذى خلق التضاد والتوتر هو الموقف الإمبريالى وليس ثقافة التحرر الوطنى، لأسباب ذاتية قد تدخل فى مجال الصراع الحضارى وفق مدارس نهضوية معينة؛ أو مجال الصراع الطبقى على المستويات المحلية والدولية عند مدارس أخرى تمتد إلى مدارس التبعية وفكرة تمركز التراكم وهامشية الأطراف.

وها هى الرأسمالية العالمية فى مرحلتها الجديدة للعولمة تعيد إنتاج الكثير من مظاهر تضادها وعنفها وتوترها تجاه عالم التحرر الوطنى، رغم هول المسافة فى الإمكانيات وأساليب الهيمنة، وهذا هو ما يجعل مقولات ثقافة التحرر الوطنى مطلباً مجدداً، خاصة فى المنطقة العربية أكثر من غيرها. وأظن أن مظاهر العنف فى بقاع متعددة من عالمنا العربى لاتحتاج لبيان، حيث المشروع الصهيونى يجسد كل عناصره، وأشكال الحصار ما زالت قائمة؛ إنه العنف الذى ينتزع الثروات، ويهدد النظم

الاقتصادية والاجتماعية، ويدمر الطاقات المادية والسياسية، ويحاصر من يشاء ويستوطن حيث يشاء ويدعم من يشاء بغير حساب، عنف ينفى الآخر بالإعلام والثقافة والتقنية والسلاح وسيولة الأموال. وبينما ترسخ الرأسمالية العقلانية والرشد والعلم الإمبيريقى والمركزية فى دارها لأبعد الحدود، فإنها تصدر اللا عقلنة، وتقزيم الدول، وتدعم الخرافة، وتشيع التفتت بتحويل «الأمم» لوحدات وفئات من النساء والأطفال والعرقيات والأهليات والمهمشين؛ بزعم الانتفاء الكامل لمعنى الأمة والدولة ذات السمعة «الشمولية» السيئة؛ وفجاجة دعاويها الوطنية الأيديولوچية، وهنا ينتفى إمكان أى تحليل جدلى لتفاعلات القوى الاجتماعية والحركات الشعبية فى نمط متجدد للدولة الوطنية يراجع مشاكله التاريخية مع مفهوم المجتمع والسياسة على السواء.

الذاكرة الوطنية لمثقفى التحرر الوطنى يسكنها الكثير من أنماط الزعامة، وأشكال العمل الديمقراطى، بل ونماذج متنوعة لعلاقات الإنتاج. عرفت ذلك الهند ومصر ويوغوسلافيا واندونيسيا وغيرها فى محاولة للموازنة بين النموذج الرأسمالى المطلق وثقافته، ونموذج «لحضور آخر» اندرج تحت مسمى التحرر الوطنى وثقافته. وخلال تلك المحاولات للتحرر الوطنى تحقق حضور ذاتى فى مجال الفكر والثقافة والفنون، قد نراجع إطاره العام، لايمكن إنكاره بشكل مطلق وفق مقولات الحداثة الجديدة.

لكن ها هى الإمبريالية الرأسمالية لاتتيح لهذه التجارب فرصة التجريب أو الحضور المتجاور مرة أخرى، وليس أدل على ذلك من أن دولاً تتضخم فى المجال الرأسمالى من خارج الإطار الغربى ولكنها حديثة نسبياً فى علاقاتها الخارجية، مثل اليابان بل والصين حالياً، ومع ذلك فإنها لاتستطيع أن تنفذ «ثقافياً» إلى مساحات كبيرة فى دول الجنوب الموازية لها، بسبب استعمال الرأسمالية «الغربية» لطابعها الإمبريالى وتاريخها فى الهيمنة، واستغلالها للتطوير الرمزى «للعملة» و«اللغة»، بما يشارك فى حصار بلدان الجنوب، ساحة التحرر الوطنى التى تفقد خصائصها، أو تدفعها قطاعات من نخبها الحاكمة أو المثقفة إلى طريق القبول بالوضع الراهن بما يبدو عملياً استهلاكا «لصناعة الموافقة» بشكل أو بآخر.

روايات أخرى:

قد يفيد هنا الحوار مع بعض نماذج من كتابات حديثة ذات نفوذ فى الثقافة العربية، جاء صدورها مع موجة ما بعد الحداثة أو عقب أحاديث «نهاية التاريخ» والصراع الحضارى، وفى الوقت نفسه الذى جرى فيه الحديث عن «الغزو الثقافى» و«الهوية القومية» و«مشاريع الصهيونية الإمبريالية»..الخ. وفى تقديرى إنها تشكل صدمة فى فضاء الذاكرة العربية عن الثقافة الوطنية. ولاشك أن كل ثقافة محتاجة لمثل هذه الصدمات لتعيد التفكير فى موروثها من المقولات، بعيداً عن مجرد إعادة إنتاج صورتها القديمة؛ بحجة الحفاظ على الهوية، ولذا فقد يكون تساوق صدور هذه الأفكار والاجتهادات من مثقفين غير بعيدين عن موروث التحرر الوطنى نفسه جدير بالانتباه لواقع ثقافة التحرر الوطنى، ومدى حاجتها لإعادة التشكل، بقدر إعادة تشكيل العولمة الإمبريالية لآلياتها ومقولاتها، وبعد أن أصبحت مدارس «الفكر الحديث» مفتوحة على سياقات كثيرة تداهم الثقافات الوطنية فى اجتهاداتها ومواقفها؛ مما يستدعى جهداً مماثلاً لمحاولات الحضور أو حتى التضاد؛ حيث التوحد أو التماثل مع «الاجتهادات الأخرى» الصادرة فى جو العدوانية الدائمة للعولمة لايعنى إلا نفى ذاكرة التحرر الوطنى.

وعندما نبدأ بالإشارة إلى إدوارد سعيد وعمله الكبير عن «الثقافة والإمبريالية» (١٩٩٣) فلابد أن نذكر أن عمله السابق عن «الاستشراق» هو الذى شكّل عند صدوره (١٩٧٨) صدمة للثقافة الإمبريالية نفسها، بدليل الفزع الظاهر منه لدى مثقفين عضويين من المدرسة الاستعمارية مثل لويس برنارد. لقد كانت صدمة «للمستشرق» القديم و«خبير الشرق الأوسط» الحديث. وإذا كان إدوارد سعيد فى «الاستشراق» قد كشف منهج عزل صورة الآخر أو تشويهها تمهيداً لنفيها من التاريخ، فإنه فى «الثقافة والإمبريالية»، قد كشف منهج وأسلوب بناء الذات المهيمنة سلباً وإيجاباً، وصياغتها لرؤيتها الكاسحة عن نفسها وترويج سرديتها هذه عن العالم، وحيلولتها دون أى حضور لذات الآخر أو رؤيته. ومن خلال هذا الكشف توصل لآليات ثقافة المقاومة «كثقافة قومية» تعاملت مع «المجتمع» كصورة متناسقة منسجمة (الأمة) وتعاملت مع دورها كمنظم للذاكرة الجماعية التى يجب الحفاظ عليها. وهنا وقفت الثقافة القومية مع

الدولتية نتيجة تصور خاص لاستقلالية السلطة القومية، ومن ثم فقد كانت فى تأكيدها للهوية القومية ورحلتها للداخل خالقة لممارسات ثقافية شمولية وقوة تعبوية وتحريضية صراعية ضد السيطرة الغربية، ولكنها خلقت أيضاً المشاكل أمام سيرورتها.

إلى هنا يمكن اعتبار إدوارد سعيد رحّالة متميز «من الشرق»، يستوعب بامتياز ثقافات العصر الإمبراطورى والإمبريالى، وكيف فجرت حضوراً ثقافياً «مقاوماً» على الجانب الآخر من النهر، يمكن تفصيله بشكل مختلف فى رواية جديدة «للتجربة». لكن رؤيته حول «ما بعد الاستعمار والإمبريالية» تكاد ترتكز أساساً على «تاريخية» التجربة الاستعمارية أو الإمبريالية؛ بمعنى تجاوزها إلى عصر التجربة المشتركة القائم، وهنا يشمل التجاوز عنده أيضاً تاريخية التجربة الوطنية. ورغم إدراك «سعيد» لطبيعة الهيمنة الأمريكية على العالم فى الوقت الراهن بما يستدعى استمرارية تصوير الرواية الغربية الإمبراطورية لهذا العالم، إلا أن عناصر الثقافة الوطنية –التى يفترض ردها على هذه الصورة– لاتحظى عنده إلا بكل ما هو سالب؛ لأن «الانفصالية والانعزالية» التى تقوم عليها هذه الثقافة «حكاية لا يمكن الاعتزاز بها، ولأن الهوية التى ترتكز عليها مبدأ سكونى تشكل فى العصر الإمبريالى أساساً دون تقدير أن من منجزات الإمبريالية التقريب بين أجزاء العالم، ولذا يبقى علينا الآن اعتبار التجربة التاريخية للإمبريالية تجربة مشتركة». كما أن الهوية فى الثقافة الوطنية عنده تلتزم تحديد المرء بالأمة التى تستقى سلطتها من تراث يفترض استمراره؛ هذه التراثية عند مثقف الهوية الوطنية، هى فى الواقع أكثر الممارسات نضوباً، والانشغال العقائدى بالهوية يجعل المثقف دولتياً وشمولياً وعصابياً فى آن؛ بينما الهوية تتشابك بمصالح وبرامج وأهداف فئات معينة ليست كلها أقليات (أو أمم) مضطهدة. وللإنصاف يفرق "سعيد" عند تحليل التراثية بين «التاريخ» والتاريخية، حيث يمكن أن يظل التاريخ حاضراً بينما التاريخية هى نظرة لتجاوزه. ولذا يعرض "سعيد" تاريخ المقاومة لثقافة الإمبريالية بامتياز، وعندما يضع تاريخ الإمبريالية فى سياق التاريخية حتى وهو ينمى فكرة التجربة المشتركة فإنه يهتم بنظريات الوعى عند «فانون» وغيره، وتحول الوعى الوطنى إلى وعى اجتماعى لصناعة أرواح جديدة فى إنتاج ثقافى جديد؛ بدلاً من مجرد «الاستخدامات السياسية» لثقافة التحرر الوطنى.

من هنا كانت «قراءة» إدوارد سعيد مثيرة للالتباسات عند بعض مثقفى التحرر الوطنى، عرباً وأفارقة، بسبب المستويات المختلفة لكتابه أو لبعض تحليلاته التى أدرجها البعض فى نظرية ما بعد الاستعمار، نتيجة لقوله «بالتجربة المشتركة» أو بناء عالم جديد لا يقوم بالضرورة على فكريات الأمم والقومية، بينما يعلم وفق تحليلاته هو نفسه- لحرب الخليج مثلا -أن الإمبريالية الأمريكية الجديدة (إن قُرِئت: العولمة) هى التى تقوم الآن بالقهر لتوحيد العالم على مثالها، فى عملية تمثل أسوأ استرجاع- غير مبدع هذه المرة- لثقافة الإمبريالية.

ولايبتعد الجدل كثيراً عند كاتبين آخرين مثل جابر عصفور- ومحمد السيد سعيد، عن سياق إدوارد سعيد للثقافة الوطنية وقضية الهوية القومية، ولايتسع المجال هنا لاستعراض جل أو كل آرائهما المكثفة بهذا الصدد، كما صاغاها بوجه خاص فى مقالات بصحيفة «الحياة» شتاء ١٩٩٣ وربيع ١٩٩٤، كما لايتسع المجال أيضاً -إلا فى دراسة موسعة نأمل إنجازها- لتشمل الدراسة إسهامات جادة أخرى لكاتبين مثل السيد ياسين، ومحمد سيد أحمد وغيرهما، ويلفت النظر أيضاً أنها جميعاً فى فترات متقاربة من عام ١٩٩٤، وليس لدى الكاتب أى تحليل الآن لطبيعة هذا الظرف الزمانى لصور هذه الأفكار، لتشابك والتباس التفسيرات أيضاً فى هذا الصدد.

لكن أبسط تفسير لاستحضارى هنا لجابر عصفور ومحمد السيد سعيد -غير حوارنا الودى المباشر والمتصل- هو نزوعهما «لحدية التضاد» مع مفاهيم ما تصوراه عن الثقافة القومية أو ثقافة التحرر الوطنى. وسأتحمل هنا مسئولية الابتسار أو الانتقاء -غير المتعمد- محيلاً القارئ لنصوصهما فيما بين ديسمبر ١٩٩٣ ومايو ١٩٩٤، حيث يوفر علىّ الكاتبان بعناوينهما اللافتة تبيان أسباب الرجوع لهما، إذ جاءت مقالات جابر عصفور عن «نقد مفهوم الثقافة الوطنية»، ومقالات محمد السيد سعيد عن «نهاية مثقف التحرر الوطنى».

«جابر عصفور» لا يشغل نفسه بتوصيف "إمبريالية الآخر" وآلياتها، والتى تتولد عنها عناصر الثقافة الوطنية التى يقوم مفهومها عنده على "المواجهة الحدية"، كما أنها عنده أيضاً "استجابة دفاعية متوترة عصابية"، و"رد فعل مضاد للمخاطر المباشرة"،

وهى "بنية مؤسسة على نقيضها وبواعثها الرغبة فى الحفظ من الضياع"، كما تقوم على "ذهنية التقليد لآليات الآخر حتى مع شعور مراوغ بالدونية وغيبة الوعى النقدى"، أو تلجأ لأدلجة ثقافة الآخر، وإسقاط السياسى على الثقافى، كما تخلط العسكرى والفكرى، وتختزل الحضور التاريخى للآخر- وهو حضور متنوع متعدد متنافر- فى أيديولوچيا النقيض الواحد الأحد فى كل الأحوال، وهى الصفات التى لم تكف عن إنتاجها تيارات أصولية يمكن أن تبرر نفسها بتأويل ماركسى أو قومى أو دينى؛ يمكن أن تتناقض فيما بينها لكنها تظل متحدة فى تصوراتها عن هذا الآخر الأحادى البعد، الذى يجاوز تصوره التاريخ بسبب الخوف من التاريخ. ومفهوم الثقافة الوطنية هنا محكوم بخصائص ثلاث عند "عصفور" هى علاقة التضاد (الحديثة) وعلاقة التشابه (التقليد) وعلاقة التحرر (الأدلجة والتسييس فى نظم استبدادية توحيدية)، وهنا تمثل ثقافة التحرر، «عصابية التعويض» أو العصاب المهووس بالآخر، وحضورها هو جزء من العملية الدفاعية، ويصبح القطرى قوميا لهذا الغرض (المشروع القومى)، ويصبح الماضى تخيلى ومصادر على المستقبل، لأن الماضى يبرز الإيجابى فقط. والهوية القومية فى الثقافة الوطنية كما يصورها "عصفو"ر هى منبع الفضائل، والتاريخ دائرى صعوداً وهبوطاً، تحمى صعوده دائماً الدولة الوطنية التسلطية، وهو التصور الذى حال- فى رأيه- دون النظرة النقدية وعمليات المراجعة ونقد الذات كما كان مؤملا بعد أن فتحت بابه كارثة ١٩٦٧، حيث سرعان ما عادت "عناصر الاتفاق" لا الاختلاف فى الماضى الثقافى، ولتصبح الخصوصية مرة أخرى جزءاً من العملية الدفاعية.

نحن هنا إذن أمام "آخر" يمكن تجاوز التجربة التاريخية معه- فى رأى عصفور- إذا تجاوزنا عصابيتنا، وإذا تجاوزنا تلك الكليات" التى تحكمنا فتؤدلج مفاهيمنا وتعوق قراءة التاريخ فى وضع متسق للعلاقة بين الأنا والآخر لا يتسم بكل هذا الهوس غير التاريخى. وثقافة التحرر الوطنى هى التى تؤطرها مفاهيم الثقافة الوطنية المحكومة بعصابية وأصولية مشتركة لدى الماركسى والقومى والدينى على السواء، بينما "الآخر" (الإمبريالى الذى لم يذكره كذلك) يتسم بالتنوع والتنافر، ودخول مرحلة ما بعد الاستعمار بآليات مغايرة نواجهها على قاعدة النفور السلبى ومخايلة

التحرر الأيديولوجي. إن ثقافة التحرر هنا إذن ثقافة حبيسة سلبياتها، مفتوحة للجمود، ومن ثم لا تصلح لتشكيل مشروع إلا المشروع القومي الاستبدادي.

يشترك محمد السيد سعيد مع جابر عصفور في "إشكالية التعويق" التي يسببها موقف الثقافة الوطنية أو مثقف التحرر الوطني لعملية تغيير المجتمع من منطلق آخر. وفي رأى "السيد سعيد" أن "دور" مثقف التحرر الوطني المعوق هذا قام على الخصومة مع الغرب أساساً، وليس مجرد الموقف من التبعية. وتصل علاقة الضدية والخصومة هذه لحد القطيعة عند السلفي، وحد المناهضة عند التحديثي. وحيث انتفت أسباب القطيعة هذه الآن، فإن دور مثقف التحرر الوطني قد انتهى؛ ما لم يقبل بتحولات مهمة أساسية في تحديده لهذا الدور الذي بات أخلاقيا وعاطفيا فقط. ويشير "السيد سعيد" إلى انهيار حركة التحرر الوطني نفسها إلى جانب انهيار التجربة الاشتراكية انهياراً داخليا في الواقع؛ مركزا على الإحباط الذي أصاب مثقف التحرر الوطني نتيجة سلوك دولة الاستقلال الذي كان أشد وطأة من ممارسات الاستعمار نفسه، بل ويشكل فضيحة أخلاقية لنمط الدولة الوطنية. ومن ثم أصبح الهجوم على الاستعمار مجرد شماعة لتعليق "فشل الدولة المستقلة". لم تعد إذن "التجربة التاريخية" للهيمنة الاستعمارية حاضرة الآن للاتفاق معها أو التحاور مع صورها الباقية، "ذلك أن حاجة الغرب لفرض الهيمنة رغم وجود صورها قد انتهت إلى حد بعيد، بل وتتم المعارضة لها في الغرب نفسه، وثمة دعوة فعلاً لعزلة الحضارة الغربية بسبب تقدم التكنولوجيا والانتصار في الحرب الباردة والرغبة في اختيار مواقع معينة دون غيرها للنفاذ. والغرب هو الذي يقوم الآن بفك الارتباط بسبب عزوفه هذا عن العالم الثالث، وليس بسبب الوعي المتوافر لدى العالم الثالث. ولا يتوافر الآن الدافع لدى الغرب لضرب التجارب المستقلة، فإيران هي التي تسعى للغرب ومثلها الصين. إذ أن الغرب لم يعد يقيم العلاقة على الاستغلال أو قهر الشمال للجنوب أو تعويق انتهاج استراتيجية مستقلة للأصالة الثقافية، كما يصعب إثبات أن الفقر والتخلف بسبب الغرب، بل إن العلاقة باتت طردية بين قوة الانخراط ومستويات النمو المتحقق كما في حالة الصين، وباتت الدول هي التي تسعى طواعية للصندوق الدولي مثلا بسبب أوضاعها الداخلية وبحثها عن الدعم الخارجي، ولم يزد حجم الهيمنة بعد تزايد أشكال التعاون. لذلك فإن

مثقف التحرر الوطنى لابد أن يراجع مجمل مفاهيمه إزاء الحاجة لمضمون جديد لحركة التحرر، فالانفصال عن الاقتصاد أو السياسة أو الثقافة العالمية لم يعد ممكناً، إزاء قوة دفع وعوائد الانخراط.

على هذه الأرضية من ظروف تجدد التجربة التاريخية مع الغرب العازف عن الهيمنة، يأتى تساؤل "محمد السيد سعيد" عن ظروف انتهاء دور مثقف التحرر الوطنى واحتمالات تجددها وفق شروط مختلفة.

لقد بالغ مثقف التحرر الوطنى- فى تقدير "سعيد"- فى تصوير الهيمنة الثقافية للغرب بينما العجز ظاهر فى عدم قدرة الثقافة الوطنية على الإبداع، أو إشباع الحاجات الثقافية، والركون إلى المجد السابق. وفى ظل متغيرات الثمانينيات فى العلاقات الدولية وحدوث الانتقال الموضوعى فى طبيعة حركة التحرر الوطنى، لابد من الانتقال من الصدام مع الإمبريالية الغربية إلى بناء الأوطان فى عملية شاملة، والمثقف الذى لا يتأقلم مع ذلك لا يكون له وظيفة، ايجابية أو تقدمية. لكن الصورة التى يعرضها "سعيد" لمثقف التحرر الوطنى، إزاء كل الاعتبارات السابقة لا تبشر، بإمكان ذلك، رغم تبشيره هو- للإنصاف- بتولد مثقف التحرر الشامل بنمط جديد من الممارسة الثقافية. فمثقف التحرر الوطنى تم تكوينه على الكليات المبهمة، والجنوح التجريدى نحو الوطن والوطنية والقومية المرتبطة بالدولة، مناصراً أو معارضاً، مما انتهى به إلى الانكسار السريع. وقد كانت لمثقف التحرر الوطنى جاذبية أخلاقية قامت على عرض نماذج النضالات، مما جعله يساهم أيضاً فى الانهيارات إزاء اهتمامه الأساسى بالاستراتيجيات والسياسة العليا، و"الخارجى" والقناعة بالمشاركة فى الحزب السياسى المعزول فى المدن الكبرى، ووقوفه عند إبستمولوجيا القومية أو الدينية كمثقف قومى أو إسلامى. وقد انتهى ذلك إلى اضمحلال دوره مع كل التطورات السابقة لأسباب عملية تتعلق بانتهاء دوره التحريضى، واكتشاف تبريره للدولة الوطنية ودورها القهرى "لتعبئة الموارد وتحقيق الاستقرار". وبانهيار كل ذلك بات يعانى الأزمة الأخلاقية الحالية لأنه لم يتعود الولاء للمجتمع والدفاع عنه. لذلك يقترح "سعيد" نموذجاً آخر لمثقف التحرر الشامل تطال مهمته التحرر الاجتماعى وإبداع معادلات

جديدة ومبتكرة تطلق قوى التطور فى الداخل، وتمكين المجتمع من شروط حياته، والتفاوض حول السياسات وبناء المؤسسات الجماهيرية.

إذن فنحن أمام مفهوم للثقافة الوطنية ومثقف التحرر الوطنى إطاره السياسة التى تبدلت بتطور علاقات التضاد مع قوى الهيمنة الغربية، لنصبح داخل إطار اجتماعى داخلى تتشكل ظروفه وفق هذه التطورات الجديدة لعلاقة الانخراط لا التضاد، ومن علاقة المقاومة للتعاون.

تعقيبات:

ثلاثتهم: إدوارد- جابر- سعيد- يمثلون فى إطار سوسيولوچيا المعرفة نماذج لمحاولة جديدة من القطيعة التاريخية التى حاولتها الثقافة العربية مبكراً وبأبعاد مختلفة، مع المأثور؛ بالتحديث والتنوير إلى القطيعة مع ثقافة التحرر الوطنى بالعولمة!

فإلى أى حد تمثل الموجة الجديدة جدلاً حقيقياً فى الحياة الثقافية العربية قياساً على الرغبة فى وصل موجات الفكر بالتحولات الرئيسية فى المجتمع؟ وفى أى اتجاه يمكن تصور أبعاد هذه الموجة الجديدة، حيث التساؤل أمامها عن التحول الاجتماعى أم القبول بالأوضاع الراهنة؟

ولقد لفت نظرى أن مثقفين مثل «جابر عصفور» و«محمد السيد سعيد»، ونخبة مثلهما فى مصر يحسبون- كمثقفين- فى قائمة العقلانية والتنوير؛ وهى من خصائص الحداثة والتحديث التى قد تبدو ملحة فى مجتمعنا، بينما يبدو أنهما كإنتلجنسيين هنا فى انقطاع مع كل ذلك إلى ما بعد الحداثة وما بعد التاريخية، وما بعد الاستعمار.. وفى اعتقادى أن هذه القفزات للمثقف العربى بين أحدث منتجات الفكر فى العالم الخارجى- وهو حق له فى ذاته كإنتلجنسى- هى التى تضع المثقف أمام مأزق الدور، الأخلاقى أو الاجتماعى. ولا أظن أن المثقف فى الغرب نفسه يعانى هذا المأزق، لأنه- فى الغرب- يصدر من منطلق طبيعى لظواهر مادية وثقافية تقف وراء اختياراته، أو بالأحرى تجعله أحد مصادر الاختيار، وليس الأمر كذلك ببساطة فى عالم الجنوب بل العالم العربى خاصة. لقد كان طبيعياً مثلاً أن تصدر عن التطور فى المجتمعات

الرأسمالية الكبرى مدارس فكرية مثل الاجتماع النقدى فى فرانكفورت، وما بعد الصناعة والرأسمالية، وما بعد الحداثة التى لحقت بها ما بعد الاستعمار، وما بعد التاريخ.. إلخ. ويشكل كل ذلك فى تقديرى تراكماً عن تراكم، ويتشابك ويتجادل فى مجتمعه لصالح طبقات وفئات ومدارس فكرية مقابل طبقات وفئات ومدارس أخرى. ويبدو "إدوارد سعيد" نفسه جزءاً من هذه العملية هناك بحكم موقعه وتطوره من داخل هذا التراكم. وقد جاء موضوعه فى الاستشراق أو الدراسة الأدبية والنقدية لموروث الثقافة والإمبريالية الغربية من هذا المنطلق. فإلى أى حد ينطبق ذلك على المجتمعات العربية فى مصر والخليج والمغرب العربى مثلاً؟ إلا إذا انطلقنا من أن عالم الأفكار عالم وحده. لأن الفكر العربى إذا كان معبراً عن تطورات هذا الواقع فإنه سيجد نفسه أمام عملية تحديث لم تكتمل، وتحتاج لقطيعة حقيقية مع كثير من الموروث والمتراكم فى قضايا الفكر والإصلاح الدينى ومفاهيم الدول والمؤسسات الاجتماعية؛ حتى نعبر بعملية التحديث نفسها إلى مجتمع جديد تنشده ولا شك جميع الأطراف. وسنجد أن طبيعة أنماط الإنتاج، وعلاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية والبنية الثقافية المترابطة معها، فى حاجة إلى ثورة حقيقية وجدل سياسى وفكرى واجتماعى متجدد لتحقيق هذا الهدف. كما سنجد- من قبل ذلك ومن بعده- ذلك العنف الإمبريالى الذى تواجهه المنطقة على مدى عدة قرون؛ ويتخذ أشد أشكاله ضراوة مباشرة وغير مباشرة فى هذه الفترة. وهو عنف لا يتعلق ببنية أو تصور الآخر أو معالجة للتاريخ، وإنما يرتبط بالأرض والمال والتقنية، بل وينظم تحميها العولمة الجديدة وتتحول معها من الدولة الأمة إلى الدولة الأداة، مما يحيل معركة الهوية إلى معركة تضاد إجبارية لا معركة بناء.

فإن كل الأمر كذلك، فإن الإنتلچنسيا العربية تحكم على نفسها بالمغامرة لا الإبداع بهذه القفزات التى تحدثها لمجرد المتابعة التى تقوم بها وكأنه قفز فى الهواء. ونفى ثقافة التحرر الوطنى ومضمون الثقافة الوطنية بهذا الشكل الذى رأيناه هو ضرب من هذا القفز، حتى لو لم نلجأ لأية أحكام تقييمية عن هذه المحاولات ومصيرها فى الواقع ما دام مثقفون، مثل أصحابنا، مرتبطين بمصائر الفكر والمجتمع فى بلادنا.

ويمكن لنا أن نضع بعض المقولات التى صدرت عن مفكرينا هنا على سبيل المثال موضع اختبار فى هذا الواقع، قبل الدخول فى تفاصيل الجدل معها:

مقولة التضاد- لا الحضور- لثقافة التحرر الوطنى (مخاوف الأنا من الآخر): وهى المقولة التى ترددت بإلحاح أكثر عند جابر عصفور ومحمد السيد سعيد؛ خلافاً لحرص إدوارد سعيد على عرضها بإيجابية ملحوظة رغم وضعه لها فى "التجربة المشتركة". وهنا تبدو مقولة أصحابنا نافية محاولات تجارب وثقافة التحرر الوطنى من أجل التحديث، ومنكرة التعويق الذى لاقته وتلاقيه من أطراف الاستعمار القديم والجديد وسياسات السوق العالمية والتطور الرأسمالى الدولى المتسارع. بل وينفيان دور مثقفى عملية التحرر والتحديث التى شهدتها البلاد فى تراض ووفاق مع ثقافة الرأسمالية (رفاعة رافع، محمد عبده، طه حسين.. المثقفون الماركسيون، إلخ). ويبالغ أصحابنا فى اتهام مثقف التحرر الوطنى بالعصابية والهوس والتوتر وعشرات الصفات الجارحة. وكأنه كان الطرف الرئيسى فى التعويق لا الانطلاق. لقد حاول هذا المثقف "استجلاب" النمط الليبرالى، والتقنى، ثم الثورى من أجل إحداث عملية التغيير فى إطار تحرر محدود من ربقة الهيمنة المعوقة، وكان مصيره فى بلاده مع تجربة الاندماج والانخراط بهذا الشكل الذى نراه- مهما كانت قوة العامل الداخلى التى لا تنكر- ويكفى أنه أصبح فى وضع الاتهام نتيجة لذلك من قبل التيارات السلفية التى برزت للأسف نتيجة فشل عملية التوفيق التى قام بها مثقف التحرر الوطنى، وينكرها أصدقاؤنا- أو قل بسبب تعويق الرأسمالية الإمبريالية لتجربة النهوض المؤملة فى إطار الاندماج والاشتباك الخ. إنه لا يمكن اتهام "توتر" مثقف التحرر الوطنى على المستوى العربى بالذات- بتعويق عملية الإبداع فى التحولات الاجتماعية المدنية والسياسية... الخ، حيث ارتبط مشروعه للتحرر بالتطور المتكافئ على التصنيع والتحديث والقراءة الغربية عموماً للتطور فى الثقافة والاجتماع، ولم يكن توتره شاعرياً ولا عاطفياً على نمط التوتر الإفريقى لحركة الزنوجة، بل ولم يكن انعزالياً أو متقوقعاً مثل الصينى واليابانى مثلاً، وهى تجارب لها بدورها مالها وعليها ما عليها إزاء الحصار الغربى لتطورها، وإن كان يبدو أن "عزلتها" كانت سبباً غير خاف لتقدمها الحالى.

من هنا تبرز النقطة الثانية: إذا انطلقنا من رغبة ثقافة التحرر الوطنى فى التطور المتكافئ وممارستها لهذه الرغبة- دون توتر ولا هوس ولا عصابية- فى ضوء تجربة تاريخية مصابة بالفشل والتعويق الآن؛ فإننا يجب أن نتساءل عن الواقع الذى

مازلنا نواجهه حتى نبحث معا عن طريق نهوض لحركة التحرر هذه وثقافتها. ولأن العولمة ترتبط باستفحال نفوذ النظام الرأسمالى العالمى وآلياته الإمبريالية المتجددة والكاسحة فى مجال الثقافة والإعلام والتنمية، كما فى المجالات المالية والتقنية وأساليب التدخل والقهر السياسى والعسكرى؛ فقد كان متوقعاً أن يرتكز جهد المثقف الوطنى الآن على اكتشاف التصدى لهذا التضاد الذى تواصله الإمبريالية، وأدوات الخروج من هذا المأزق بمعاودة النظر فيما يطرح من أفكار واختيارات، بل والانتباه الايجابى لتيارات نقدية أخرى تنمو بين مثقفى "الشمال" أنفسهم؛ وتشكل موقفهم وتحالفهم مع مثقفى العالم المقهور، وليس مجرد الوصول بعالمهم هم لنهاية التاريخ وتأمل ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار... إلخ.

بدلاً من ذلك يسارع بعض مثقفى المرحلة التى مازالت- فى تقديرنا- "وطنية"، لتجاوز مجتمعاتهم إما فى نزوع إنسانى قد يتفق مع ثقافة وتكوين إدوارد سعيد، أو نزوع متوتر- التضاد أيضاً!- مثل جابر عصفور ومحمد السيد سعيد. يدفع الطموح الإنسانى إدوارد سعيد للحديث عن التجربة التاريخية المشتركة لفترة الاستعمار وما بعد الاستعمار ودورها فى إعادة الاتصال الإنسانى والتجاوز.. الخ، أما أصحابنا فيبالغون بالحديث عن "النفوذ السلبى فى مخايلة التحرر الأيديولوجى" "رغم انتهاء مراحل الاستعمار ودخولنا من ثم- مرحلة ما بعد الاستعمار ذات الآليات المغايرة" (جابر)، أو عن "تحول علاقة الغرب من الاستغلال والقهر إلى الاهمال والتوجس، وانتهاء حاجة الغرب لفرض الهيمنة رغم وجود صورها..." (محمد سعيد). وأتصور أنه لو صدقت كل هذه التصورات لبدا مثقف التحرر الوطنى العربى مهووسا بالتعارض بالفعل، ولكن الواقع أن ذلك لم يحدث فى المنطقة العربية على الأقل. إذ لم يحدث أن تعايش هذا الغرب أو قبل المشاركة فى تجربة "الدولة" الحديثة (محمد على) ولا القومية (عبدالناصر)، ولا تعايش مع رغبة الشعب الفلسطينى فى الحياة (قرار التقسيم) ولا رغبة الشعب العربى بالحد الأدنى وقبول نتائج المآسى الغربية مع اليهود (دولة إسرائيل) ولا قبل الحد من استنزافه للثروة النفطية العربية لاستخدامها فى تنمية مشتركة للعرب والعالم الثالث، ولا بالقوة المتكافئة مع إسرائيل المدججة بالسلاح

النووى (تدمير العراق) ولا حتى بمشروعات الشرق أوسطية التى يرفضها الليكود نفسه! فأى تجربة مشتركة مع الاستعمار والإمبريالية المتجددة فى هذه المنطقة؟ وأى "مخايلة أيديولوجية" حول صياغة مثقف التحرر الوطنى لهذا الموقف البائس؟ وأى انتهاء لحاجة الغرب لفرض الهيمنة؟ وأى مدارس لما بعد الاستعمار نغرق فيها أنفسنا ونحن مازلنا نبحث وسائل تحرير الأرض بالكفاح التقليدى ضد استعمار استيطانى "تقليدى أيضاً" يبدأ بنا الرحلة مثل حالة جنوب إفريقيا عام ١٦٠٢، بينما تقيم جنوب إفريقيا المتحررة دولتها الديمقراطية عام ١٩٩٤.

ما الذى عجز عنه إبداع مثقف التحرر الوطنى وقد اضطرته تجربة التحديث نفسها لمراجعة الكثير فى مسيرته مع الثورة العرابية وثورة ١٩، بل وراجع مفاهيم الوحدة والعسكرة، وإبداع ثقافة الستينيات التى لا تنكر، وناوش السلفية الإسلامية فى أكثر من موقع؟ بل إنه راكم الكثير حتى من قبل الهجمة الرأسمالية فيما يرصده "عزيز العظمة" عن ابداعاته فى فترة الدولة العثمانية المظلمة نفسها (العلمانية من منظور آخر) أو ما رصده "بيتر جران" عن "الجذور الإسلامية للرأسمالية "فى مجتمع آخذ فى التطور المبدع، عبر الرأسمالية نفسها قبل وصول "تنوير" الحملة الفرنسية (تقرأ الاستعمار). أى تجربة "مشتركة" مريرة وأى إهمال نعانيه حاليا من دوائر الرأسمالية العالمية الامبريالية فى ظل هيمنة آليات العولمة الأمريكية المانعة بجبروتها لأى إبداع الآن؟ وحين يضع "جابر عصفور" السلفية الدينية مع القومية والماركسية، يتجاهل أن الاخيرتين نتاج عملية التحديث والتنوير التى لوح بها خلافا لعملية الحضور للمنطق الدينى السلفى. ولا يجوز أن تكون بعض الكتابات الصحفية المبسطة مثالا على التضاد والتوتر المشترك.

وتستحق- ثالثاً- مقولة "المخايلة الأيديولوجية" والتسييس، بل والاستقالة السياسية للمثقف؛ وقفة باعتبارها السبة التى كثر ترديدها من قبل أصدقائنا الثلاثة بصورة أو بأخرى. وهى إن كانت مقولات واردة حول خصائص الثقافة الوطنية أو مثقف التحرر الوطنى، فهى مرتبطة حيث وردت فى الغالب بمقولة الدولة الوطنية وفضيحتها الأخلاقية إزاء الديمقراطية والمجتمع المدنى والإبداع لوقائع وعلاقات

جديدة. وفى تقديرى، إن المقولات تحتاج لتأمل أعترف بأنه يبعث على نقد ذاتى من داخل حركة الثقافة الوطنية، لكن ذلك لا ينفى وجود المقولة ولا يؤكد السبة! ولأن النقد لا النفى هو أمان الحياة لأى قضية من قضايا تطور المجتمعات، فإن واجب مثقف التحرر الوطنى أن يمضى إلى نقد ذاتى معمق حول تجارب التحرر الوطنى؛ وإشكالية الدولة والديمقراطية، والإعلامية، وهى إشكاليات عاشتها- وما زالت- كافة النظم دون نفيها لذاتها على نحو ما يطالبوننا بنفى الدولة الوطنية. إن الدولة الرأسمالية التى أودت بحياة الملايين لأكثر من مرة فى حروب عالمية مدمرة فى قرن واحد لم تنف دولة الرأسمالية واستمرارها "بعنف"، بل وتجديدها لنفسها ووسائلها، ومدارسها الفكرية التى تعانى منتجاتها. ولم يتحدث أصدقاؤنا عن تيارات العنصرية والفاشية التى عاشتها وتعيشها مجتمعات العولمة الرأسمالية دون أن ينفوا تميزها ويلحوا على الانفتاح عليها. وقد خدم الفكر الاجتماعى وفلاسفته هذه التطورات الرأسمالية التدميرية، وعايشوا توسعاتها واستيطاناتها، وحتى خدمة تصارعاتها وحروبها، دون أن يتهم نيتشه أو هيجل أو جوبينو بالعصابية والهوس، وخدم كثير منهم فكرية الدولة. كما كان توسع الرأسمالية- ومازال- عن طريق "الدولة"، رغم تعالى دور الشركات عابرة القارات كإحدى آليات التطور الرأسمالية، ولم يتحدث أحد عن فضيحة دور الدولة الأمريكية مثلا. كان أندريه جيد مفكر دولة بامتياز، وكان على يمينه آرون، كما أن فوكوياما وهنتنجتون "موظفو" دولة وليسوا بدرجة مفكرى دولة، ورغم ذلك نلهث لتحليل أفكارهم بالقبول أو الإدانة. ومع ذلك فثمة نقد دائم داخل هذه الأبنية التى تتماسك بنظم اقتصادية واجتماعية راسخة أصلاً، ولذا تمثل هذه العلاقة بين الفكر وهذا الواقع محور حديثنا عن ضرورة صدور أفكارنا بهذا القدر من التعضون! وهذا نفسه هو الذى يفرض على مثقفى التحرر الوطنى واجب النقد الذاتى المستمر والحوار مع الآخر دون توتر، ذلك أن الدولة الحديثة هنا هى منتج حركة التحرر مع التقدير للدولة التاريخية، مثلما أن الدولة الإمبريالية منتج الرأسمالية، وهذا مصدر الأدلجة فى الحالتين؛ فالرأسمالية أيديولوجية بامتياز، وهى أكثر أدلجة الآن- بإعلامها وموجات تفكيرها- من أى وقت مضى، مثلما الصهيونية أيديولوجية قومية رأسمالية إمبريالية بالامتياز نفسه، وهى على الأرض العربية التى يجرى فيها النقد لأدلجة التوحد العربى

بالدولة القومية– هنا يمكننا الدهشة إذن لكل هذا النفى للأدلجة فى معسكر دون الآخر، إذا كان ثمة مفهوم علمى مشترك للأدلجة عند كل منا.

والرأسمالية حقيقة كلية، اقتصادية واجتماعية وثقافية، ولذا جاءت حركة التحرر "كلية" بدورها. كما أن الدولة الوطنية، كلية أيضاً، مع فارق تأثير التطور والتجارب وتراكم آليات المجتمع المدنى. وفى حين كانت الدولة الوطنية أداة لحركة التحرر الوطنى والقوى التى تتفاعل داخلها، وإن كانت الليبرالية الرأسمالية وضعت أسسها مبكراً، فإن الدولة الوطنية التى ارتبطت فى معظم حالاتها "بالتغريب" لم تقدم نموذجها الديمقراطى المستقل بعد. كما لم تقدم الرأسمالية الناجحة فى اليابان النموذج الديمقراطى المستقل.

وقد نكون قد اخترنا النموذج الفاشل لإطار التحرر الاقتصادى والاجتماعى؛ نموذج الدولة الوطنية الستالينية، فإن هذا من الخيارات يمكن أن يكون مصدر انتقاد ذاتى أساسى يغفر له شيوعه فى معظم دول التحرر، ويوفر علينا جلد الذات مادمنا لسنا "الحالة السيئة" الفريدة ضمن خبرات أخرى. وقد كان التسيس والأدلجة على جانبنا فرصة لحوار فكرى أوسع لتعميق اختياراتنا، وإن كان لم يتم بالعمق المطلوب، فإن ما تحقق لا يمكن إنكاره ممثلاً فى تنوع حركة الفكر والثقافة والفنون الكبرى خلال الستينيات، خلافاً للتدهور الذى تعايشه تجربة الانفتاح على الرأسمالية العالمية ومعايشة ترتيبات رأسمالية "غربية" لربع قرن الآن، تمثل أكثر من ضعف ما عايشه بلد كمصر كدولة تحرر وطنى، وفى ظل ثقافة التحرر الوطنى. إن هذه الكلية التى ترتبط بمفهوم الدولة الوطنية وثقافة التحرر الوطنى، لا تعنى بالضرورة انسداد الأفق أمام "العملية الديمقراطية". وكان لابد أن يراعى أصدقاؤنا أن "العملية الديمقراطية" هى بنت مواريث وتطورات كثيرة وليست مجرد الثقافة السياسية المباشرة لأى اختيار حديث، وموروث "الدولة" فى المنطقة العربية الإسلامية له مشاكله التى يجب أن تكون موضع الدرس لدى مثقفى التحرر الوطنى وغيرهم، ولا يجدى معها النقد المطلق أو الاختيار المغترب. وهكذا الحال مع الفارق بين الليبرالية الأوروبية البرلمانية الحزبية المسيسة فى أوروبا، وبين مجتمع احتكار الحزبين وآلاف التشكيلات الأهلية فى

الولايات المتحدة، دون إمكان القول هنا بمنطق واحد للحداثة أو ما بعد الحداثة. ولأن الرأسمالية والدولة تعنيان الكلية بصورة أو بأخرى، فلا معنى لأن تلتزم الدولة الوطنية وثقافة التحرر الوطنى فى سعيها لشكل ديمقراطى أفضل بمنطق التفتيت أو التفكيك الذى تفرضه الإمبريالية، أو مدارس ما بعد الحداثة. فالكلية الاجتماعية لا تعنى تفتيت المجتمع إلى فئات المرأة والطفولة والمعوقيين وفقراء المدن وبطالة الريف...إلخ، لتوضع برامج الصندوق الدولى على أساس "استراتيچية" لكل فئة. إن هناك أيضاً مدارس حديثة ("مابعد التنمية") تضع معنى المجتمع والتحول الاجتماعى والمواريث الاجتماعية والإصلاح الدينى موضع التفكير الكلى أولاً قبل "استراتيجيات" التنمية التقليدية والتفكيكية السائدة (انظر: "ما بعد التنمية" - ماجيد راحمينا، ١٩٩٧) وهذا ما يتوجب أن يكون موضع تفكير حركة التحرر الوطنى بقدر ما تحلله ثقافة التحرر الوطنى، المؤدلجة والمسيسة بأيديولوجية التحرر الاجتماعى الديمقراطى. ولعل محمد السيد سعيد يتفق معنا فى أن نموذج مثقف التحرر الشامل الذى هو عنده مثقف نوعى مثل مثقفى العمال والفلاحين ومثقفة المرأة.. إلخ، يمكن أن يكون اختيارأً؛ لكن بمعنى أن ذلك فى طريق البحث عن وسائل مقرطة المجتمع ككل لصالح قواه الشعبية وحركاته الاجتماعية، وليس لصورة تفتيت الرؤى والأهداف "الوطنية".

يثير ذلك إذن فى الحوار الدائر هنا الانتباه لدور الوعى الذاتى فى تجربة "المقاومة" لخلق رواية للتاريخ الوطنى مخالفة للرواية الإمبريالية (إدوارد سعيد) أو خلق دور مبدع مدنى واجتماعى بدل الاستقالة السياسية للمثقف (محمد السيد سعيد). لابد إذن من تطوير الحوار حول هذه المسائل لمناقشة قضية مثل القضية الفلسطينية والصراع العربى الصهيونى من منطلق قوى وطنية ديمقراطية جذرية لا متهاوية، ومثل مناقشة ما تفرضه قضية التوحد العربى حتى فى ظل "تسييس" و"أدلجة" الدولة الوطنية "القومية". وبقدر أهمية الحوار أيضاً حول قضايا تنشيط المجتمع المدنى وقواه الحية وعدم "التوتر" فى معالجتها مع موقف التسييس بل الأدلجة السياسية الوطنية، فإنه لابد من تصور أسباب الاستقالات السياسية نفسها. ولا نستطيع ببساطة إرجاعها لتهاوى مثقف التحرر الوطنى وحده بقدر ما ترتبط بالاختيارات التى وقف وراءها آخرون. وهنا فقط يبدو أثر أفكار العولمة والنفى المتسارع لأفكار التحرر

الوطنى وعناصـر الثـقـافـة الوطنيـة. لأننى لا أريد أن أربط رواج هذا النفى والجـدل الإنتلجنسى المتعالى عقب صدور أفكار نهاية التاريخ والصراع الحضارى، وما بعد الاستعمار، والترويج المتهافت لمثلها عبر أدوات اتصال، لا مجال لأن تكون موضع التقديس بهذا الشكل، بينما هى مجرد أداة فكرية لمقولات الصراع الجديد والتفتيت والتكيف الهيكلى والمشروع الصغير والفئوية الاجتماعية بدل الكلية الاجتماعية والتحولات الرئيسية للمجتمعات، لأننى لا أريد تشتيت الحوار الآن فى هذا الاتجاه. فإننى أتصور أن نعيد قراءة الواقع العربى واحتياجاته الحقيقية فى الفكر والثقافة من أول الإصلاح الدينى وحتى إلحاق القوى الشعبية بآليات المجتمع المدنى، مشيراً على أصدقائنا أن نعمد إلى مصادر نقد المجتمع الرأسمالى العالمى والأمريكى خاصة، وجهود أمثال تشومسكى وإدوارد كنيدى وغيرهم كثيرون ممن لا يقلون أهمية فى الفكر عن فوكوياما وهنتنجتون ومفكرى ما بعد الحداثة، وذلك لكشف حقيقة التضاد وأصل التوتر مع الفاشية الكامنة فى المجتمع الأمريكى (تشومسكى) أو المشاكل العرقية والنوعية والاجتماعية التى قد تُحدث على أرض هذه المجتمعات تحولات أخرى نتيجة فكر آخر جدير أن نتابعه (ادوارد كنيدى) ولنتعرف على مستقبل علاقاتنا التى لم ولن تتوقف عن التوتر فى ظل هذه الآليات الجارية للإمبريالية العالمية.

أما على جانبنا فإن ثمة جهود لمثقفى التحرر الوطنى والثقافة الوطنية لم تلق الانتشار الكافى منذ مهدى بن بركة ثم مهدى عامل، كما لا يلقى مثلها الآن الترحيب من دوائر العولمة ومدارس التأريخ الجديد للصهيونية، عن الدولة الوطنية ذات الطابع الديمقراطى والتحالفات الشعبية حولها (أنور عبدالملك) وحول انسداد أفق التطور الرأسمالى المطلق وتعويقه للدولة الوطنية (فوزى منصور) وحول فترة الانتقال إلى الاشتراكية ودور التحالفات الوطنية الشعبية خلالها (سمير أمين). مع هؤلاء وغيرهم جهد حركة الثقافة القومية والوطنية المتفاعلة من أجل ثقافة حديثة، وطنية وديمقراطية، نسميها ثقافة التحرر الوطنى فى جولتها الثانية أو الثالثة!

العولمة والثقافة القومية..
آليات الهيمنة والمقاومة

صبرى حافظ

يتطلب الحديث عن العولمة بطريقة جادة تمحيص المصادر الفكرية والفلسفية التى ينهض عليها مصطلح، أو بالأحرى، مفهوم العولمة Globalization ذاته[١]، والتعرف على الغائب والمسكوت عنه فى هذا المفهوم من خلال التوقف عند السياق الذى تبلورت فى ظله أهم ملامح هذا المصطلح، وبدأت معه عملية تسويقه. كما يتطلب أى بحث جاد لهذه الظاهرة الحضارية الجديدة معرفة مجموعة العناصر التى تتخلق من اجتماعها وتفاعلها وتكاملها معاً آلية هذا المفهوم، أو النظام الشامل الذى يتسع نطاقه ليشمل جوانب متعددة من تجليات هذه الظاهرة Phenomenon أو العملية Process فى صيرورتها المستمرة. لأن نطاق هذه الظاهرة/العملية لا يقتصر على مجال محدد من مجالات النشاط الإنسانى كالمجال الاقتصادى مثلا، وإنما يتجاوزه وينطوى عليه إلى مجالات نوعية أخرى من النشاط الاجتماعى إلى النشاطات الإعلامية والمعرفية الأخرى. فالعولمة كمفهوم هى أقرب ما تكون إلى العملية الحضارية المتكاملة Cultural Integrated Process التى تسعى إلى صياغة مجموعة التحولات الاقتصادية والسياسية والمعلوماتية التى طرأت على عالمنا فى العقود الثلاثة الماضية، بطريقة تدعم مسارا محددا لهذه التحولات وتخفى فى الوقت نفسه الكثير من تناقضاتها وسلبياتها. وتدعيم هذا المسار المحدد فى حد ذاته ينطوى على تهميش مسارات أخرى واحتمالات أخرى مضمرة فى نفس مجموعة التحولات التى اختير هذا المسار العولمى منها، وتم تسييده على حسابها. فالعولمة Globalization ــ وليس Globality[٢]ــ تنهض على منظومة من المفاهيم التى تبدأ من الاقتصاد والعلاقات الدولية والإعلام، ولا تنتهى عند أنماط الاستهلاك وصيغ الحياة الاجتماعية والثقافة وتحديد تراتب القيم وما هو مقبول منها وما هو مرفوض على جميع المستويات، وإنما تسعى للتدخل فى كل كبيرة وصغيرة

لتحكم قبضتها على الإنسان والعالم، فى مرحلة من تاريخهما لم تكن إمكانية السيطرة عليهما فيها من قبل أكثر إحكاماً وشمولية مما هى عليه الآن.

١) مصادر العولمة المضمرة وسياقاتها:

والعولمة بهذا المعنى ووفق هذا التصور الجدلى لها، كعملية proces لاتزال فى طور الصيرورة، هى البديل الجديد لما كان يسمى قديماً بالأيديولوچيات الشاملة أو الشمولية. ليس فقط لأن شموليتها تتجاوز فى طموحها كل مطامح الشموليات القديمة لتفرض نظامها على الكرة الأرضية برمتها، أو على كوكبنا الأرضى كله، ولكن أيضاً لأن الصراعات التى تتم على المستوى الدولى لفرض هذه الأيديولوچية الجديدة لا تقل شراسة فى قسوتها ولاإنسانيتها ومعاداتها للحرية الفردية عن تلك التى قتلت نقدا لفرضها القسرى للأيديولوچيات الشمولية القديمة. ولأن الثمن الذى يدفعه المجتمع الإنسانى على مذبح هذه الأيديولوچية الجديدة، أو هذا الإله الوثنى الجديد، لا يقل دموية وبشاعة عن ذلك الذى دفعه الإنسان ثمناً للأيديولوجيات الشمولية القديمة. صحيح أن جدة هذه الأيديولوجية من جهة، وتحكمها فى وسائل الإعلام من جهة أخرى لم يتيحا لنا معرفة مدى فداحة الثمن الذى ندفعه لأجلها كل يوم، كما «أنها لم تستأدنا بعد ثمناً مماثلاً لذلك الذى استأدته النظم الشمولية الشيوعية. ومع ذلك فإنها، ومع مرور الوقت، قد تتفوق عليها فى المعاناة التى ستفرضها على البشر، وفى الثمن الفادح الذى ستستأديه منهم. فقد تسببت حتى الآن فى تحول أكثر من مئة مليون فلاح إلى عمال تراحيل مهاجرين فى الصين، كما استبعدت من العمل ومن الإسهام فى الواقع الاجتماعى عشرات الملايين فى المجتمعات المتقدمة بسبب البطالة، ووضعت الدول التى كانت شيوعية فى أوروبا على حافة الفوضى، ومكنت الجريمة المنظمة من التحكم فيها، وتسببت فى المزيد من التدمير المروّع للبيئة»[٣].

كل ما فى الأمر أن الغرب – المتقدم والذى دفعت مجتمعاته من قبل الثمن الباهظ للصراع الطويل لفرض هيمنة السوق الرأسمالية الحرة– يحرص على تجنيب مجتمعاته دفع هذا الثمن الباهظ، وعلى أن تكون ضحاياه من تلك البلدان التى لاقيمة للإنسان كثيراً فيها مثل بلداننا، وبلدان ما كان يسمى بالعالم الثالث. وما الثمن الفادح

الذى دفعه عالمنا العربى منذ انبثاق فجر العولمة الكاذب فى الثمانينيات وحتى الآن من الدم والنفط والدمار معاً بخافٍ على أى متابع. كما أن الثمن الرهيب الذى يدفعه الشعب العراقى من أرواح أبنائه ومعاناتهم تحت الحصار يعود فى بعض جوانبه لسطوة هذه الظاهرة الجديدة وفجورها السافر. ومع ذلك فإن الغرب المتقدم والمسيطر إلى حد كبير على قوانين لعبة العولمة لم تتجنب القطاعات الدنيا من مجتمعاته دفع بعض ثمنها الفادح، لأننا نشاهد، ولأول مرة منذ ضحايا الثورة الصناعية، العشرات من أبنائه يستجدون المارة فى الشوارع، وينامون على قارعة الطريق فى برد الشتاء القارس.

وحينما نتحدث عن العولمة بهذا المفهوم الذى يسعى إلى فرض هيمنته الأيديولوچية على الكرة الأرضية كلها، فإننا نتحدث عن مجموعة من الظواهر أو مجموعة من العناصر المتداخلة والمتفاعلة، تتخلق من اجتماعها وتفاعلها وتكاملها معاً آلية هذا المفهوم أو النظام الشامل كما ذكرت، وليس عن مجموعة من الملامح والسمات التى كان بعضها معروفًا للمجتمع البشرى طوال قرون. فمن ملامح هذه الظاهرة المسماة بالعولمة، ازدياد علاقات التبادل الاقتصادى بين الأمم، وتسارع معدلات انتقال رءوس الأموال، وانتشار المعلومات أو الأفكار، وتأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم، وتفشى ظاهرة الهيمنة والتبعية السياسيتين بشكل غير مسبوق. ولكن هذه الملامح كلها قديمة قدم تطور الظاهرة الرأسمالية ذاتها، وما استمرار بعضها فى الظاهرة الجديدة إلا الدليل على العلاقة بين العولمة وبين ما سبقها من ظواهر حضارية. فالعولمة هى نتاج تضافر مجموعة من العوامل، وهى إفراز التفاعل بينها، فليس باستطاعة أى عدد من العناصر بمفردها أن تخلق هذه النقلة الحضارية التى تعنيها العولمة، ولكن تفاعلها وتكاملها وصيرورتها هى التى بلورت طبيعة هذا المفهوم المعقدة.

فمن أهم الظواهر، أو العناصر المشاركة فى صياغة العولمة مثلاً حركة الاتصالات وثورة المعلومات، أو بالأحرى تدفق المعلومات بسرعة أكبر، وبقدرة أعظم على اختراق الحدود القومية، وانتشار الكومبيوتر، وما أدخله من تغيرات أساسية على بنية العمل والإنتاج والتسويق، وانتقال الأفكار بين الثقافات بشكل مطرد، والاهتمام

بحركة التقنية وتدفق المعلومات والتقنيات الحديثة، والتحكم فيها وفي توزيعها الجغرافي، وتخلُّق القرية الكونية. صحيح أن ثورة الاتصالات أقدم من ظهور العولمة؛ إذ كانت قد دفعت واحداً من أهم منظريها في الستينيات وهو "مارشال ماكلوهان" إلى صياغة تعبير «القرية الكونية» Global Village(٤)، وهو وثيق الصلة بمفهوم العولمة، وربما كان صورته الجنينية الأولى. واهتم ماكلوهان ببلورة فكرة تقليص سرعة حركة المعلومات للمسافات الجغرافية في كرتنا الأرضية، التي تحولت إلى مجرد قرية واحدة يعرف كل شخص فيها ما يدور في أي مكان بها. وعلاقة تغير مفهومنا للزمن وللمكان بتغير مفهومنا للثقافة وللإنسان ذاته، فتح آفاقًا جديدة أمام الإنسان بما يترتب عليها من بلورة لطاقات جديدة واقتحام لمجالات لم يسمع فيها وقع لقدم بشرية من قبل. ومع هذا لم تظهر فكرة العولمة في الستينيات (القرن٢٠)، ولا حتى في السبعينيات، بالرغم من أن السبعينات شهدت بداياتها الجنينية. ولم نسمع عنها بهذا الشكل المطرد إلا بعد مجموعة من التغيرات السياسية المهمة التي أعقبت سقوط حائط برلين، وانهيار المعسكر الاشتراكي، والحديث عن نهاية التاريخ. وإذا كانت ثورة مابعد البنيوية سرعان ما أثبتت رومانسية مفهوم "ماكلوهان" عن «القرية الكونية»، عندما ربطت ـــ وخاصة في أعمال "فوكوياما"ـــ المعرفة بعلاقات القوة، وكشفت عن شراسة عملية فرض النسقية Normalisation على البشر، وما تنطوي عليه في المجتمعات الغربية، والتي كانت تدعي بالعالم الحر، من قسر وقمع وعنف جائر مضمر. ثم أدت صحوة الليبرالية الجديدة، بعد دورات التضخم الاقتصادي الغربية في السبعينيات، إلى تغيير بنية الاقتصاد الرأسمالي ذاته، وأتاحت له فرصة تحقيق حلمه الكوني دون الاستعانة بالجيوش الاستعمارية. فقد استعاض عنها بالجيوش المعلوماتية من ناحية، وبلعبة الديون والقروض وإرساء التبعية من ناحية أخرى، وبتخثر أحلام الاستقلال واللحاق بالدول المتقدمة في العالم الثالث والدول التي تحررت من دورة سيطرته الاستعمارية السابقة من ناحية ثالثة.

لكن أهم التغيرات التي أدت إلى ظهور العولمة هي بنت الطفرة التقنية والتقدم العلمي نفسه الذي حقق ثورة الاتصالات تلك، ألا وهي نمو الاقتصاد الرأسمالي في الدول المتقدمة خاصة ـــ أو ما كان يعرف ضمنياً بالعالم الأول ـــ بصورة لم تعد معها

السوق القومية قادرة على استيعاب طموحاته. وكما حدث فى دورة النمو الأولى بعد الثورة الصناعية، كان من الضرورى البحث عن أسواق جديدة، وإقراض الفائض المالى لمجتمعات تتيح له جنى عائدات جديدة من ناحية وتوطئة أسواقها له من ناحية أخرى. وإذا كان هذا البحث هو الذى أنجب فى دورة النمو الرأسمالى الأولى فى القرن التاسع عشر التجربة الاستعمارية، فإن البحث عن الأسواق الجديدة فى دورة النمو الرأسمالى الثانية بعد الثورة الاليكترونية – وبسبب العوائق التى تراكمت عبر التجربة الاشتراكية وتجربة التحرر الوطنى – هو الذى أنجب العولمة.

وقد كانت أداة العولمة الاقتصادية هى الشركات متعدية الجنسية، والسوق المصرفية الدولية، والتركيز على رأس المال المالى وقطاع التمويل، وحرية تدفق الأموال لاغتراف المزيد من الأموال فى طريقها. أقول الشركات متعدية الجنسية أو متعدية القومية Transnational، وليست العابرة للجنسيات كما يحلو للبعض ترجمتها.(٥) لأن التعدى فى هذا التعبير – كما يعرف الاقتصاديون الذى درسوا هذه الظاهرة الجديدة – تعدٍ بالمعنيين النحوى واللغوى. أى أنها كالأفعال المتعدية نحويا transitive يتجاوز تأثيرها الفاعل إلى المفعول به، فهى شركات يتجاوز تأثيرها حدود جنسيتها الأصلية ويحيل الآخرين إلى مفعول بهم، أو من يقع عليهم الفعل كما ينص التعبير النحوى. كما أنها متعدية بالمعنى اللغوى الذى يفيد العدوان وتجاوز الحق والاعتداء على الآخرين والظلم. وهذا التعريف مهم لأنه يكشف عن بعض جوانب الأساس الاقتصادى الذى تنهض عليه أفكار العولمة ذاتها. ففضلاً عن أنها تتغيا إعادة الاعتبار إلى القانون الأساسى للسوق الحرة، فإنها تهدف فى الوقت نفسه إلى تثبيط همة العالم الذى كان يسمى ثالثا، وإقناعه بأن كل مقولات ثورات الاستقلال والتحرر الوطنى والتنمية زائفة، وأن لا أمل للمجتمعات «المتخلفة» فى أى تنمية تحقق لها اللحاق بالمجتمعات «المتقدمة»، وأن أفكار التقدم والعدل الاجتماعى ليست إلا محض أوهام، تماما كوهم اللحاق بالمجتمعات المتقدمة التى تسيطر على المعرفة وتحتكرها لتوسيع الهوة بين العالمين وليس لرأب فجوتها المتنامية. وهيمنت الشركات متعدية الجنسيات على حركة انتقال الأموال والبضائع والمعلومات بين الأمم، وأسهمت فى التنسيق بينها بما يعزز من أرباحها، ويضعف بالتدريج من قدرة الدولة القومية على السيطرة على

اقتصادياتها والتحكم فيها[٦]. وما التدهور الذى نشاهده فى سعر واحدة من أهم السلع فى عالمنا المعاصر، وأكثرها حيوية لاستمرار العولمة ذاتها، وهى النفط مصدر الطاقة الرئيسى، فى الوقت الذى ترتفع فيه أسعار جل السلع الأخرى، وخاصة المصنعة منها والتى تدخل الطاقة فى آليات إنتاجها، إلا الدليل على تحكم هذه الشركات متعدية القوميات فى أسعار المواد الخام دولياً حتى تضاعف من أرباحها، ولو أدى هذا إلى مديونية الدول المنتجة للنفط، كما هو الحال فى السنوات الأخيرة.

٢) عوامل صياغة عملية العولمة:

وإذا كانت ثورة الاتصالات الأليكترونية، وإزالة الحواجز القومية أمام حركة التجارة والمال عبر صيغة الشركات متعدية القوميات هما الأساس المتين للعولمة، فإن ثمة عوامل أخرى شاركت فى تكوينها:

أولها انهيار أسوار العزلة التى كانت تحتمى بها بعض الأمم، أو تتيح لها إغلاق حدودها وأسواقها لحماية اقتصادها من عدوان رأس المال الخارجى بدعاوى متعددة من العدل الاجتماعى حتى الاستقلال الوطنى. وقد حولت آلة العولمة الإعلامية الجبارة من حملوا معاول الهدم لتدمير أكبر هذه الأسوار -حائط برلين- إلى أبطال للحرية لابد أن يحتذى حذوهم. ثم حشدت الآلة الإعلامية المخيفة نفسها لمساندة الذين كانوا سيهدمون لها أكبر أسوار العزلة الأخرى، وهو سور الصين العظيم، فى أحداث ميدان تيانامين الشهيرة. وأحالت الطالب الصينى الأعزل الذى يقف أمام الدبابة إلى أيقونة العصر الجديد، واتهمت كل من لا يقدسها بتهم أقلها الكفر بالحرية وبالإنسانية ذاتها. لكنها فشلت فى هدم هذا السور الصينى بقدر نجاحها نفسه فى هدم الأسوار الأوروبية، وإن لم تنج الصين من آثار هذا الاجتياح كلية. وسرعان ما عوضتها المقادير عن هذا الإخفاق فى تحطيم سور الصين العظيم، بانهيار الاتحاد السوفيتى. فهلل المنظِّرون لنهاية التاريخ، وليس لنهاية تاريخ محدد. أما الأسوار الهشة التى أقامتها الدول المستقلة حديثاً، فقد تم اجتياحها دون أى جهد لتدمير أسوارها.

أما العامل الثانى فهو الزيادة الكبيرة فى تنوع السلع والخدمات وفى حركة انتقالها، حتى أصبح فى كل بيت فى العالم تقريباً سلعة مستوردة من خارج وطن من

يستخدمها. وأصبح الإنسان واعياً بمصدر كل سلعة، وأصبحت بعض هذه السلع من علامات الوجاهة الاجتماعية. ورافق هذا تنامي تعداد سكان كوكبنا الأرضى بدرجة غير مسبوقة بسبب التقدم فى علوم الصحة والطب؛ كما ازدادت فى كل مجتمع نسبة السكان التى تتعامل مع العالم الخارجي، وتسافر بين أرجائه (فقد بلغت نسبة الذين يسافرون للخارج أو يتلقون ثمار السفر من تحويلات وهدايا ثلث المجتمع المصرى وحده، برغم تدنى مستوى السياحة الخارجية بين بنيه، فما بالك بحركة سكان المجتمعات الأكثر ثراءً).

وأدى تدفق البشر وتسارع إيقاع الحركة الديمجرافية وانتقال السكان من مكان إلى أخر بأغراض متعددة تبدأ من السياحة وتنتهى بالهجرة والنفى واللجوء السياسى، إلى تغير مفهوم الحدود القومية، بل وإلى الضيق أحياناً بها. فلم يشهد العالم حركة بين سكانه تعادل تلك التى يعيشها فى الربع الأخير من هذا القرن (القرن٢٠)، بالصورة التى سيتجاوز معها عدد المرتحلين من بلد إلى آخر، وعدد الرحلات التى قاموا بها فى الربع الأخير من هذا القرن، كل ما قام به البشر من رحلات منذ بدء الخليقة وحتى مطلع هذا القرن. إذن لقد أصبح العالم صغيراً فعلاً لا مجازاً، فقد غيرت التقنيات الحديثة إحساسنا بالزمن والمسافة. واستطاع الإنسان الطيران، فأصبح أبعد مكان فى الكرة الأرضية على بعد يوم واحد، أو أقل قليلاً. إذ نقيس المسافة الآن بين القاهرة وطوكيو، أو بينها وبين نيويورك بالساعات، لا بالشهور والأيام كما كان الحال قديماً.

ومع ظاهرة الارتحال اليسير تلك برزت كذلك ظاهرة المهارب العرقية التى تتمثل فى تسارع معدلات النفى والهجرة وتنامى عدد المنفيين والمهاجرين واللاجئين، فى الوقت الذى يتزايد فيه عدد السياح بمعدلات غير مسبوقة. ومع ظاهرة الهجرة تلك برزت ظاهرة الهجرة غير الشرعية، والهجرة غير المرغوبة حتى داخل البلد الواحد ــ كما فى هجرة أكثر من مئة مليون ريفى إلى المناطق الحضرية داخل الصين بحثاً عن مستوى معيشة أفضل. والدافع الأساسى وراء الهجرتين غير الشرعية وغير المرغوبة هو الحراك الاجتماعى والبحث عن الاستقرار الاقتصادى، وتحسين الأوضاع المعيشية

فى عالم تتسع فيه الفجوة بين الأغنياء والفقراء باستمرار، لا على مستوى بلدانه فحسب، وإنما داخل البلد الواحد كذلك. وفى عالم «العولمة» يوجد أكثر من ٣٥ مليون مهاجر غير شرعى استقطبتهم مراكزها المحظوظة فى أوروبا وأمريكا واليابان واستراليا. ومع هذا الحراك الاجتماعى غير الشرعى، وحرب هذه المراكز المحظوظة ضده، تظهر توترات من نوع جديد تدفع المهاجر إلى الاعتصام بثقافته أو الارتداد إليها، مما ينتج عنه حراك ثقافى لايقل عن هذا الحراك الاجتماعى والاقتصادى توتراً. ففى أوروبا وحدها الآن أكثر من عشرة ملايين مسلم، حملوا معهم إليها تقاليدهم وثقافتهم وطقوس ديانتهم. فبعد أن كان فى فرنسا وحدها ستة مساجد عام ١٩٦٥ أصبح فيها الآن أكثر من ألفى مسجد، تحول بعضها إلى بؤر لتفريخ عدم الرضا ولتأجيج التوتر، خاصة وأن المهاجرين فى هذه المناطق المحظوظة يدركون أن البنية الاقتصادية تحتاجهم بينما تسعى البنية الثقافية والاجتماعية إلى تنغيص حياتهم أو تهميش إسهامهم والدعوة إلى طردهم. فقد أدى عزوف العالم المتقدم عن إنجاب الأطفال وتصاعد متوسط العمر بين مواطنيه إلى الانخفاض التدريجى فى الأيدى العاملة به، إلى الحد الذى تتنبأ معه الإحصائيات بأنه مع حلول عام ٢٠١٥ سيكون أكثر من نصف القوى العاملة فى أوروبا والولايات المتحدة فى سن لا تسمح لهم بالعمل. هذا كما أدى ارتفاع معدلات المعيشة إلى عزوف مواطنى هذه البلدان عن القيام بالأعمال الشاقة أو القذرة أو التى تتطلب العمل فى مواعيد غير اجتماعية، وتفضيل بعضهم إعانات البطالة على القيام بهذه الأعمال التى ينهض بها المهاجرون.

لكن تقلص الزمن وتخطى عوائق المسافات أدى بدوره إلى تطور خطير آخر لم يفرز نتائجه الكاملة بعد، وإن كانت تمارس ببطء نخرها لهذا العامل الإيجابى من الداخل والعمل ضده. هذا التطور هو زعزعة المكان باعتباره أحد الرواسى القديمة فى تصور الإنسان لذاته وللعالم من حوله. وهى زعزعة تمارسها عملية العولمة دون وعى منها، أو تنجم عن ممارساتها كنتيجة محتومة أو كشر لابد منه. فقد حرصت العولمة على اجتياح أسوار الدولة القومية، وعلى محاربة النزعة الوطنية التى تنحو إلى إجراءات الحماية الجمركية وغيرها، حتى تسهل عملية استباحة الاقتصاد الذى كان يسمى قومياً. كما شجعت تطور التقنيات الكومبيوترية الحديثة التى أدت بدورها إلى

إزالة الحدود بين الأمكنة. إذ يمكنك أن ترى على الهواء مباشرة، وفى أكثر تليفزيونات البلاد النامية ـ لا المتقدمة وحدها ـ حواراً بين خبير فى لندن وآخر فى طوكيو وثالث فى القاهرة، وكأنهم يديرون هذا الحوار فى غرفة واحدة. وتعمد الشركات متعدية الجنسيات إلى عقد الكثير من اجتماعاتها المهمة الآن بين مديريها فى شتى أنحاء الكرة الأرضية بشبكة من الكومبيوتر والتليفون دون أن ينتقل أى منهم من مكانه. وسوف يكون باستطاعة الإنسان العادى ـ بفضل الثورة الاليكترونية ـ فى أقل من عشر سنوات أن يجلب شاشة السينما التى يريدها، أو أبهاء المتجر الذى يعجبه، أو خشبة المسرح الذى يود الذهاب إليه إلى قلب غرفته دون أن يتحرك من مكانه. وهذا كله سيؤدى إلى تغير علاقة الإنسان بالمكان فى عالم «اللامكان» الجديد هذا، حيث سيكون كل شىء فى كل مكان، أو سيحل الحضور الاليكترونى فى المكان محل الوجود التقليدى فيه. وسيكون لهذا التغير عواقبه الوخيمة على قوة العمل، والشعور القومى، ومفهوم الوطنية، والإحساس بالانتماء وغير ذلك من العناصر المشاركة فى بلورة الثقافة القومية.

أما العامل الرابع فهو حركة الأفكار التى لا تنفصل بأى حال من الأحوال عن حركة البشر أنفسهم، وعن انتقال الصور عبر الأقمار الصناعية، وعن حركة أيديولوجية الدولة القومية أو أيديولوجية معارضيها وكل منهما يدفع بصوره إلى الفضاء حتى تشبّع الفضاء بلغط كثير، وانتقل برج بابل من الأرض إلى الفضاء، واهتم الجميع بفك شفراته. لكن أهم ما يسيطر على هذا الفضاء المشحون بالصور إلى حد التخمة هى جزازات من فكر الاستنارة الأوروبى تسعى لأن تتحول إلى رؤية كوكبية شاملة.(٧) أفكار مجردة ومبهمة معا عن حقوق الإنسان وعن الغضب على انتهاكاتها هنا، والسكوت إلى حد الخرس على انتهاكاتها هناك. بل إن الأمر يتعلق عادة ببعض حقوق الإنسان دون بعضها الآخر. فلا يتحدث أحد أبدا عن حق الإنسان فى الطعام، أو المأوى، أو حتى العمل أو التعليم أو الصحة، ناهيك عن حقه فى مستقبل أفضل. ولاغرو فشوارع أكثر البلاد ثراءً وديمقراطية ممتلئة بالجوعى والمشردين والعاطلين عن العمل، واليائسين من المستقبل إلى حد الجنون والجريمة والعنف المنظم.

إذ تتحدث العولمة باستمرار عن حقوق الإنسان السياسية، فى الوقت الذى تمارس انتهاكاتها المستمرة لأدنى حقوقه الاقتصادية والاجتماعية وحتى البيئية. ولا يعنى هذا أننى ضد احترام حقوق الإنسان السياسية، أو أننى مع الظلم والعسف والاستبداد، ولكنه يعنى أننى أود أن ينتبه القارئ إلى أن استخدام العولمة لحقوق الإنسان هى قضية حق يراد بها باطل على طول الخط. وأن يفكر فى تلك الانتقائية المضمرة فى المعارك التى تخوضها من أجل حقوق الإنسان، وفى توقيت هذه المعارك حتى بالنسبة للبلد الواحد. وأن هناك دائما أجندة مضمرة ورباط خفى بين تحقق مصالح القوى المهيمنة على تلك العولمة والسكوت عن أبشع انتهاكات حقوق الإنسان، بينما يؤدى تهديد مصالحها، حتى من قبل أكثر البلاد ديمقراطية بالمفهوم الغربى إلى إثارة القلاقل فيها واندلاع الحملات الدعائية المضادة لها. لكن أهم ما يعنى العولمة من الانتقال المتنامى للأفكار هو ملاءمته لتسويق حفنة محددة من الأفكار، وخاصة تلك المتعلقة بنهاية التاريخ، وانتصار المشروع الرأسمالى والسوق الحرة، وأهم من هذا كله انهيار الحلم البديل، أو المشروع البديل: الاشتراكية، التى تزامن انهيارها مع ظاهرة صعود الرأسمالية الجديدة متعدية القوميات ليفرز لنا مفهوم العولمة. فإذا كانت الصياغة العلمية القديمة تقول إن الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية، رأسمالية مابعد الثورة الصناعية، فإن الدراسة المتفحصة لجدليات ظاهرة العولمة تستدعى تغيير هذه الصياغة لتصبح: العولمة هى أعلى مراحل الاستعمار فى عصر ما بعد الثورة الاليكترونية.

٣) يوتوبيا السوق الحرة وأوهامها:

فمن جماع هذه العناصر والظواهر كلها تتخلق العولمة، وليس بدون أى منها. فالعولمة هى الصياغة الحضارية ليوتوبيا السوق الكوكبية الجديدة وحضارتها الإنسانية الشاملة، والتى تزامن نموها وسيطرتها على قطاعات واسعة من اقتصاد الكرة الأرضية مع انهيار اليوتوبيتين القديمتين: التحرر الوطنى والاشتراكية. أى أن الغائب، والمسكوت عنه فى مفهوم العولمة هو الحلول محل هذين الحلمين القديمين اللذين هزمتهما، أو بالأحرى أشاعت الاعتقاد بأنها هزمتهما، بينما هزمت صياغات فاسدة

منهما فحسب. فى هذا السياق لابد من التعامل مع مفهوم العولمة باعتباره التعبير الفكرى عن مشروع اقتصادى وحضارى بعينه. ويتفق كثير من الباحثين على أن مرحلة صياغة العولمة بطريقة متسارعة ومكثفة قد تمت فى عقدى الثمانينيات والتسعينيات (القرن٢٠) لبلورة الصياغة التى سيدخل بها العالم القرن الحادى والعشرين. وهى صياغة يتذرع أصحابها بمفهوم مثالى للإنسان، يفصل الإنسان عن ثقافته وعن مجتمعه، ويتعامل معه وفق قانون العولمة الأول، وهو قانون «السوق الحرة». فما هو هذا القانون، وما هو تاريخه؟ وما هو مدى ملاءمته للحاضر الراهن فى مجتمعات تعانى من التخلف والفساد؟

فإذا بدأنا بالقانون الأساسى للسوق الحرة الذى تخلق بعد الثورة الصناعية عند منتصف القرن الماضى (القرن١٩)، والذى حاول أن يكون هو الآخر قانونا متعديا للقوميات، سنجد أنه يقوم على أن سعر كل السلع، بما فى ذلك العمل نفسه، يتغير دون أى اعتبار لمدى تأثير هذا التغيير على المجتمع، على عكس ما كان عليه الحال فى الماضى، حينما كانت الحياة الاقتصادية تخضع لكوابح الحرص على التماسك الاجتماعى، وكانت تدور فيما يمكن تسميته بالسوق الاجتماعية، أى السوق المندغمة فى بنية المجتمع، والتى تخضع لقيودها وعواملها المنظمة، بدلا من السوق الحرة المجردة التى لا كوابح عليها إلا الكوابح الاقتصادية المجردة، واعتبارات الربح والخسارة. إن التحول من السوق الاجتماعية إلى السوق الحرة على الصعيد العالمى هو ما تنشغل به منظمات دولية كبرى مثل «منظمة التجار ة العالمية» و«صندوق النقد الدولى» و«منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية»، وتسعى لفرض أنماطه على العالم بأسره. وهو الذى وضع ربع اقتصاد العالم فى أيدى حفنة من الشركات المتعدية القوميات لا يتجاوز عددها العشر، ووضع الربع الثانى فى أيدى مجموعة أوسع من تلك الشركات. وثمة محاولة لاستيعاب اقتصاد العالم المتنوع فى اقتصاد عالمى واحد ينهض على مشروع *السوق الحرة* ذاك، ويوتوبياه المزيفة.

وهذا المشروع هو الذى تتزعمه الولايات المتحدة، وتعتبر نفسها، ونجاحها الاقتصادى ثمرة من ثمراته، «لكن هذا المشروع أدى فى الولايات المتحدة ذاتها إلى تحلل البناء الاجتماعى كله بكل ما ترتب على ذلك من شرور قاتلة. فقد أصبحت

الروابط الأسرية فيها أضعف ما تكون بين كل الدول المتقدمة. وقد حاولت فى الوقت نفسه الحفاظ على النظام الاجتماعى من خلال سياسة الحجز والسجن الواسعة. فليس ثمة بلد صناعى متقدم، باستثناء روسيا مابعد الشيوعية، يستخدم السجن كوسيلة للسيطرة على التناقضات الاجتماعية على هذا النطاق الواسع الذى تستخدمه فيه الولايات المتحدة. فالسوق الحرة، وتحلل الأسر والمجتمعات، واستخدام قانون العقوبات كملجأ أخير ضد الانهيار الاجتماعى تسير كلها يدا بيد».[٨] فقد رافق تضخم الشركات متعدية الجنسيات، والتفاوت الواسع بين الطبقات فى الولايات المتحدة ذاتها إلى الحد الذى تجاوز فيه هذا التفاوت معدلاته المتدنية فى أمريكا اللاتينية، حركة بناء واسعة للسجون فى الولايات المتحدة. إذ تضاعف عدد المسجونين عدة مرات فى فترة صياغة العولمة تلك، من مائتى ألف عام ١٩٧٠ إلى مليون وسبعمائة ألف عام ١٩٩٣.[٩] فهل يمكن لمثل هذا المشروع أن يكون نموذجا يحتذى فى بقية بلدان العالم؟

قبل الإجابة على هذا السؤال لابد من الانتقال إلى الجانب الآخر من هذا المشروع الذى يطمح إلى فرض سطوته على العالم، وهو الجانب الثقافى. فهل يمكن حقا أن نتحدث عن ثقافة العولمة، أو الثقافة العابرة للقوميات؟ وإذا كانت لغة العولمة قد أصبحت اللغة الإنجليزية، فهل أصبحت ثقافتها الثقافة الأمريكية؟ فعلى أصعدة كثيرة نجد أن العولمة هى الاسم الجديد للأمركة، أو ما كنا ندعوه فى العقود القريبة الغابرة بالاستعمار الثقافى. لكن ما نتحدث عنه هذه المرة يختلف عما دعوناه من قبل بالغزو الثقافى، لأنه يفترض نفى المقاومة ويخفى صيغ الهيمنة بمهارة فائقة. فتدمير إعلام الدولة القومية حتى تسهل عملية إغراق الساحة الثقافية بثقافة العولمة، لا يتم الآن بالطريقة الفجة القديمة التى كانت تدور فيها الصراعات إبان الحرب الباردة، ولكنه يتم من خلال «تطوير إعلام الدولة القومية» وتحديثه ـــ أتتذكرون عندما اندلعت حرب الخليج واتيحت الـ CNN مجاناً على قنوات التليفزيون المصرى دون أى مقاومة أو دفاع، حتى يلاحق المشاهد المصرى الأحداث، وبعيون أمريكية. لكن هل تؤدى مثل هذه الاستراتيجيات إلى إدخال المشاهد فى ثقافة العولمة، ورؤية العالم عبر مرشحها؟ أم أن هناك عناصر ثقافية داخل كل ثقافة محلية تلعب دورها فى زعزعة الأساس الذى تنهض عليه العولمة وهى تسعى للانضواء تحت رايتها؟

٤) الثقافة القومية وافتراضاتها:

تلعب الثقافة عامة، والثقافة القومية خاصة، دوراً مهماً في الحفاظ على الهوية القومية وفي التعامل مع ما يتهددها من أخطار. وتشارك هذه الثقافة في صياغة أدق تفاصيل الشخصية الفردية لأبناء أي أمة من الأمم، ناهيك عن هويتهم القومية. إلى الحد الذي يمكن معه القول إن الأفراد يرضعون هذه الثقافة مع حليب أمهاتهم، ويتمثلونها أثناء اللعب مع أترابهم، ويستوعبون أبعادها المختلفة خلال مراحل التعليم والتكون الثقافي والمعرفي. حيث يتفاعل تاريخ الفرد مع تاريخ الوطن، وتتضافر الذاكرة الشخصية مع الذاكرة القومية، لبلورة هذه الثقافة وإرهاف الوعي بها. والثقافة القومية من أكثر المصطلحات تداولا، ومن أكثرها تعرضا للبس وسوء الفهم في الآن نفسه. فالجميع يتحدثون عن الثقافة القومية باعتبارها مستودع الهوية القومية، ولكن لكل منهما مفهوم مختلف لها، ومنطلق لتناولها ينطوي على مجموعة من المصادر التي تتباين بتباين المتحدثين واختلاف رؤاهم ومذاهبهم. وهذا ما يتطلب منا تمحيص هذا المفهوم الذي ترتكب باسمه الكثير من الجرائم، وتسوغ به العديد من المشكلات.

ويكشف أول تمحيص للمفهوم عن أن مفهوم الثقافة القومية ذاته ينهض على حجر أساسي هو مفهوم الدولة القومية الذي استخدمته الرأسمالية وكرسته في مرحلة من مراحل تطورها، وها هي تزري به وتدمره في مرحلة لاحقة انتهى فيها عمر المفهوم الافتراضي، وتجاوز صلاحيته للرأسمالية ذاتها في مرحلتها الجديدة، أي مرحلة العولمة. فهل ثمة جدوى لمفهوم للثقافة القومية ينهض على مفهوم الدولة القومية الذي تجاوزته الأحداث؟ وهل يمكن للثقافة القومية أن تنهض على أساس مغاير لمفهوم الدولة القومية الذي قام عليه مفهوم الثقافة القومية القديم، أو اعتمدت عليه بعض أبعاده؟ والواقع أن المتأمل لواقع الثقافة العربية ذاتها، ولتجاوز مفهومها كثقافة قومية لحدود فكرة الدولة القومية الضيقة، بحيث يتعارض المفهوم في بعض أبعاده مع مفهوم الدولة القطرية الضيق، يجد لزاما عليه البحث عن أساس جديد للمفهوم بعيدا عن هذا الأساس القطري الضيق. خاصة وأن متغيرات العالم الذي يحيط بنا تفرض علينا إعادة التفكير في مفهوم الثقافة القومية بمنأى عن مفهوم الدولة القومية الذي بدأت

عملية تجاوزه فى إطار التطور نحو العولمة على صعيد العالم، ومازالت آليات هذه العملية قائمة على قدم وساق. فإذا كانت تواريخ تكون الدول القومية الأوروبية فى العصور الوسطى وحتى القرن التاسع عشر قد اعتمدت على فرض سلطة ثقافة مقاطعة ولغتها على بقية المقاطعات بقوة السلاح فى كثير من الأحيان، فإن تجربة الاتحاد الأوروبى الجديدة تنهض على مفهوم أوسع للثقافة يتجاوز حدودها الإقليمية الضيقة، بل ومحدداتها اللغوية الصارمة، ويكتفى بجوهرها البنيوى الذى تتعدد تجلياته ولكنه التعدد الذى يؤكد الوحدة ويثريها دون أن ينفيها.

هنا لابد من نقد الأساس السياسى الذى ينهض عليه هذا المفهوم ــ أى الدولة القومية ـ وطرح أساس ثقافى مغاير ينهض عليه مفهوم الثقافة، باعتبارها نسقا إنسانيا لخلق عالم تصورى يعتمد على أنساق معرفية وأنظمة شفرية محددة. وهذا ما يدفعنا هنا إلى التعامل مع ما يدعوه "يورى لوتمان "بأنساق الشفرات النصية والبحث فيها.[١٠] وهى عملية تقترب كثيرا مما يسميه بعض علماء الاجتماع بالعرق Ethnic أو الجوهر العرقى للأمة، وهو ميراث الأمة الثقافى التحتى قبل إقدامها على عملية التحديث Modernisation، أو بالأحرى موروث قبل حديث Pre-modern، أو تراثها الثقافى الذى يتشكل من ذاكرتها وأساطيرها وقيمها وأعرافها ورموزها وقد تداخلت كلها لتخلق نسيج الوعى الشعبى Popular Consciousness أو الضمير الجمعى.[١١] والفرق بين الثقافة واللغة فى هذا المجال، أن اللغة تنهض على نظام شفرى أو إشارى Semiot-ic واحد ومحدد، بينما تعتمد الثقافة على ازدواج الأنظمة الإشارية. ففى كل ثقافة نوعان من الشفرات، أو نظامان متباينان ومتكاملان منها. أولها هى الشفرات اللغوية والتى يقوم عليها نظام اللغة التى تعتمدها هذه الثقافة، كما هو الحال فى اللغة العربية فى ثقافتنا. وثانيهما هى الشفرات النصية التى تتخلق من أساطير هذه الثقافة، ومعتقداتها الشفهية، ودياناتها، وأعرافها الثقافية، ونصوصها الإبداعية، وكل مكونات ذاكرتها الجمعية والتاريخية على السواء.

وإذا كانت الشفرات اللغوية ذات طبيعة عابرة للقوميات، ومن هنا يمكن عولمتها، أو استخدام مجموعة من الاستراتيجيات التى يمكن بها تسييد لغة على غيرها من

اللغات، كما هو الحال الآن فى تسييد اللغة الانجليزية كلغة لعملية العولمة، وانتشارها الفج فى شتى مناحى حياتنا الاجتماعية من لافتات المحلات إلى مفردات الأغانى، فإن الشفرات النصية تقاوم هذا العبور وتقيم فى وجهه السدود، لأن هذه الشفرات هى المسئولة عن تكوين العوالم التصورية أو العقلية للإنسان، والتى تتحول عملية زعزعتها إلى عمل له عواقبه الوخيمة على المجتمع والفرد على السواء. فهل يمكن للغة الإنجليزية مثلا أن تتسلل بنفس السهولة إلى النص القرآنى؟ وهل باستطاعة مخزون المأثورات الشعبية أن يفسح المكان بيسر للمخزون الانجليزى أو الأمريكى المماثل؟ وهل يمكن لأعراف الثقافة الأمريكية مثلا أن تحل مكان تقاليد الزواج والأعياد والمآتم الشعبية فى مصر بالسهولة التى تحل بها المفردات الإنجليزية محل العربية فى لافتات المحلات؟ يصعب الإجابة على أى من هذه الأسئلة بالإيجاب، ويكشف نجاح تسلل المفردات إلى لافتاتنا وأغانينا وصعوبة اختراق النصوص والأعراف عن الفوارق الجذرية بين الشفرات اللغوية والشفرات الثقافية.

فالشفرات اللغوية تنهض على نظام نسقى يتجسد عادة فى قواعد النحو التى تحكم عملية إنتاج هذه اللغة، وفى البنية الثنائية التى تحكم عمليات اختيار المفردات من مترادفات وأضداد، على المحورين السياقى والترادفى. لكن البنية التى تنهض عليها الشفرات النصية بنية غير نسقية لا تعتمد على التجانس، وإنما على التمازج والاختلاط، ولها منطقها الخاص الذى لا يتماهى مع منطق غيرها من الشفرات النصية، ولا يصلح مفتاحا لفض مغاليقها، كما هو الحال فى المعرفة اللغوية التى تساهم معرفتها بالنسبة للغة محددة فى ترجمتها بشئ من التصرف إلى غيرها من اللغات. فمنطق الشفرات النصية أو الثقافية منطق له طبيعته التاريخية، ويعتمد بشكل من الأشكال على مسار العملية التاريخية التى تخلّق عبرها واكتسب قسماته الخاصة من خلال تحولاتها. ذلك لأن مبدأ التطور التاريخى ذاته ينطوى ـ كما يقول هيجل ـ «على جرثومة الكينونة الخاصة به، أى على قدرته على تحقيق ذاته أو على التجسد فى عالم روحى ينطوى بدوره على تصوره للعالم وتاريخه له»[١٢]. أى أن عملية التطور ذاتها، وما يترسب منها فى وعى الذاكرة الثقافية، وما ينزلق على قشرتها، ليست منفصلة عن الشىء الذى يتطور، وإنما هى جزء من جوهره، ومشارك فى صياغة

كينونته. كما أن الشفرات الثقافية تكون منظومتها الكلية من خلال الاختيار والانتقاء لرموزها ونصوصها وتجميعها فى بنية ما لها منطق تماسكها الداخلى الذى يستبعد الكثير من العناصر لتناقضها مع الصورة المبتغاة. فاختيار الثقافة الأمريكية للكوكاكولا والجينز والهامبورجر وهوليوود وديزنى لاند لبلورة صورتها، ينطوى على إغفال للعنف وفقدان الأمان والشره الاستهلاكى وتلويث البيئة بمعدلات أعلى من بقية بلدان العالم بأكثر من عشر مرات.

وبدون الدخول فى تحليل مطول لطبيعة الشفرات النصية وآلية تكوينها لبنيتها الداخلية، يمكن إجمال القول: إن كل ما يمكن التمييز بينه بشكل نسقى فى مجال الثقافة والشفرات النصية هو التمييز بين مجموعة من الشفرات التى تنحو إلى التأكيد على أولوية البدايات والبحث المستمر عن بداية جديدة، والأخرى التى ينصب التركيز فيها على النهايات، فالعبرة عندها بالخواتيم بكل ما يترتب على ذلك من إهمال للبدايات. وتعتمد المجموعة الأولى على الكتابة وصلابة الذاكرة والتوجه المطرد ذى التسلسل الخطى أو المنطقى، الذى يتعرف على الظاهرة وينحو إلى تحليلها والبحث عن مصدرها من أجل بناء بداية جديدة. والثقافة التى تتبنى هذا النوع من المنطلق تنحو إلى إرهاف الذاكرة التاريخية باستمرار، والتعرف على دروسها التى يمكن الانتفاع بها فى صياغة بداية جديدة وريادتها بعيدا عن مواطن الزلل. فالذاكرة هى التى ترود عملية التغيير والبحث المستمر عن بداية جديدة. ويترجم هذا نفسه من خلال جوع هذه الثقافة للمعرفة والمعلومات، وأخذها لزمام المبادأة فى أيديها وشغفها بوضع أجندة للتطور، لا يعنيها إعلانها بقدر ما يعنيها كيفية تحقيقها، فإذا كان هذا التحقيق يحتاج إلى الإضمار أكثر من الإعلان، انتهجته، وإن كان العكس نفذته.

أما المجموعة الثانية فإنها تعتمد على المعرفة الشفاهية، وهى بطبيعتها معرفة انتقائية يؤثر عليها وهن الذاكرة التاريخية الذى تتعرض له الثقافة فى هذه المجموعة، التى تتناقل ما تعيه الذاكرة وما فهمته من تجربتها السابقة وتكتفى بلماحيتها. ويؤدى وهن الذاكرة ذاك إلى التقطع فى عملية التسلسل المنطقى والتراكم التاريخى، وهو الأمر الذى يقود بالتالى إلى التسليم بالموقف وصياغة ردود فعل له بدلا من أخذ

المبادأة لتغييره أو التحكم فى مسار حركته. فما يتوافر لها من معلومات عن أى موقف تكون لها طبيعة انتقائية بدلا من الطبيعة المسحية الشاملة فى الثقافة الأخرى. وبدلا من انشغال المجموعة الأولى ببداية جديدة تنشغل هذه المجموعة بالماضى، والاعتماد على السلف، والاعتزاز بالخبرة أكثر من الاعتماد على المعرفة. وتركز على الانتقام له، وتنحى من الحاضر كل عوامل التغيير وتكرس عوامل الثبات والاستمرار. فليس فى الإمكان لديها أبدع مما كان، وكل جديد بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار. والعبرة عندها بالخواتيم. ومن هنا لاتضع هذه الثقافات أجندة لحركتها، وإنما تستجيب لأجندة يضعها الآخرون، وخاصة الذين يهتمون منهم بصياغة البدايات.

٥) مثقف العولمة المقلوب:

والواقع أن هذا التقسيم يشير إلى أن الثقافة العربية السائدة من النوع الذى ينتمى للمجموعة الثانية. صحيح أن توالى الهجرات، وتداخل المؤثرات الثقافية تؤثر على نقاء هذا النموذج، وتومئ إلى ما ينطوى عليه من تعقيد، لكن سيطرة الكثير من شفرات هذه الثقافة النصية، وتحول قدر كبير من محدداتها الشفهية إلى محددات نصية مكتوبة فى نصوصها المقدسة، هو الذى يجعل التعرف على توجهها مفيداً فى استشراف استجابتها تجاه ما يطرأ على عالمنا من متغيرات. خاصة وأن متغيرات عالمنا الحديث تفرض على المثقف العربى إدراك ما يراد لنا فى منظورها، حتى لا تتحول استجابتنا إلى مجرد رد فعل مدروس سلفاً. فإذا كانت مرحلة بلورة الثقافة القومية وتكوين الوعى القومى قد أكدت دور المثقف فى صياغتهما، فإن العولمة ومرحلة التغيرات التى انتابت عالمنا فى نهاية هذا القرن (القرن٢٠) تصوغ دورا آخر للمثقف هو مقلوب الدور القديم ونقيضه معاً. وصحيح أيضاً أن التناقض الذى تتخلق آلياته أثناء المواجهة بين افتراضات العولمة ويوتوبياها الزائفة ومصادرها التصورية وبين الشفرات النصية للثقافة ذات النزعة الإنسانية عامة، والثقافة العربية خاصة يعقد من هذه الصورة، خاصة وأن المثقف العربى قد تبنى على مدى تطوره الحديث الكثير من شفرات الثقافة الأولى ومصادرها. لكن فهم هذا التناقض مهم لأنه يتيح للبحث التعرف على آليات الهيمنة والمقاومة التى تمنح هذه العملية خصوصيتها، وتتحقق عبرها

إضافتها إلى الجدل القائم حول العولمة والثقافة وإشكاليات الهوية. فإذا كان المتخيل القومى واقعاً وملموساً، فإن متخيل العولمة لا يجد تجسداته الملموسة إلا فى الرموز الأمريكية المبتذلة من الكوكاكولا والجينز والهامبورجر إلى ماكدونالد وأفلام هوليوود وديزنى لاند التى يبتغى تعميمها كرموز للنظام العالمى الجديد.

لقد تعلمت العولمة درس "فانون" فى كتابه المهم "جلد أسود وأقنعة بيضاء".(١٣) وأدركت أهمية أن تتسرب بمفاهيمها الثقافية إلى ما تحت الجلد، وأن تزرع الآخر فى قلب الذات القومية، ليقوم هناك وقد أخفى بجلده الأسود القناع الأبيض فى داخله بما يعجز الآخر عن تحقيقه وأكثر. واستبدلت باستراتيجيات احتلال الأرض استراتيجيات جديدة لاحتلال العقل. لأن احتلال الأرض وحدها فى المرحلة التاريخية السابقة من عمر المشروع الاستعمارى، وترك العقل حرا، لم يجعل المشروع الاستعمارى مكلفا فحسب، ولكنه أدى إلى تقويضه نهائيا على أيدى حركات التحرر الوطنى، وما أعقبها من عداء للنمط الرأسمالى للتنمية. هذا النوع من المثقف المقلوب الذى تروج له العولمة فى بلدان العالم الثالث، وتستطيع أن تجعله يتبنى أكثر مقولاتها شراسة ويساهم فى فرضها على مواطنيه هو المثقف الذى بنى فى عالمنا العربى ونفخ فيه فى الثمانينيات والتسعينيات، وهى نفسها فترة بناء العولمة محلياً، وقد بدأت خطواتها الأولى بسياسة الانفتاح الاقتصادى الساداتية. وهو المثقف الذى يعى مدى اختلاف الشفرات الثقافية فى كلا المجموعتين ويستفيد منه فى تحقيق غايته. مثقف ليس له عادة تاريخ فى الواقع الثقافى الذى يعبر عنه، ولا ارتباط بنضال هذا الواقع ضد الهيمنة والتبعية أو التحرر من الاستعمار القديم. وإنما زُرع فى هذا الواقع مع تحوله صوب الانفتاح والعولمة، وأغدقت عليه الأموال بسخاء غير مسبوق حتى أصبح جزءاً عضويا من الطبقة الجديدة. وصُنّعت مصداقيته بدعمها، إن لم يكن فى مؤسساتها، فقد مولت له مؤسسات أبحاث خاصة أو منظمات غير حكومية، أو وضعته على رأس مشاريع أو مراكز بحثية عربية، وأتاحت له من خلال أجهزة الإعلام أن يكتسب بسرعة مصداقية مفبركة، فأصبح بعد فترة وجيزة «مثقفاً كبيراً» ونجماً ساطعاً فى سماء الإعلام الجديد.

هو مثقف استبدل بالدفاع عن الوطن، تسخيف فكرة الوطن باعتبارها فكرة قديمة ضيقة الأفق، تنحدر من مرحلة الدولة القومية العتيقة، ولا تتناسب مع تطورات النظام العالمى الجديد، أو باعتبارها من نتاج القرن الماضى وتجاوزتها متغيرات هذا القرن (القرن٢٠) الجديدة. واستبدل بفكرة مقاومة الآخر والتصدى لمشروعه المضاد لمشروع الذات الوطنية ومطامحها، فكرة التهليل للآخر تحت شعارات فضفاضة من السلام وتجاوز العداوات القديمة، إلى التعايش مع أعداء الأمس، ونهاية التاريخ، وحتى تعدد الثقافات. وبدلاً من قيام المثقف الجديد بدوره المقاوم فى تعبئة الجماهير، يسعى المثقف المعولم الجديد إلى تثبيط همة الجماهير، وتهويل الثمن الفادح الذى عليها أن تدفعه إذا ما واصلت التصدى لعمليات العولمة، والتمسك بأهداب هويتها الثقافية البالية، والوقوف فى وجه حركة التاريخ الجديد بعد نهاية التاريخ. وإذا كانت قضية مثقف التحرر الوطنى القديم هى التصدى للفساد وكل أشكال التبعية والاستغلال، فإن قرينه الجديد ابن منظومة الفساد الراهنة، وأحد عمدها الأساسية. لذلك فبدلاً من التصدى للأجنبى وهدم مشروعه، يعمل هذا المثقف المقلوب على دعم المخطط الأجنبى وترويجه، ولايجد فى مفاهيم مثل التبعية أو الوطنية إلا شعارات فضفاضة لامعنى لها.

وهو قادر على القيام بهذا الترويج بأسلوب مراوغ لا يسمى الأشياء بمسمياتها بل بنقائضها حتى تختلط الأوراق، ويصعب على القارئ التمييز بين العملة الجيدة والعملة الرديئة فى سوق المفاهيم المتداخلة الجديدة. فإذا كان المتخيل القومى واقعا وتاريخا قد انطمس عنده ولم تعد له أية أهمية، فإنه يطرح بدلا منه متخيل العولمة الذى يجد تجسداته الملموسة فى الرموز الأمريكية المبتذلة من الكوكاكولا والجينز والهامبورجر إلى ماكدونالد وأفلام هوليوود وديزنى لاند التى يبتغى تعميمها كرموز للنظام العالمى الجديد. وهو يروج للحديث عن ثقافة مشتركة، ثقافة صالحة للكرة الأرضية قاطبة، دون التساؤل عمن يحدد هذه الثقافة، ومن هو الذى يعرّفها، ناهيك عن الذى يفرضها على الآخرين وباستراتيجيات قسرية مراوغة فى كثير من الأحيان. ولا يمكن الحديث عن هذه الثقافة المشتركة دون التساؤل عن الثقافات التى تهمشها، أو

تلغى تلك الثقافة المشتركة افتراضاتها ومصادرها ومواريثها الحضارية، بل وتحيلها إلى افتراضات شيطانية ممقوتة، وليس شعار العداء للإسلام yslamophobia الذى انطلق هو الآخر مع موجة العولمة الجديدة بغائب عنا هنا.

لهذا كله لابد من التأكيد على أن رفض الأساس الفكرى أو الفلسفى للعولمة، وفضح الغائب والمسكوت عنه فيها ليس رديفا لرفض الظواهر التى رافقتها أو حتى شاركت فى صياغتها مثل: ثورة المعلومات، أو شبكاتها الدولية المتداخلة والمعروفة بـ«الإنترنت»، أو الدعوة للانعزال عن العالم والانغلاق عما يدور فيه من تغير، ولكنه يعنى الوعى بدلالات هذه التغيرات واتخاذ موقف عقلى منها ينهض على أساس من أولوياتنا القومية، ويتعامل معها من منطلق الندية لا التبعية، ويسعى عبرها إلى تسييد أولويات الثقافة القومية، والعمل من أجل صياغة أجندة مستقبلية لها، دون تبنى أجندات الآخرين، أو تنفيذها بلا وعى بأثرها الفادح علينا. إن السياق الذى يمكن أن تصبح فيه العولمة قيمة حضارية مغايرة لوضعها الحالى هو ذلك الذى يتحقق فيه تماهى سكان الكرة الأرضية مع بعضهم البعض، برغم اختلاف أجناسهم وأعراقهم وثقافاتهم فى مواجهة خطر مشترك من سكان كوكب آخر مثلا. ولكن عندما بدأ البشر جميعاً يشعرون بمثل هذا الخطر البيئى المشترك على كرتنا الأرضية، ويتدارسون سبل مواجهته، فإن الولايات المتحدة التى تتزعم العولمة كانت أول من وقف ضد قراراته، وما مؤتمر «كيتو» البيئى الكبير ببعيد عن الذاكرة.

ولابد أن يرتقى إيمان البشرية بإنسانيتها إلى مستوى إيمان الأمة ـ أية أمة ـ بعرقها وتاريخها وتجانسها. إن عملية تغلغل العولمة داخل البنية القومية عملية شائكة ومراوغة. فإذا كانت العولمة تنهض ثقافياً على فكرة التعددية، فإن هذه الفكرة تنعكس قومياً، وخاصة فى بلدان ما كان يسمى بالعالم الثالث، فى شكل التباينات العرقية والإقليمية والطائفية والإثنية التى تتحول بالتالى لا إلى عامل مثرٍ للدولة القومية، وإنما *إلى طابور العولمة الخامس داخل الدولة القومية*. لأن الوعى بالتعدد فى عالم ثالث، وغير ديمقراطى، لا يخلق ثراءً ثقافيا بقدر ما يبث الفرقة والإحن بين الطوائف، وسرعان ما يؤدى حتما إلى تناحر الأقليات داخل بنية الثقافة القومية الواحدة، وإلى

عملية لإلهاء الإغلبية بصراعات جانبية تستنزف قوتها، وتحدث التخلخل المطلوب الذى يسمح للعولمة بالتأثير والفاعلية، أو بالأحرى بإضعاف الدولة القومية والثقافة القومية معا من خلال الدور الذى يلعبه المثقف المقلوب والذى علينا أن نعى ما يقوم به فى واقعنا الثقافى من دور تخريبى خطير.

خاصة وأن للعولمة تناقضات داخلية عديدة، بدأ اليمين الغربى نفسه فى التنبيه إلى مساوئها. إذ يثير "جون جراى"، والذى كان مستشاراً لحكومة مارجريت تاتشر اليمينية فى بريطانيا فى كتابه القيم "الفجر الكاذب: وهم العولمة الرأسمالية" False Dawn: The Delusion of Global Capitalism، الكثير من الحجج على استحالة احتذاء نموذج العولمة المخيف الذى يستند إلى أوهى الأسس التاريخية والاقتصادية فى تبرير جدارته بميراث العالم فى مرحلة مابعد سقوط النظم الشيوعية فى أوروبا الشرقية. ويعدد مثالب هذا النظام، ويبرهن على أنه لا يقل غيّاً وخطلاً عن غيره من النظم الشمولية الرهيبة واليوتوبيات المضللة التى عرفتها البشرية من قبل. ويستشهد بواحد من أعمدة هذا النظام الجديد، وأكثر المستفيدين منه، وهو جورج سوروس المضارب الشهير فى بورصة الأوراق المالية، والذى تسبب فى تخفيض سعر عدد من العملات النقدية وفى انهيار أكثر من عملة طوال عقد التسعينيات. فقد بدأ هذا الملياردير الشهير الشكوى من بذاءة اللعبة الرأسمالية وسهولة الربح المهول الذى يحققه فيها دون عمل حقيقى أو قيمة مضافة، مما يدفعه إلى القول: «إن انهيار السوق الكوكبية سيكون حدثاً مهولاً ذا عواقب وخيمة لا يمكن تصورها، ولكنى مع ذلك أجد أن تصور هذا الأمر أيسر من تصور استمرار النظام الحالى».(١٤) وليس هذا الرأى من قبيل التنبؤات المتشائمة، لأن كتاب "جون جراى" كله والذى صدَّره بمقتطف سورس ذاك يوشك أن يكون استشرافاً مدروساً لقعقعات هذا الانهيار الوشيك، وقراءة علمية للجدليات التى تنخر بنية العولمة الاقتصادية من الداخل. فهل يمكن لمثل هذه العولمة – التى ينتقدها حتى عتاة مفكرى اليمين فى الغرب، وأكثر المستفيدين من قطف ثمارها– أن تكون النموذج الذى يطالبنا المثقف العربى المقلوب باحتذائه؟ إن تحليل التناقض الذى تتخلق آلياته أثناء المواجهة بين افتراضات العولمة ويوتوبياها الزائفة ومصادرها

التصورية بكل المسكوت عنه فيها، وبين الشفرات النصية للثقافة العربية خاصة، هو الذى يتيح لنا التعرف على آليات الهيمنة والمقاومة التى تمنح هذا البحث خصوصيته، وتتحقق عبرها إضافته إلى الجدل القائم حول العولمة والثقافة وإشكاليات الهوية. وهو الكفيل بالإجابة على هذا السؤال.

الهوامش

(١) يشتق اصطلاح العولمة من كلمة globe الانجليزية، وهو الاسم الذى يطلق على الكرة الأرضية أو كوكب الأرض. وقد تسرب مصطلح globalisation– الكوكبية أو العولمة كما شاع الاستخدام فى مصر– إلى لغات لاتينية أخرى لا تعرف كلمة globe بين مفرداتها بنفس المعنى الانجليزى، ولكنها تستخدم المصطلح واعية بدلالاته الاشتقاقية. ولذلك فإنى متعاطف إلى حد كبير مع ترجمتها "بالكوكبية"، والتى يحرص عليها الدكتور اسماعيل صبرى عبدالله؛ لأن هذه الترجمة ترد المصطلح إلى كوكب الأرض وحده، وهو مجال هذه الظاهرة، ولا تخلطه بالعالم وهو أوسع منه ويشمل كواكب أخر ومجرات أخرى، كما أنها تتيح استخدام الصفة منه وغيرها من الاشتقاقات الأخرى بطريقة أسهل من اصطلاح العولمة.

(٢) لأنها لاتزال فى طور التكوين والصيرورة ولم تستقر بعد بالصورة التى يندر معها أن نجد كلمة globality مستخدمة فى أدبيات الموضوع باللغة الانجليزية، إلا باعتبارها شبه صفة. أما فى الدراسات الاجتماعية المتخصصة، فثمة تفريق بين المصطلحين، حيث تحيل الـ Globality إلى الحالة التى تنتاب الوعى الفردى أو الجمعى نتيجة عملية العولمة فى صيرورتها المستمرة، أو بالأحرى التغيرات التى تنتاب هذا الوعى وتؤثر على تعامله مع هذه الظاهرة الجديدة.

(٣) John Gray, False Dawn: The Delusion of Global Capitalism , London, Granta Books, 1998, p. 3.

(٤) صاغ ماكلوهان هذا المصطلح فى أواخر الخمسينيات (القرن ٢٠)، وظهر لأول مرة فى كتابه Marshal McLuhan, Explorations in Communication (Boston, Beacon Press, 1960) ثم أرسى القواعد النظرية لهذا المفهوم فى الستينيات فى كتابه الشهير Marshal McLuhan, Understanding Media: The Extensions of Man (London, Routledge, 1964). لكن الأساس النظرى للمفهوم يمتد أيضا إلى كتابه السابق على هذا الكتاب وهو: The Gutenburg Galaxy: The Making of Typographic Man (London, Routledge,1962).

(٥) الشركات متعدية الجنسيات هى المرحلة التالية فى نمو الشركة بعد الشركات متعددة الجنسيات multinational، فقد تجاوزت التعدد إلى التعدى السافر، وفقدت كلية ولاءها للدولة القومية، أو حتى لمجموعة الدول القومية التى تكونها، وتسعى الآن لفرض مصلحتها عليها. فلم يعد يهمها إن عمل العمال فى دولتها القومية أو عانوا من البطالة لو صنعت منتجاتها فى بلد آخر، حيث العمالة أرخص، فما يهمها أولا وأخيرا هو تخفيض تكاليف الانتاج

إلى أقصى حد ممكن، ورفع سعر السلعة إلى أقصى حد، حتى يتعاظم الربح.

(٦) للمزيد من التفاصيل راجع بحث د جلال أمين: «العولمة والدولة القومية» الذى نشر على حلقتين فى صحيفة (القدس العربى) بلندن، عدد ٢٧٤٠، يوم الأربعاء ٤ مارس/ آذار ١٩٩٨، ص ١٦؛ وعدد ٢٧٤١، يوم الخميس ٥ مارس ١٩٩٨.

(٧) للمزيد من التفاصيل فى هذا المجال راجع كتاب Mike Featherstone (ed) :Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity (London, Sage Publication, 1990), p.7.

(٨) John Gray المرجع المشار إليه سابقا، ص ٣.

(٩) المرجع السابق، ص ٢.

(١٠) لمزيد من التفاصيل راجع القسم الثالث من كتاب Yuri Lotman, Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture, trans. Ann Shukman (London, I.B. Tauris, 1990), pp.217-74

(١١) راجع لمزيد من التفاصيل دراسة "Anthony Smith, "Towards a Global Culture فى كتاب:

Mike Featherstone (ed) :Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity (London, Sage Publications, 1990), pp. 171-92.

(١٢) يورى لوتمان، المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(١٣) راجع كتاب Frantz Fanon :Black Skin White Masks, trans .Charles Lam Markman (London, Paladin, 1970)

(١٤) المرجع السابق ص P.4 و Georges Soros, Soros on Soros (New York, John Wiley, 1995), P. 1

العولمة وعوائق التنمية الثقافية
تجربة "الآداب" داراً ومجلة

سماح إدريس

سأقارب الموضوع بتعريف «العولمة» من حيث علاقتها المباشرة ـ كما أراها ـ بعوائق التنمية الثقافية. ولهذا فلن يعنينى هنا موضوع الشركات المتعدِّية الجنسية، رغم أنه هو الأساس فى مفهوم العولمة، بل يعنينى أمران اثنان:

١) العولمة من حيث ارتباطها بالنظام العالمى الجديد الذى تسعى الولايات المتحدة وغيرها إلى فرضه، بما يؤدى إلى تعميق اندماج الاقتصادات والسياسات العربية فى السوق العالمية اندماجاً تبعياً، ومن موقع تكون فيه تلك السياسات والاقتصادات متخلِّفة.

٢) والعولمة من حيث ادّعائها فرض نمطٍ من القيم الحضارية ذات هويّةٍ محددة، باسم «العالمية».

والأمران الاثنان يشيران إلى أن العولمة قد تكون، بشكل أساسى، تعبيراً ملطَّفاً مخفَّفاً euphemism ـ إنْ لم يكن مُبَرْقَعاً ـ عن رغبة دول الغرب الصناعى ـ وتحديداً الدولِ السبعِ الكبرى(G7) التى تضم (بحسب إسماعيل صبرى عبدالله) المقار القانونية لـ ٤٢٦ شركة كوكبية من أصل أكبر ٥٠٠ شركة كوكبية فى العالم ـ أقول: قد تكون العولمة تعبيراً ملطَّفاً عن رغبة هذه الدول، وفى طليعتها الولايات المتحدة، فى إسباغ معنًى تقنى وتحديثىٍ بل وإنسانى على ما هو (فى حقيقة الأمر) إعادة هندسةٍ لاقتصاد العالم بحيث يواصِل الشمال سيطرتَه على موارد الكوكب بصورة عامة، وعلى موارد الجنوب ـ ومنه وطننا العربى ـ بصورة خاصة. ويترافق ذلك مع منع الجنوب ـ وعلى رأسه وطننا العربى ـ من تحقيق تنميته المستقلة، فيبقى تابعاً مستهلكاً، لا فاعلاً مشاركاً فى اقتصاد العالم وتطوّره العلمى والتقنى والثقافى.

العائق الثقافى الأوّل الذى تنصبه العولمة المؤَمْركةُ فى وجه التنمية الثقافية العربية: هو المساهمة فى ضرب الإنتاج والاستهلاك الثقافيّين العربيين، لما يشكِّلانه من عاملِ تحديث، وتوعية قومية على مخاطر التبعيّة، ومن حثٍّ على كسر جدار الهيمنة العسكرية والاقتصادية والسياسية الأمريكية.

فى عام ١٩٩١ صرَّح جورج بوش، رئيس الولايات المتحدة، أن ضرب العراق يشكِّل «دفاعاً عن نمط حياتنا» our way of life. والمقصود، كما لا يَخْفى على أحد منكم، هو بقاء تدفّق النفط العربى إلى السوق الأمريكية بسعره الزهيد الظالم والمجحف للعرب، وبما يشكِّل تفوّقاً أمريكيا نفطياً مهمّا على اليابان وأوروبا الغربيّة. والمقصود أيضاً بضرب العراق هو منع تكوّن قوة إقليمية قد تشكّل مساساً بهيمنة الولايات المتحدة المطلقة على النفط، أو تهديداً ولو بسيطاً لحليفتها اسرائيل. وفى رأيى أن هدف الولايات المتحدة فى ضرب العراق يبقى هو هو، بغضّ النظر عمّا إذا كان النظام العراقى قمعياً أم ديمقراطيا... بل نحن نعلم أن الولايات المتحدة كانت تساعد العراق طوال سنوات حربه ضد ايران، وأنَّها لم تحرك ساكناً حين أُبيد أشقاؤنا الأكراد وغيرهم فى «الأنفال» و«حلبجة» عامىْ ١٩٨٧ و١٩٨٨ على التوالى.

وكأن القمع والإرهاب اللذين مورسا على العراق أعواماً طويلة لم يقضيا على طاقة الحياة والخلق والإنتاج فيه، فجاء قصف هذا البلد وحصاره منذ سبعة أعوام ليؤجِّجا حال الإضمار الثقافى هناك. والنتيجة اليوم أن العراق، بلد الثالوث الشعرى المؤسِّس (السيَّاب ونازك والبياتى)، فضلاً عن سعدى والجواهرى وبلند، وبلد الريادة الروائية مع جبرا وغائب، وبلد الخصوبة القصصية مع مهدى عيسى الصقر وأحمد خلف، قد تحوّل اليوم إلى بلد يبيع مثقفوه ــ أو مَنْ بقى منهم فيه ــ كتبهم ولوحاتهم فى الشوارع من أجل شراء علبة حليبٍ أو دواءٍ لأطفالهم. ولعلّ بعضكم قد اطلّع على ما كتبه إلى مجلة الآداب كتّاب عراقيون يحكون فجاعة ما آلَ إليه فرض «نمط حياة بوش» على الشعب والمثقفين فى العراق، بعد ما فَرَضَهُ عليهم وعلى الكويت الشقيقة النظام الحاكم فى العراق.

غير أن فرض النظام العالمى الجديد على العراق لم يقتصر على إلحاقِ تدمير شبه كامل بالإنتاج الثقافى العراقى ــ وهو إنتاج رئيسى فى الثقافة العربية المعاصرة ــ بل تعدَّى ذلك إلى ضرب ركيزةٍ مهمة فى الاستهلاك الثقافى العربى بمجمله.

فالمعلوم أن القارئ العراقى «بالوعة كتب»، يقرض الإنتاج القادم من شتّى أنحاء الوطن العربى، ولاسيما الإنتاج المعاصر فى النقد والشعر والرواية. وليس من الممكن أن نتحدث بالتفصيل عمّا كان العراق يستهلكه قبل الحصار من إنتاج دار الآداب وحدها (وهو ما ينطبق على دورٍ أخرى كثيرة)؛ يكفى مثلاً أن العراق عام ١٩٨٨ طلب ١٠٠٠ نسخة من روايَتَىْ جبرا: "صراخ فى ليل طويل"، و"صيّادون فى شارع ضيّق"، وألفاً أخرى من كتاب نقدى لمحسن جاسم الموسوى، وما بين مائتىْ نسخة إلى أربعمائة نسخة من كلِ رواية عربية ومترجمة ومن كل ديوان شعر. ولا أريد، بالطبع، أن أعود إلى سنوات ما قبل الحصار بعشر سنوات أو عشرين سنةً، لأن هذا الأمر لن يدخل فى إطار موضوعى الضيق الذى أَلْزمتُ نفسى به. ولكنى أَخْلص هنا إلى أن ضرب العراق وحصاره لم يضربا ويحاصرا الإنتاج الثقافىّ العراقى فحسب، بل ضربا وحاصرا أيضاً الاستهلاك الثقافى العربى برمّته، وضربا أيضاً وحاصرا درباً أساسياً من دروب التواصل بين المثقفين العرب أنفسهم.

لكن العراق ليس البلد العربى الأوحد الذى فَرَضتْ عليه الولايات المتحدة نمط الحياة البوشيّة وسُلَّمَ القيم الواحدية المحجَّبةِ بغلاف الإنسانية والكونية السمحاء. بل ابتُلِيت ليبيا هى الأخرى بمصير لا يضاهى مأساوية المصير العراقى من حيث الكُلْفَةُ البشرية، ولكنه ذو نتائج فادحة على المستوى الاقتصادى والثقافى. فبعد أن اتهمت بريطانيا والولايات المتحدة ليبيا بتفجير طائرة «پان أميركان» فوق لوكربى فى اسكتلندا عام ١٩٨٨، صدر قرارا مجلس الأمن الدولى رقم ٧٤٨ عام ١٩٩٢ و٨٨٣ عام ١٩٩٣ بفرض الحصار على ليبيا، رغم أنه لم يكن ثمة إثبات على ضلوع ليبيا بعملية التفجير، ورغم أن الحصار الذى بلغت كُلفَتُهُ بحسب المصادر الليبية واحداً وعشرين ملياراً من الدولارات لم يكن ذا مبرر قانونى بدليل إصدار المحكمة الدولية فى لاهاى مؤخراً قراراً يؤكد أن مسؤولية التفجير إنما هى من اختصاص هذه المحكمة لا مجلس الأمن الدولى المنصاع لرغبة الولايات المتحدة وبريطانيا!

أياً يكن الأمر، فإن ليبيا كانت حتى عام ١٩٨٨ من أكثر البلدان العربية استهلاكاً للكتاب العربى، حتى لو لم تكن إلا من أقلها إنتاجاً له. وفى وسعنا العودة

إلى فواتير دار الآداب ومجلة الآداب لنقارن بين ما كانت تطلبه السوق الليبية عامَيْ ١٩٨٩ و١٩٩٠، وما صارت تطلبه عام ١٩٩١. فقد كانت ليبيا قبل الحصار تشترى ما لا يقل عن ٥٠٠ نسخة من كل ديوان شعر أو رواية أو رواية مترجمة أو من كل عدد من مجلة الآداب. لكن طلبياتها عام ١٩٩١ باتت لا تتعدى الأربعين نسخة من الكتب الجديدة، وتوقفت الآن تماماً عن استيراد الكتب والمجلات بعد أن رفضتْ كثيرٌ من دور النشر العربية إرسالها إليها قبل أن تسدد قيمة المستحقات السابقة.

قبل أن أنتقل إلى الحديث عن العائق الثقافى الثانى أطرح عليكم ما أراه مفارقاتٍ قد تجدونها جديرة بالاستقصاء. فلو عدنا إلى ما يقوله السيد ياسين وغيره عن جوهر العولمة، لقرأنا أنه يتحدد بالتالى:

١) انتشار المعلومات بحيث تصبح مشاعةً بين الناس؛

٢) تنويب الحدود بين الدول؛

٣) زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات...

غير أن ما استعرضناه آنفاً لا ينطبق بأى شكل من الأشكال على ما حدث بعد ضرب العراق وحصاره وبعد حصار ليبيا، فى ما يخصّ الدولَ العربية والشعب العربى *على الأقل*. فقد تقلص *انتشار المعلومات والثقافة بين العرب*. ولم *تذُب الحدود* بين الدول العربية وإنّما زادت وتحصّنت بترسانةٍ أمريكيةِ ذاتِ وجودٍ عسكرى مباشر؛ بل يجرى الحديث يومياً عن مخططاتٍ «عولمية» لتجزئة العراق نفسه. وأخيراً فإن حصار البلدين لم يؤدِّ إلى زيادة معدلات التشابه بين المجتمع العربى والمجتمعات الأخرى، بل على العكس أدّى إلى تعميق الخلافات بخلق ردود فعلٍ عربيةٍ ـ لا عراقية أو ليبية فحسب ـ تتشبث بالخصوصيّة الثقافية، وأدى أيضاً إلى تباعد فيما بين المجتمعات العربية نفسها.

نأتى إلى العائق الثانى، وهو فى رأيى دعم الولايات المتحدة، التى تنادى بالعولمة و«القرية العالمية»، لبعض الأنظمة العربيّة (وغير العربية) التى ليس لها سجل

ناصعٍ على صعيد تعاملها مع المثقف والكتّاب. فمقابل وعود العولمة بالحرية وتفتيق أكمام الإبداع، ومقابل ادّعاء أدعيائها بأنها تنطوي ـ بحسب كلام جلال أمين ـ «على عملية تُحرِّر [الإنسانَ] من ربقة الدولة [وتنقله] إلى أفق الإنسانية الواسع»، نجد أن بعض الأنظمة الصديقة للولايات المتحدة تواصل منع عدد من المطبوعات العربية من دخول أراضيها. ولا أريد أن أنكأ جروحاً نحن في غنى عن نكئها هنا، ولكن يكفيني أن أضرب مثالاً على مقصدي، وهو مصادرة بعض الأقطار العربية لمجلة الآداب أكثر من خمس عشرة مرة خلال الفترة الممتدة بين ١٩٩٤ و١٩٩٦، إما بسبب بحث تَرْجَمَتُهُ لناعوم تشومسكي، وإما بسبب افتتاحية أو مقالة تدين السلام المزعوم مع «إسرائيل». فكيف يطالبنا بعض الغربيين بالدخول إلى عصر العولمة والتحرّر من الدولة، في الوقت الذي يواصلون فيه دعم القمع النظامي العربي والدولة البوليسية العربية؟ إنّ هذه لمفارقة أخرى أطرحها عليكم للتأمل، لا للاستفزاز.

أما العائق الثقافي الثالث فهو إغراق السّوق بـ «ثقافة شبابيّة» هائلة غابت غياباً شبه كلي عن المكتبات العربية، ولاسيّما للشبان والشابات الذين تتراوح أعمارهم بين الحادية عشرة والخامسة عشرة. والمعلوم أن الولايات المتحدة ـ كما يقول پول سالم ـ قد طورت «صناعة ثقافية واسعة موجَّهة إلى الشبان والأحداث الأمريكيين» الذي يتمتعون إجمالاً بدخل مهم ولا يتحملون ـ في الوقت نفسه ـ مسؤولية عَوْلِ أهاليهم. ولم تكتف الولايات المتحدة بنشر هذه الثقافة في بلادها، بل عمدتْ عبر الأقمار الصناعية إلى تصديرها تلفزيونيّاً إلى بقية أقطار العالم؛ ومن أشهر البرامج التي تحضرنا في هذا السياق: Friends, Happy days, Beverly Hills 90210 وهي برامج يجمع بينها عشقٌ للأزياء الخاصة بالشباب، وتمجيد للفردية، وولع بالاستهلاك، وتخطٍّ لما يعتبره المجتمع التقليدي في الولايات المتحدة وهنا انفلاتاً أخلاقياً، كما يجمع بينها اعتماد على النَّفْس في مواجهة مصاعب الخارج وإحباطاته. فهي برامج، كما نرى، فيها ما يناسب مجتمعاتنا العربية، وفيها ما لا يناسبها. فمبدأ مسؤولية المرء عن أعماله، في رأيي، واجب على كل شاب وشابة عربيين؛ وتحدّي بعض

التقاليد مسألة ضرورية، وإنْ كان يمكن اعتماد وسائل مخالفة أحياناً لما نجده في البرامج الأمريكية. ولكن تبنّي نمط الاستهلاك بالشكل الذي نراه في هذه البرامج لا يمكن أن يناسب مجتمعاً عربياً لم يصل بعد إلى أن يكون مجتمعاً إنتاجياً كالولايات المتحدة. فمازال مبدأ الادّخار لازماً للمجتمع العربي؛ ومازال مبدأ الاستثمار وأخذ المستقبل بعين الاعتبار مبدأ ضرورياً لنهضة أي مجتمع عالمثالثي. غير أن غياب البرامج التلفزيونية الشبابية العربية أوّلاً، و«الرخ اليومي لملايين الصور [الأمريكية] الجذّابة» ثانياً، إنّما ينتج عنهما أحد أمرين:

(أ) ـ «شلُّ مَلَكَة التحوّط والتساؤل» لدى المشاهد العربي- كما يقول عبد الإله بلقزيز- و«وأد حاسة النقد» عنده، و«تسطيح الوعي» ـ كما يقول الجابري ـ بتوجيهه وِجْهَةَ الاستهلاك الخاوي؛

(ب) ـ رفض كل ثقافة شبابية، بل رفض كل ما يأتي للشباب من الغرب، بحجج هي في النهاية حجج ماضويّةٌ تُنكِر كل تحرر.

أما العائق الثقافي الرابع الذي أرى أن العولمة تنصبه من حيث طموحها إلى تسويد نمطِ قيم واحدة غربيةِ التمركز على مجمل الكرة الأرضية، فهو ردود الفعل الثقافية العربية. وهي ردود يمكن تقسيمها إلى أربعة أنواع:

أ ـ إنتاج كتب أطفال مغرقة بالأيديولوجيا، تدفع كثيراً من الأهل ـ اللبنانيين على الأقل ـ إلى شراء كتب أطفالٍ أمريكية أو إنجليزية أو فرنسية يرَوْن أنها تلامس حساسية الطفل لا إرادة الكاتب وحده. بل لطالما سمعت ـ وأنا أبٌ لطفلة جميلة في الثالثة من العمر ـ أقول: لطالما سمعت أمّهات يزعمن أن ليس ثمة أصلاً ثقافة عربية يمكن أن تلائم الأطفال! وأنا هنا لست ضد كتب الأطفال العربية التي تحاول أن تبث شيئاً من الوعي الوطني أو القومي أو الديني، كما أنّي لست غافلاً عمّا قد يكتنف بعض كتب الأطفال الأمريكية نفسها من أيديولوجية مقنّعة. ولكني لا يمكن إلاّ أن أرى في كثير من كتب الأطفال العربيّة عيوباً هائلة لا أشك في أنها ردُّ فعل

على واقع الهيمنة الثقافية الغربية، أو الاختراق الثقافى الغربى، أو ما شئتم من مسمَّيات أخرى تدل بطرف خفىّ أو واضح على ما أصبحنا نسمِّيه اليوم ـ خطأً أو صواباً ـ بـ «العولمة الثقافية». ومن أهم العيوب: تضخيم الذات العربية، وتجاوز نقائص العرب فى تاريخهم القديم... على نحو ما نرى ذلك أحياناً فى سلسلة بطولات عربية الصادرة عن دارنا، دار الآداب، حيث يتبدَّى القادة العرب القدماء أبطالاً مثاليين، لكنهم مشبَعُون بذكورية متعالية وبرؤية تقليدية للمرأة لا ترى فيها إلا الشرف الذى ينبغى صونه، أو المظلوم الذى يجب الدفاع عنه، أو الحرمةَ التى تلزم حمايتها من الانتهاك، أو لا تجد فى المرأة إلا رمزاً (أوَلَيست إنساناً؟) للأرض ولفلسطين المغتصبة وللدفء والفيض والسخّاءِ والخصوبة. ومن عيوب بعض هذه الكتب حثُّها الطفل على مواجهة المصاعب بالعودة إلى الماضى؛ ولكنها ليست عودةً بالمعنى الذى فهمه بعض النهضويين، بل بمعناها النكوصى والحنينى. ومنها، أخيراً لا آخراً، محاولة إقحام مفاهيم لا تنسجم ووعى الطفل؛ وأنا هنا أستعيد كتباً شهيرةً لزكريا تامر، ككتاب البيت، إذ إننى لا أعتقد أن من مصلحة الوعى الثقافى العربى أن يُقحِم على عقل ابن السنوات الثلاث أو الأربع مبدأً خطيراً كحمل السلاح، حتى لو كان ذلك خدمة لقضية إنسانية وقومية عظيمة كتحرير فلسطين.

(ب) ـ يُخيَّل إلىّ أن هناك عدداً متزايداً من الروائيين العرب قد لجأوا إلى الكتابة لجمهورٍ «مُعَوْلَم»، أى لجمهورٍ يشكِّل القارئ الغربى والجامعة الغربية والمؤسسات الغربية المانحة للجوائز الأدبيّة جزءاً رئيساً من أهدافه. ولا غرو أن طموح مثل أولئك الكتّاب هو طموح مشروع فى حدٍّ ذاته، ولكن المشكلة أنه قد يُخِلّ بـ «منطق الرواية»، أى بأدبيتها أو فنِّيَّتها. فلطالما يفاجأُ القارئ بحديث الكاتب المضمر عن مأساة اليهود، أو عن سلمان رشدى، أو عن تهجير اليهود العرب، أو عن ختان الإناث؛ وكل ذلك دون أى مناسبة تفرضها طبيعة النص الروائى وسيرورته. وأنا أرى أن تقلُّص الجمهور العربى القارئ ـ وقد سبق أن رأينا أن هذا التقلص يُعْزى فى جانب رئيس منه إلى الحصار الذى فرضته الولايات المتحدة على العراق وليبيا ـ ربما دفع بعض الكتّاب إلى السعى وراء جمهورٍ أوسع قد يجده فى الغرب، ويجد معه تعويضاً معنوياً (وربّما مادياً) عن جهده المهدور عربياً. ولكن أيّاً يكنِ السبب،

فإنى أرى أن دغدغة مشاعر الغرب ومؤسساته العولميّة إنما يسيء إلى سلامة أو تكاملية (integrity) النص الإبداعى العربى، بل يسيء إلى مزايا هذا النص التى هى من أسس «خلخلة نزعة المركزية الأوروبية» التى تحدَّث عنها جابر عصفور فى كتابه الجديد «آفاق العصر».

(جـ) ـ تشبُّث بعض العرب بتراث مُوغل فى «نقاوته» و«خصوصيته» المتوهَّمة، وإن تعارضَ ذلك مع أبسط قواعد العقل والمنطق. بالأمس تحدَّثَ أستاذى محمود أمين العالم عن أن هناك قيماً غربية كـ «حماية البيئة» و«حقوق الإنسان» و«حقوق الطفل» قد أضحت ـ بفضل العولمة ـ قيماً إنسانيةً عامَّةً؛ وعدَّ ذلك من إيجابيات العولمة. وهو مصيبٌ فى ذلك كل الإصابة. ولكنْ ألا نجد أيضاً كثيراً من عامة العرب يتباهون اليوم بإهانة البيئة رداً على دُعاة حماية البيئة فى الغرب؛ ويسخرون من مبدأ حقوق الإنسان لأنهم يرون كيف يستخدم الغرب معايير مزودجةً حين يتعلَّق الأمر بممارسات «إسرائيل» القمعية؟

ويكرِّر هؤلاء العرب ممتعضين: كيف يتحدث الغرب عن حقوق البيئة ويصدِّر إلينا [فى لبنان على الأقل] براميل النفايات السامّة؟ وكيف يتحدثُ عن حقوق الإنسان ويزوِّد الكيان الصهيونى بأعتى أسلحة الدمار الشامل؟ غير أنّ منطق هؤلاء العرب ـ فى رأيى ـ منطقٌ خطيرٌ لأنه قد يؤدى إلى نسف المبادئ الإنسانية العامة بدلاً من خلخلة الأساس المركزى الغربى الذى تقوم عليه، وبدلاً من الاكتفاء بفضح النفاقِ الغربى المقيت. ولكنه منطق موجود على كل حال، وربّما يزداد انتشاراً يوماً بعد يوم، مشكِّلاً مَقْتلاً آخر من مقاتل التنمية الثقافية وثنائية ثقافية متفاقمة بين الذات والآخر.

ما العمل؟

فى الختام سأحاول أن أطرح بعض الاقتراحات التى قد يخفِّف تطبيقها من مخاطر العولمة، بل قد يَقْلبها من نقمة إلى نعمة أحياناً. فأما الاقتراحات الخمسة الأولى فلا يحتاج تطبيقها إلى استخدام وسائط العولمة، بل يحتاج إلى نشاط القطاعيْن العام والخاص. غير أن الاقتراحات الثلاثة الأخيرة لا يمكن تطبيقها دون استخدام تلك الوسائط:

١) حرية «سيولة» المنشورات العربية، دون قيد أو شرط أو رقابة. وتشمل هذه الحرية تخفيض قيود «الترانزيت» على الكتاب، وتخفيض التعريفةِ البريدية عليه، و«منحَهُ حسماً كافياً على الخطوط الجوية الوطنية فى بلد تصديره».

٢) حرية تواصل المثقفين العرب أحدهم بالآخر، دون قمع أو حجز أو تفتيشٍ أو إهانة. ففى مواجهة العولمة الأمريكية، وفى مواجهة توحُّد الأسواق الأوروبية لبناء «عولمة» مضادة، لا بديل عن حرية سيولة الصناعيين والمنتوجات العربية، وفى طليعتها حرية تنقّل صناع الأفكار ومنتجاتهم الثقافية.

٣) إدخال برامج لتسويقِ الكتب ضمن الخطط الاقتصادية للدول العربية، وضمن برامجنا الإعلامية. فليس قَدَراً أن تواصل آليات الإشهار المركزية الغربية الاستهلاكية الترفيهية استئثارها بعقولنا، إنْ نحن خفَّفنا ـ أو ألغيْنا ـ الحدود أمام الكتاب والكاتب فى الوطن العربى (بحسب الاقتراحين الأوَّلَيْن)، وإن نحن شحذنا فى عقول الناس أهمية المطالعة (بحسب هذا الاقتراح الأخير)؛ علماً أن المطالعة ـ ويا للمفارقة! ـ لم تندثر فى الدول الصناعية الكبرى برغم جبروت التلفزيون والحواسيب.

٤) تشكيل لجنة عربية لنشر كتب للأطفال تستثير فضولهم إلى المعرفة، وتقوّى حساسيتهم بالأشياء من حولهم، وتوسع آفاقَ خيالهم... بدل أن يبقوا أسرى العولمة الإشهاريّة ذات الأيديولوجيا الخفية أحياناً، أو أسرى الكتب المؤدلجة قومياً وإسلامياً فى أسوأ الأحوال، وأسرى «التلقين» و«التسميع» فى أحسنها.

٥) حثُّ دُوَلِنا العربية ليل نهار، لا على التخلى عن واجباتها لصالح الشركات المتعدّية الجنسية، بل على تنكّب أعباء التنمية الثقافية: كمحو الأمية، وإلزامية التعليم الابتدائى والتكميلى والثانوى على الأقل، وتعليمِ اللغات الأجنبية، ودعم القطاعات الثقافية الخاصَّة. فمازالت الدولة العربية فى بلادنا هى الوسيلة الأولى للتنمية، شرط أن تحترم اختلاف الآراء ومبدأ تداول السلطة. ذلك أنّ حرية السوق وحدها لن تقبر الفقر، ولن تُرسى دعائم التطور الثقافى.

٦) إقامة دورات تدريب على الحواسيب والانترنت. فلا شك أن استخدام الإنترنت يوفِّر معلومات هائلةً قد تساعد على تفكيك خطاب القوة وخطاب المركزية الأوروبية والأمريكية نفسه. ولا أذيع سراً إذا قلت إن بعض المعلومات التى أستخدمها أنا شخصياً لإدانة سياسة الولايات المتحدة الأمريكية، قد أستقيها من الرسائل الإلكترونية التى ترسلها منظمات دولية معارضة... حتى شعرتُ أنّ ماركس وإنجلز نهضا من قبرهما ذات لحظة، فبدّلا قولهما الشهير عن الرأسمالية ليصبح: «إنّ العولمة قد تحفر قَبْرَها بنفسها»!

٧) ضرورة قيام كل دورية عربية، ولاسيّما الثقافية المستقلة، بإنشاء «صفحة منزل» home page تعرض فيها أهم ما فى هذه الدورية، وما قد تَخَال أنه قد يتسبب فى منعها من دخول هذا القطر العربى أو ذاك. فذلك يُسهم فى إنشاء شقوق، ولو طفيفة، فى جدار الرقابة العربية. ومع ذلك فمن الممكن أن تمنع دولة مّا الإنترنت بالمطلق، وإذّاك فلن يجدى هذا الاقتراح. كما أن قلّة قليلة فحسب ستتاح لها ـ بسبب فقرها المادى أو عدم تملكها لحاسوب ـ فرصة استخدام الإنترنت للاطلاع على هذه الـ home page أو على المقال المعارضِ. ولكنَّ عزاءنا هو فى أن يعمِّم العارفون باستخدامه هذه المعرفة التحتية «السامزداتية» على الآخرين بالتصوير أو النقل الشفوى.

٨) ضرورة إقناع بعض المتموّلين المتعلّمين من ذوى العلاقات القريبة من هذه الحكومة العربية أو تلك بإنشاء محطة تلفزيونية فضائية عربية تقدِّم حالات متقدّمة من الوعى الثقافى والحضارى والدينى تكون بديلاً عن نمط الاستهلاك وقيم الحرية الفردية الانعزالية المنتشرة فى البرامج الأمريكية، وبديلاً فى الوقت نفسه عن سخافة القنوات الفضائية العربية الحاليّة التى تهدف إلى تسطيح الوعى (وتنقيطه؟) بالتسالى والفوازير والطقاطيق.

أنا لا يمكن أن أكون ضد التسلية والترفيه، ولا أريد تلفزيوناً عربياً فضائياً عابساً ومقطِّباً. ولكن أترانا نحلم إنْ نحن طالبنا بحد أدنى من الاحترام لقيم الثقافة والعقل فى التلفزيون؟ وهل ترانا نحلم أنْ نرى برامج فضائيةً ذات نفَس قومى لا يكون فجّاً، وذات روحية ديمقراطية لا تكون أميركيَّةَ التعليب؟

ولكن الأهم من ذلك كله هو أنْ نبنى الأرضية العلمية التى تجعلنا نفيد من إيجابيات العولمة القليلة، وتقينا سلبياتِها وأخطارها الكثيرة.

فمادام الحصار مضروباً فى الوطن العربى على الكاتب والكِتَاب، ومادامت الأُميّة منتشرةً، ومادامت معرفة أكثرنا بالإنجليزية (لغة الإنترنت الأولى) ضعيفةً أو معدومةً، ومادامت الثقافة سلعة محتقرة، فإن استخدام وسائط الانترنت وغيره لن يُجدى كثيراً.

إنّ على العرب أن يدخلوا عصر حقوقِ الإنسان الطبيعيةِ والأَوّلية، قبل أن يهرولوا إلى عصر العولمة، وإنْ كانت وسائط هذه الأخيرة تعين أكثرنا حظْوةً على التقدم. فمازالت أولويات التنمية الثقافية العربية هى هى منذ نصف قرن على الأقل، وفى طليعتها: الحرية. فإلى الحرية أولاً، وإلى الحرية ثانياً، وإلى الحرية ثالثاً، للكاتب والمكتوب، وللقارئ والمقروء!

تنمية ثقافية أم تحول حضارى ؟

شوقى جلال

ليكن حديثنا عن ثقافة الإنسان العام.. الأنا والآخر.. حالنا.. حال الفضاء العربى والإنسان العربى بعامة.. وحال الإنسان الآخر المنتمى إلى العصر وإمكاناته الجديدة التى تجاوزت حدود التفكير فى الفكر وفى الثقافة وفى الجغرافيا والتاريخ.. السؤال حال الإنسان العربى.. وحال الآخر بكل تناقضاته خاصة الطرف الأعلى صوتاً والمتحدث باسم العولمة.

ليس السؤال ماذا أعنى أنا؟ بل ماذا يعنى الآخر، وكشف القناع ليس معناه أن ننظِّر لمفهوم جديد لسنا أصحابه.. ولكن كشف التناقض الدلالى لهذا المصطلح من حيث تأثيره علينا باعتباره تحدياً.. وأيضا الدعوة إلى قبول التحدى.

من مفارقات تاريخ حياتنا الثقافية أن مصر وشرق المتوسط هما المنطقة التى ابتكرت الأبجدية والكتابة؛ ولكن نجد المنطقة العربية جميعها لاتزال أسيرة الثقافة الشفاهية. وبعد أن كان الغرب فى العصر الوسيط يردد قولاً مأثوراً: «إذا اتجهت جنوباً ازددت ثقافة»، فإذا الغرب الكتابى المتقدم حضارياً يقف الآن على عتبة قفزة حضارية جديدة ينتقل بها من الثقافة الكتابية إلى ثقافة اللغة الإلكترونية. وهذه نقلة حضارية سوف تفضى إلى تحول كيفى جذرى بالنسبة للإنسان وقدراته على التحصيل والتحليل والاستجابة والإنتاج التقنى والمعرفى؛ وبالنسبة إلى أدوات المعرفة التى تغل فيضاً يتجاوز فى العام الواحد ما أنجزته البشرية فى قرون؛ وتهيئ إمكانات للمعالجة والتوثيق والتفاعل المعرفى. فالمفكر الآن يجد العالم والتاريخ والعلوم والفنون بين يديه، ويجد العلماء والمفكرين على اتصال وثيق به وفى حوار مباشر معه. وسوف تتغير جذرياً صورة الإنسان والمجتمع والوجود، ومدى التشابك الوثيق أو التداخل فيما بينهم، وكأننا إزاء رؤية جديدة لوحدة الوجود. وسوف تتغير كذلك العلاقات داخل

المجتمعات وفيما بينها حيث يصدق الرأى أن المعرفة قوة وقدرة وسلطة، وهى الآن على المستوى العالمى لها الهيمنة والتحكم من بعد.

ولكن مع هذا كله لاتزال المجتمعات العربية أسيرة طور حضارى بدائى أو متخلف، تجسده وتمثله الثقافة الشفاهية بكل خصائصها. وليس هذا على سبيل المجاز، بل هو واقع الحال، وناتج التاريخ، وشهادة الإحصاءات. فقد عاشت شعوب المجتمعات العربية رعايا للولاة من المماليك والعثمانيين، ومن بعدهم الغرب الاستعمارى الذى بنى قوته على حساب استنزاف مواردنا وقدراتنا، وترسخ شعور التبعية. وظلت الشعوب العربية طوال هذه القرون مجتمعات عاطلة من الإنتاج والإبداع المعرفى أسيرة الموروث والثقافة الشفاهية، مما ضاعف من تخلفها وفقدان الرابطة الثقافية العقلانية. وأجهضت قوى القهر والاستبداد كل محاولة للنهوض. وهذه حقبة بحاجة إلى دراسة فى ضوء سوسيولوجيا المعرفة. ويكفى أن بعض هذه المجتمعات لم تأخذ شكل دولة/مجتمع إلا منذ بضعة عقود. ولاتزال أكثرها تعانى التمزق والتفرق والانقسامية.

ولاتزال المجتمعات العربية جميعها حتى أعرقها حضارة، وعلى الرغم من محاولات النهوض المتعثرة، لاتعتمد فى ثقافتها الكتابة والتوثيق والكتاب بل تعتمد السماع والتواتر قاعدة ومرجعاً لاكتساب المعرفة. فالثقافة الشفاهية هى ثقافة الجرس والكلمة المنطوقة والذاكرة والتراث المحفوظ المتواتر مع مرجعية ومركزية النص وقدسيته. والكلمة هى الواقع بل هى فعل الواقع وكينونته. وتصوغ الثقافة الشفاهية عقلاً ينزع إلى النظرة الكلية المجتزأة، يأخذ الأحداث إجمالاً وإيجازاً واختصاراً، ويلخص الوجود خارج الزمان والمكان فى حكمة أو قول مأثور.

وتعتمد الثقافة الشفاهية التلقين واستظهار النص والأخذ عن الشيخ أو الفقيه أو الزعيم الكاريزمى، فالفقهاء ومن ناظرهم، هم حفظة وسدنة النصوص وهم عقل الأمة. ومن ثم تعطل دور الذات فى التثقيف والنقد والحكم العقلانى وفى الفعل الإرادى والإبداع والتغيير. وتغدو ثقافة المجتمع ثقافة انحصار ذاتى حضارى؛ إذ يرى الشفاهى نفسه والكون كله من خلال النص. فالنص له الخلود، والبيئة الحضارية التى

تولد عنها النص خالدة أيضاً وحرى أن تدوم. ومن هنا فهى ثقافة جبرية محافظة التزاماً بالنص وحفاظاً عليه، ولاتفضى إلى التحول والابتكار وترى فى هذا خروجا على النص. وإنما النص مصدر المعرفة وأساس التكيف والسلوك، ولذلك تعتمد تكرار النص خوفاً من الضياع... فنطق الكلمة هو الوجود. وتشيع عبارة "قال" و"يقال"، وتكون عبارة صادقة مصدقة بحكم وحدة الذات والكلمة ومرجعية صاحب الكلمة. وتترسخ بذلك لدى العامى مشاعر الرؤية والتبعية. وهل لنا أن نجد غير هذا فى مجتمعات تغلب عليها الأمية الأبجدية، وتسودها الأمية الثقافية، وعاطلة عن إنتاج المعرفة على مستوى العصر، ومقطوعة الصلة بعلوم الحضارة، ناهيك عن الإسهام فيها من حيث الإبداع النظرى والإنتاج التقنى. والأمية الأبجدية والثقافية تعنى شيوع الثقافة الشفاهية، وغلبة الفطرة على العقلانية النقدية المنهجية.

وإذا كانت المعرفة مصدرها الكلمة أو النص الذى يستوعب الوجود زماناً ومكاناً، وأمره موكول إلى الفقيه أو إلى المتحدث باسم السلطان صاحب الكلمة، فإن هذه الثقافة تصوغ وعياً زائفاً بالمعرفة، معرفة الإنسان والمجتمع والطبيعة، وترسخ شعوراً زائفاً بالاعتمادية والتواكل والأمان. ويجسد هذا كله شعور زائف بالقناعة المعرفية دون كل ما هو خارج النص؛ إذ يفضى إلى غرس عادة الانصراف عن البحث ومغامرة الاستكشاف المعرفى تأسيساً على تصفح كتاب الطبيعة ووقائع حياة المجتمع والنفس والسعى الإرادى العقلانى اليقظ الحذر والمسئول؛ لبناء الحياة فى إطار منظور مستقبلى. فالفضول المعرفى فعل إنسانى أصيل وليس بالوكالة، اعتمادا على فاعل غير الذات يجعل من الإنسان مناسبة ووسيطا لا فاعلاً أصيلاً. وليس غريباً أن يقترن القعود عن البحث المعرفى بالتقاعس عن قبول التحدى فى واقع الحياة والاستجابة النشطة إزاءه وهما أساس التطور الحضارى، فكل شىء يتم بالوكالة عنا.

والكلمة فى الثقافة الشفاهية كلمة آمرة ناهية قاطعة، ومن ثم الالتزام بها أو التعصب لها والتطرف معها، وكذا جمود الفكر. ويسود الاعتقاد أنه كلما ازددت التزاماً بالكلمة - أى كلما ازددت تطرفاً معها - كنت أقرب إلى صاحبها.. إما أن ترفض الكلمة جملة أو تقبلها جملة.. أى إما الكفر المطلق بها أو الإيمان المطلق وليس

الحوار.. وليس البحث العقلانى فى الأسباب وتقديم البرهان... فالثقافة الشفاهية لاتقبل حق الاختلاف.. إما معى مؤمناً بكلمتى وإما ضدى. وهكذا نجد من يؤمن إيماناً كاملاً أعمى بكلمة صاحب السلطان أو من يكفر بها تماماً. لهذا لامانع من أن نجد من يكفر المجتمع لأنه لايؤمن بكلمته دون حوار أو إبداء أسباب.

والثقافة الكتابية فى تطورها، خاصة بعد الطباعة، أثبتت النص مستقلاً خارج الذات ووضعته فى سياقه الزمانى والمكانى، وأضحت أساساً للتجريب وللتواصل الموثق، ولاسترجاع المعلومات. وأفضت إلى منهج وقواعد للفكر والدراسة والمقارنة والنقد والتحكيم والتحقق، على أساس منهج عقلانى. وصاغت الفكر فى أنساق، ولم يعد الزمان فضاء زاخراً بأحداث متفرقات بل بينها تسلسل سببى وروابط علمية متبادلة متفاعلة. الثقافة الكتابية هى التى مهدت السبيل بعد الطباعة للإصلاح الدينى وفعالية الفكر النسقى ومنهجية المراجعة والنقد للنصوص، وموضوعية أو علمية البحث والتواصل بين العلماء والارتقاء بالحضارة طوراً بعد طور. وساعدت الكتابة على التراكم المعرفى الموثق، وعلى التحول الكيفى من نظرية إلى نظرية تأسيساً على هذا التراكم المقترن بالبحث المنهجى ومشكلات البحث وقضايا المجتمع. وهيأت قدرة على التجريد وتجاوز الحدث الآنى والتواصل بين الأجيال وتشكل النشاط المعرفى فى صورة تيارات فكرية متطورة.

ونحن لانزال نجفل ونجتر موروثاً ثقافياً شفاهياً بدعوى الحفاظ على ذاتيتنا الثقافية. ننظر إلى الهوية الثقافية وكأنها خصوصية مكتملة لا تاريخية، أو كينونة اكتملت وتحققت خارج الزمان والمكان، تسرى عبر الأجيال وكأنها جبنة جبلية تتوارث وتكشف عن طبيعة الإنسان/المجتمع الواحدة فى كل الأزمان، ومن ثم فهى صماء غير متفاعلة مع الواقع الاجتماعى والطبيعى، المحلى والعالمى على السواء. إنها فى نظرنا وجود مطلق. وغالباً ما يحصرها البعض فى العقيدة. وننسى أن الهوية الثقافية هى فى جوهرها وخصوصيتها وليدة فعالية اجتماعية وتفاعل فى إطار وجودى معرفى، وأن هذه الفعالية متطورة، وأن بين هذه العناصر أو العوامل تفاعلاً جدلياً مطرداً لاينتهى. والهوية الثقافية الاجتماعية إما إلى تفتح وازدهار بفعل النشاط الاجتماعى الإنتاجى

الإبداعى المولد للمعرفة، وإما إلى انزواء وانحسار ثم تحلل، إذا ما ساد المجتمع الركود وعطالة الإنتاج وعاش عالة على الآخرين يستهلك إنتاجهم المادى والمعرفى. وحين يكون هذا حال المجتمع يسوده الخواء الفكرى والمعرفى، وخور العزيمة وضعف الاستجابة.

ولقد واجهت المجتمعات العربية فى تاريخها الوسيط والحديث عقبات خارجية عاقت نموها الحضارى بوجهيه المادى التقنى والثقافى المعرفى، ولاتزال تتضاعف حدة وخطر هذه العقبات على نحو ما يبين فى صورة العولمة. ولكن أخطر العقبات هى عقبات داخلية تشل القدرة على الاستجابة للتحديات فى مضمار الصراع الحضارى. وبعض تلك العقبات الداخلية الثقافة الاجتماعية المعيشة، وهى ثقافة شفاهية تتعارض مع خصائص الثقافة الاجتماعية التى أفضت إلى نشوء وتطور العلم لغة وفكراً ومبحثاً ومنهجاً ونظريات وتقانة. واتسعت شقة التعارض ومن ثم التخلف، بعد القفزة الحضارية الجديدة الواعدة، حضارة عصر الفضاء واللغة الإلكترونية وفيضان المعلومات.

شهادة الإحصاء:

وشهادة الإحصاء عن واقع علاقتنا بالكتابة وبالكتاب والتى توضح ما أشرنا إليه، بيانها كالتالى: (مثال)

**** إصدارات الكتب عام ١٩٩١ (الكتاب السنوى لليونسكو ١٩٩٦)****

العالم	٨٦٣٠٠٠ عنوان
أوروبا	٤٠٣٠٠٠ عنوان
أمريكا الشمالية	١٠٢٠٠٠ عنوان
العالم العربى	٦٥٠٠ عنوان. أى ١/١٣٢ من إنتاج العالم (متقدم وغير متقدم)، و١/٧٥ من إنتاج أوروبا
مصر باعتبارها الأكثر إنتاجاً (٦٠ مليون نسمة)	٢٥٩٩ عنوانا
إسبانيا (٣٨ مليون نسمة)	٤٠٧٥٨ عنوانا. أى ١٨مرة قدر حجم إصدارات مصر، على الرغم من تعدادها السكانى أقل بنحو النصف، ناهيك عن عدد النسخ المطبوعة وتصنيفها.

ألمانيا	٦٧٨٩٠ عنواناً	
اليابان	٣٥٤٦٩ عنواناً	
فرنسا	٤٣٦٨٢ عنواناً	
إسرائيل (٥ , ٤ مليون نسمة)	٤٦٠٨ عناوين (نصف سكانها يقرأون بغير اللغة العبرية كتباً مستوردة).	

إصدارات الكتب لكل مليون نسمة عام ١٩٩١

العالم	١٦٠	عنوانا لكل مليون
أوروبا	١٨٢	" " "
أمريكا الشمالية	٣٦٥	" " "
البلدان العربية مجتمعة	٢٩	" " "
إسرائيل	٩٢٠	" " "

** نسبة توزيع إنتاج الكتب عام ١٩٩١ **

العالم المتقدم	٧٩٪
العالم العربى	١.١٪

** الصحف والدوريات اليومية لكل ألف نسمة**

مصر	٦٤	إسرائيل	٢٨١
ليبيا	١٣	إسبانيا	١٠٤
المغرب	١٣	المانيا	٣١٧
تونس	٤٦	فرنسا	٢٣٧
السعودية	٥٤	المجر	٢٢٨
سوريا	١٨		

ويبقى بعد ذلك تحليل ما نقرؤه وما لا نقرؤه

**** استهلاك ورق الطباعة عام ****

المكان	حجم الاستهلاك	نصيب الأفراد
العالم	٧٤.٦ مليون طن مترى	١٣.٥ كجم
أمريكا	٢٩.٠ "	٣٨.٦ كجم
أوروبا	٢١.٩ "	٣٠.٢ كجم
العالم العربى	٠.٧٠ "	٢.٩ كجم

وإذا سئلنا عن مضمون الكتب، وعن نصيب العلوم بعامة والعلوم الأساسية بخاصة، وعن نشاط البحث العلمى نشير إلى الآتى:

**** العلماء الناشرون****

(*«العالم العربى مقارناً بإسرائيل»*- أنطون زحلان- المستقبل العربى)

الأعوام	١٩٦٧	١٩٧٦	١٩٨٣
العالم العربى	٤٦٥	١٣٢٣	٢٦١٦
إسرائيل	١١٢٥	٣٢٩١	٤٦٦١

ونلاحظ هنا أن إسرائيل (٤ ملايين نسمة) عام ١٩٦٧ أكثر من العرب (٢٥٠مليون نسمة) بعدد ٦٦٠ بحثاً، وأن إسرائيل عام ١٩٨٣ أكثر من العرب بـ٢٠٤٥ بحثاً بينما العالم العربى يضم ٧١ جامعة، وما بين ٣٠٠/١٠٠٠ مركز أبحاث. المشكلة فى طريقة وهدف بناء الإنسان العقل- الثقافة الاجتماعية وكذا إدارة الموارد وتنظيم البشر.

وعن نصيب النشر العلمى من الكتب، من واقع "دليل الكتاب المصرى"- ١٩٩٠- الهيئة المصرية العامة للكتاب. الدليل يضم إجمالى إصدارات أعوام ١٩٨٩ وما قبله: أكثر من ٦٢٠٠ عنوان مؤلف ومترجم فى جميع التخصصات، منها ٣٥٠ عنوانا مؤلفًا ومترجما وردت تحت عنوان العلوم البحتة والتطبيقية من بينها كمثال: الطب النبوى-

إصلاح التليفزيون- العلاج بالأرواح- الطب الروحانى- الجبن الدمياطى وصناعته- الرضا لمن يرتضى. ٢٤ عنوانا من الكتب العلمية العامة المترجمة، ليس منها كتاب فى العلوم الأساسية.

وإذا تساءلنا عن تحليل المضمون تكفى الإشارة إلى ما يلى:

جاءنا فى تحقيق نشرته جريدة "الأهرام" يوم ١٩٩٥/٥/١٥ أن الهيئة المصرية العامة للكتاب أصدرت إحصاء يقول إنه قد صدر فى مصر خلال عام ١٩٩٤ وحده ثلاثة آلاف عنوان عن الشعوذة والدجل وصادفت رواجاً كبيراً!

وإذا تساءلنا عن الترجمة كمؤشر على الفضول المعرفى العلمى نجد أن العلوم الأساسية منعدمة (صفر)، وإنما علوم خدمية وإنسانيات.

**** عدد العناوين المترجمة عام ١٩٨٦****

العالم العربى	٢٦٨	(بدون العراق)
إسرائيل	٤٦٢	(مع ملاحظة أن ٥٠٪ من سكانها مهاجرون يقرأون بلغتهم)
المجر	١١٤٤	
إسبانيا	٩٦٤٧	

تؤكد هذه الإحصاءات، أولاً: ابتعادنا عن الكتابة والكتاب وأننا لا نقرأ، وإنما أسرى الثقافة الشفاهية بكل سلبياتها آنفة الذكر. وتؤكد ثانياً: غربة العلم فى حياتنا وانصرافنا عن النشاط العلمى الإبداعى وغربة التفكير العلمى.

وليس السبب نقص الإمكانات المالية أو الحكم البشرى لمن يقولون: إن قوة إسرائيل فقط فى الدعم المالى الذى تتلقاه من الخارج. فإن العالم العربى يعرف جيدا كيف يهدر إمكاناته. ونشير كمثال إلى ما يلى:

خلال عقد الثمانينيات أنفقت البلدان العربية معظم دخلها علاوة على اقتراض ما لايقل عن ١٤٠مليار دولار، لم ينل العلم والبحث العلمى منها سوى نصيب بالغ الضآلة.. وجميعه بحث علمى خدمى.

وفيما بين ارتفاع سعر النفط عام ١٩٧٣ ونهاية عقد الثمانينيات تلقى العالم العربى ١,٥ تريليون (مليون مليون) دولار كعوائد نفطية؛ ومع هذا لم يظهر بلد عربى واحد على عتبة الانطلاق الاقتصادى شأن النمور الآسيوية.

ويدخر رجال الأعمال العرب -غير الحكومات- من الأقطار العربية النفطية فى الخارج ١٢٠ مليار دولار ويوجد مثلهم لرجال أعمال من الأقطار العربية الفقيرة ومع هذا لانجد بين العالم العربى محاولات لبناء قاعدة علمية تقنية وبشرية بينما ما يلزم توفيره لانها حتى البحث العلمى علاوة على الثورة التعليمية مبلغ ٢,٢٪ من عوائد النفط العربية أو المدخرات فى الخارج. (د.عدنان مصطفى- "أزمة البحث العلمى العربى"- شئون عربية- أبريل/نيسان ١٩٩٦).

فى ضوء وضعنا المأساوى، المتخلف والمتواكل، ما هى الاستجابة اللازمة إزاء تحدى التطور الحضارى (عالمية العلم والتقانة) وكذا آلية الإدارة الأيديولوچية لهذا التطور (العولمة وسياسة الهيمنة). الأمران خطر داهم مع إيجابية الأول وسلبية الثانى، إذ يفضى كلاهما إلى ترسيخ حالة التبعية القائمة.

وحرى أن يزداد شعورنا بالخطر المتوقع وبالتحدى الماثل إذا عرفنا الجذور التاريخية والاجتماعية لكل منهما. لقد اقترنت القفزة الحضارية لعالمية العلم والتقانة، فى بدايتها وعبر مسار تطورها، بنشوء عقبة خارجية جسيمة تمثلها مركزية إنتاج المعرفة والمعلومات، وكذا مركزية معالجتها وتوزيعها وتوظيفها عبر المستوى العالمى. وطبيعى أن يكون المركز هو الدول الغربية الصناعية المتقدمة. وبات المركز هو المتحكم فى بلدان الحافة أو الأطراف. يحدث هذا بينما البلدان العربية، ولأسباب وعقبات داخلية، تعيش أسيرة الثقافة الشفاهية التى أفضت بها إلى أن تحتل موقعاً شديد التدنى على الحافة. البلدان العربية تهدر إمكاناتها وطاقاتها على مستوى الدولة والمجتمع والفرد فى مسارب لاعلاقة لها، موضوعياً، بمواجهة التحدى الحضارى العالمى، وكذا الإقليمى الذى تجسده إسرائيل فى وجودها وفى مشروعاتها مثل الشرق أوسطية. وتدعم الثقافة الشفاهية وترسخ حالة التبعية، وتعطل قدراتنا على الاستجابة

أداة واتجاهاً، وتحول دون وضع تفسير عقلانى صحيح، كما تحول دون حشد وتنظيم كافة القوى.

أما عن العولمة فإنها أداة الهيمنة الأمريكية عسكرياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً. وهذه أيضاً لها تاريخ أمريكى خاص بها. إنها الحلم الأمريكى بمجتمع عظيم عالمى تهيمن عليه أمريكا، والذى عبر عنه المؤرخ الأمريكى جون فايسك فى أواخر القرن التاسع عشر حين صور الولايات المتحدة الأمريكية التى يحدها القطبان الشمالى والجنوبى. وتردد صدى هذا الحلم فى خيال الكثيرين، بل هو موضوع دراسى يجرى تلقينه للتلاميذ فى مدارسهم. ونذكر هنا ما قاله الروائى الأمريكى هيرمان ملفيل (١٨١٩-١٨٩١): «نحن رواد العالم وطلائعه، اختارنا الرب... والإنسانية تنتظر من جنسنا الكثير... بات لزاماً على أكثر الأمم أن تحتل المؤخرة... نحن الطليعة تنطلق إلى البرية لنقدم ما لم يقدمه الأوائل».

ويقول الرئيس تيودور روزفلت (١٨٥٨-١٩١٩): «أمركة العالم هى مصير وقدر أمتنا». وبعد أن ألقت الولايات المتحدة بقنبلتيها النوويتين على هيروشيما وناجازاكى، تمطى وتباهى الرئيس الأمريكى ترومان، وقال: «العالم الآن فى قبضتنا .Is at our global reach.» ولعل هذه أول مرة تجرى كلمة عالمى ومن ثم عولمة على لسان أمريكى.

أما عن النهج الثقافى للعولمة فهذا ما نجده فى تعاليم "بورهوس فريدريك سكينر" عالم النفس الأمريكى ونبى صناعة العقول، الذى أكد أن الحرية وهم والكرامة وهم والإنسان وهم والعقل وهم. إذ يقول: «حق لنا أن نقول للإنسان بصفته إنساناً: مع السلامة وليخلصنا الله منك. ويصدق ذات الرأى على مفهوم العقل وهو مفهوم معطل».

ويؤكد أن الحرية بالمعنى الأمريكى هى حرية القبضة الحديدية للشركات متعدية الجنسيات.. إذ يرى أن الحرية الفردية أو حرية الإنسان والمجتمع وَهْمٌ نجسده.

ووصولا إلى تدجين الشعوب وترسيخ التبعية ودعم الهيمنة الأمريكية ابتدع "سكينر" هندسة تكنولوجيا التحكم فى السلوك عن بعد، ويمثل ذلك أوج المدرسة السلوكية وتطويراً لمنهج إرادة الاعتماد، الذى دعا إليه فلاسفة أمريكيون. إنها هندسة

صناعة مجتمعات بشرية حسب المواصفات المطلوبة، مجتمعات داجنة، وشعوب تفعل ما نريد منها وتظن أنها تفعل ذلك بحريتها واختيارها. وينبغى ألا تريد إلا ما تريده أنت منها.. وهذا وهم الحرية. إن حرية العبد تتجسد حين ينفذ أمر سيده فينجو من العقاب والتعذيب. وهكذا أصبح "صدام حسين" حراً إذ أفلت من العقاب.

ويقول سكينر: «يمكن لحكومة ما أن تحول دون لجوء المواطنين إلى الردة والنفور، وذلك بجعل الحياة أكثر إمتاعاً بتوفير الغذاء ووسائل الترويح، وتشجيع الألعاب والقمار، واستعمال المشروبات الكحولية والعقاقير المخدرة والمسكنة، ومختلف أنواع السلوك الجنسي، بحيث تكون آثار ذلك جعل الناس فى متناول يد السلطة، وغير بعيدين عن عقابها ردعاً لهم».

ويقول: «الأقوى هو الغالب وصاحب الحق والحرية..». ومن أقواله أيضا:«إن المطلوب هو قدر أكبر من السيطرة التى تهدف إلى فرض ثقافة معينة، وصوغ العقول وفقا لها».

ويتحدث عن المدينة الفاضلة التى ينشدها، فيقول:

«البقاء للأصلح هو قانون الطبيعة.. وهى طبيعة حمراء الظلف والناب. وإذا كان الإنسان قد خرج من الصراع وهو سيد الأنواع، فلماذا لانتطلع إلى سلالة بشرية تكون سيدة السلالات؟ وإذا كانت الثقافة قد تطورت بعملية مماثلة، فلماذا لانتطلع إلى ثقافة هى سيدة الثقافات؟».

أما عن أسلوب التحكم فى أهل المدينة الفاضلة، فيقول سكينر: «وكل من يشذ من أبناء المجتمع ويصر على التغيير أو تحدثه نفسه عن الثورة والتمرد، يمكن علاج هذا الشر الاجتماعى عن طريق تكثيف جرعات التجارب معه (مثل التجارب التى تجرى على الحيوانات لتعديل سلوكها) على نحو ما يحدث فى عمليات غسيل المخ. وإذا لم يُجدِ معه هذا الدواء، فالتعذيب هو الأداة المثلى لعلاج الحالات المستعصية، ولها «دور استشفاء» أو «مراكز علاج» متخصصة فى هذا الأسلوب المتبع.. وهكذا تتحول الصقور إلى حمائم وديعة» ويدعونا إلى التخلى عن أوهام معطلة.

ويقول أيضا:«الشرط الأساسى لنجاح تكنولوچيا السلوك هو أن نتخلى عن أوهام ورثناها تتمثل فى معتقدات بالية تقول إن الانسان ذات مستقلة، أو أن ثمة شيئاً اسمه حرية فردية أو عقل». وهكذا يصل إلى غايته بعبارة سافرة وحكمة موجزة: «يستطيع المرء أن يدجن شعباً كما يدجن الأسود بالاستمناء».

هذه هى ثقافة الهيمنة باسم العولمة على لسان واحد من كبار مهندسيها. إنها، مع التقدم الحضارى العلمي والتقنى، تدخل بالإنسانية حقبة جديدة هى حقبة الثقافة الشفاهية الثانية.. ثقافة السمع والبصر أو الكلمة والصورة. ومع حالة فقدان المناعة الثقافية العلمية لدى المواطن العربى سيزداد الخطر إزاء تحديات هذه الثقافة اللاإنسانية، حيث يتعرض لرياح تهب عليه من الجهات الأربع تحمل فكراً أيديولوچياً وتثقيفاً استهلاكياً مسطحاً، فى عصر تهاوت معه الحدود القومية إعلامياً وثقافياً. ولكن الأخطر أن تتهاوى معه العقول المهيضة الضعيفة بحكم خوائها وفقدانها المناعة. وهذه لن تكون أبدا ثقافة العلم.. فالعلم له أدواته المعرفية التى سترقى بالإنسان إلى حقبة حضارية جديدة شديدة الكثافة عقلياً يمكن أن نسميها - كما تنبأ فرنادسكى وتياردى شاردان - حقبة المحيط العقلى noosphere، وإنما تلك ثقافة ترسيخ الهيمنة والتبعية، فهى سلاح صياغة الوعى والتلاعب بالعقول وليست لغة البحث العلمى.

لهذا فإن القضية ليست أبداً تنمية ثقافية؛ إذ أية ثقافة تلك التى نبذل الجهد لتنميتها؟ وإنما القضية حشد الطاقات على اختلافها بغية الانتماء إلى حضارة العصر تأسيساً على استراتيچية تنموية شاملة كل أنشطة المجتمع، ومتلائمة مع مقتضيات التحول الحضارى فى العلاقات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتعليمية والثقافية والإعلامية، وتؤكد الانتماء والإسهام الإيجابى للإنسان العام.

نريد تحولاً حضارياً نتجاوز به أنفسنا من منطلق قبول التحدى... تحدى آلية الهيمنة باسم العولمة، وذلك بفضل مناعة العقل العلمى والطموح الحضارى على أسس موضوعية، واقتران هذا بقبول تحدى المركز، والعمل على التعاون المنسق مع بلدان الأطراف فى إطار تنوير إنسانى جديد، وأن يكون مشروعنا الحضارى ليس محاكاة

ولاقفزاً على الواقع بل استجابة مجتمعية عقلانية نقدية إزاء تحديات الداخل وتحديات العولمة والشرق أوسطية التى تعنى الصهيونية.

والاستجابة للتحدى تكون منطلقاً صحيحاً حين تأتى ابتكاراً أصيلاً معبّراً عن تاريخنا بوعى صادق، وعن طموحنا وإمكاناتنا بتقدير علمى صحيح. ليس الهدف تنمية ثقافية بمعنى المزيد من الرفاه الثقافى الاستهلاكى.. على نحو ما يظن البعض من أن التنمية الاقتصادية تعنى المزيد من اليسر المالى.. الهدف تحول حضارى، أى الإنتاج الإبداعى بوجهيه المادى (التقنى) والمعنوى (الفكرى والثقافى) الذى يدعم ويرسخ ثقافة الابتكار والإرادة والتغيير. هكذا نصون الهوية التى هى فعل الأنا الاجتماعية فى الزمان. فإن ما نفعله هو الذى يحدد: من نكون؟.

العولمة والهوية
(رؤية أنثروبولوچية)

محمد الجوهرى

مقدمة :

موضوع العولمة مطروح الآن بقوة على كل المفكرين، من شتى الاتجاهات، وفى كل الساحات. وإزاء هذا النقاش الواسع النطاق، ومع ضغط المعاهدات والالتزامات الدولية المرتبطة بتنفيذ بعض مراحل العولمة، من المتوقع أن ترتفع درجة حرارة النقاش، ويختلط الحكم العلمى بالتحيز الأيديولوچى المسبق، وتتخذ المناقشة طابعا بعيدا عن العلم.

من هنا تحاول هذه الورقة أن تفيد من رؤية العلم وخبراته وتحليلاته، دون أن نغلق الباب أمام اجتهاد الكاتب لبلورة موقف ورؤية خاصة. ولكن الفارق بين المناقشة هنا، والمناقشات هناك، أنها تستهدى شيئاً من تراث العلم الأنثروبولوچى. ومبرر الاعتماد على التراث الأنثروبولوچى أن العولمة هى فى تقديرى حركة اتصال ثقافى (بالمعنى الشامل للثقافة) تشمل العالم على اتساعه. ولذلك يصعب أن يتوه أو يضل من يسترشد فى تأمله لمشكلات العولمة بحقائق ورؤى العلم الأنثروبولوچى.

وتركز الورقة على رؤية هذا العلم للهوية، وتحليلها، وتفاعل الهويات، واحتمالات الصراع أو الصدام بين تلك الهويات فى خضم عملية اتصال ثقافى كونية. وسوف يلاحظ القارئ أن هذا التفاعل لايجرى وفقاً للأهواء أو المصادفات، ولكنه محكوم بشروط اجتماعية- اقتصادية وسياسية. هذه الشروط هى كذلك التى تتيح لأصحاب أية هوية أن يشاركوا مشاركة إبداعية فى هذا التفاعل، على نحو ما تنتهى إليه هذه الورقة.

ولقد حرصنا فى العرض التالى، وعلى امتداد البحث، أن نوضح أن ممارسات وسلوكيات التعبير عن الهوية والتعامل مع أصحاب الهويات الأخرى، تخضع لمجموعة من المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تؤثر فيها وتشكلها. كما أوضحنا فى حديثنا عن آليات الحفاظ على الهوية أن تلك عملية اجتماعية خالصة، تتولاها مؤسسات وتنظيمات اجتماعية تماماً.

كذلك أثبتنا فى عرضنا لنظرية العولمة كيف أن أصحابها يرجعون هذه الظاهرة الكونية الجديدة إلى جملة من العوامل الاجتماعية والثقافية، سجلناها بشىء من الإيجاز فى الفقرة السابعة من هذه الدراسة. وأحلنا فيها إلى مزيد من المراجع لمن يريد التوسع فى القراءة عن الموضوع. فهذه الحقيقة مبسوطة بالقدر الكافى من الوضوح، وإن كنا لم نتعرض لهذه الشروط والحديث عنها تفصيلا، لأننا اعتبرنا ذلك مهمة مستقلة عن مهمة البحث الراهن.

وتبدأ الورقة بتعريف للهوية، ومضمونها الحقيقى المتكامل، وآليات الحفاظ عليها، وعلاقتها بالهويات الأخرى فى الداخل وفى الخارج. وأشرنا إلى المخاطر التى يمكن أن تنجم، وسوف تنجم، عن الإفراط فى تأكيد الهوية. وفى إطار إلقاء ضوء على العولمة، اجتهدت الورقة فى استعراض تجارب واقعية سابقة للعولمة، وهى تجارب نفذت فعلاً، لجمع وتوحيد وصهر هويات قومية وعرقية ودينية ولغوية متباينة فى كيان اجتماعى سياسى واحد. والتجربة فى العلم الاجتماعى هى -كما علمنا "دوركايم"- بمثابة المختبر الذى يتأمل ويتفحص فيه قضاياه ومشكلاته. فهذا العرض للتجربتين السوفيتية (سابقاً) والأمريكية، دعوة لتقييم دعاوى العولمة استناداً إلى واقع إمبيريقى ملموس.

وطبيعى أن تقدم الدراسة عرضاً وافياً لنظرية العولمة الثقافية فى التسعينيات، كى نضبط لغة حديثنا بشكل أدق، يمكن أن يقودنا إلى ثمرته والغاية منه. ومتوقع كذلك أن نفرد فقرة خاصة لتأكيد ما لاحظه الكثيرون عن مخاطر العولمة علينا، وأبرزها وأهمها تمكين الآخرين منا وهيمنتهم علينا. وأوضحنا أن ذلك ليس قدراً محتوماً، لأن النتيجة التى خلصنا إليها من دراستنا أن المشاركة الإبداعية الإيجابية هى طريقنا إلى التفاعل مع الآخرين فى إطار العولمة.

وتجنبًا لأى لبس، وتوقيًا من الوقوع فى أى تناقض أشير فى البداية إلى أن إبداء الملاحظات والتحفظات ولفت النظر إلى سلبيات العولمة وآثارها السلبية على الهوية، وعلى الثقافة الوطنية والثقافة القومية، وعلى الأمن القومى، وعلى كثير من متغيرات الحياة لايعنى رفض العولمة، أو معاداتها، أو دعوة إلى الوقوف فى مواجهتها، ووصد الأبواب علينا.

فهذه الورقة تؤكد – فى أكثر من موضع –أن الخروج من التفاعل مع العالم اليوم وعدم الاستجابة الإيجابية للعولمة، هو بمثابة خروج من التاريخ. فالتوجيه إلى سلبيات العولمة هو دعوة إلى دعم القوة الذاتية ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً من أجل مشاركة عادلة أو على الأقل أكثر عدلاً. فمناوءة الشراكة الدولية ليست سوى قصور فى فهم حركة التاريخ والمجتمع فى الزمن المعاصر. وهو أمر نبرئ أنفسنا وأهلنا منه.

١) الهوية مفهوم متغير:

يشير مفهوم الهوية فى الأصل إلى الهوية الفردية، ويعنى إدراك الفرد نفسياً لذاته. ولكن هذا المفهوم أخذ يتسع تدريجياً داخل العلوم الاجتماعية، بحيث أصبح يستخدم للتعبير عن الهوية الاجتماعية، والهوية الثقافية، والهوية العرقية (السلالية). وهى مصطلحات تشير إلى توحد الذات مع وضع اجتماعى معين، أو مع تراث ثقافى معين، أو مع جماعة سلالية. ويمكن الحديث أيضاً عن هوية الجماعة، بمعنى التوحد أو الإدراك الذاتى المشترك بين جماعة من الناس.

لكن استخدام مفهوم «الهوية» لم يكن أبداً محل اتفاق بين الباحثين المعاصرين. وأهم ما يأخذه عليه الباحثون ذوو الرؤية العلمية والتوجهات التقدمية أنه ينطوى –فى نظر مستخدميه– على خاصية الثبات والاستمرار، سواء عندما يطلق على هوية الفرد أو هوية الجماعة. ولذلك يرى هذا الفريق أن الأصوب، والأبعد عن الشطط هو محاولة اكتشاف آليات تكوين الهوية، أو آليات هذا التوحد مع وضع اجتماعى أو تراث ثقافى أو جماعة معينة، وليس البحث عن هوية «ثابتة».

إن الدارسين والساسة فى كثير من بلاد العالم، وبصفة خاصة فى عالمنا العربى، وربما للأسف بشكل أخص فى مصر، لايعرفون من الهوية إلا ثباتها،

ولايخاطبون فينا إلا هوية واحدة أزلية لاتتغير. والشطط فى هذه الرؤية يرتد بنا إلى نوع من النزعة اللاتاريخية (التى عفا عليها الزمن)، والتى تنتقى من حقائق التاريخ شذرات وتفاصيل تجمعها جنباً إلى جنب، وتكوّن منها صورة تخالف، فى كثير من تفاصيلها، قوانين العلم وقواعد المنطق، والأهم تخالف أصول وحقائق الاجتماع الإنسانى. فتلك العناصر الأقدم لم تثبت فى نواتنا على حالها، وإنما تلتها -إن صح القول- راقات تاريخية لاحقة. فعلى الراق الفرعونى (الذى تسبقه راقات أخرى عديدة بعضها نعرفه وأكثرها نجهله كل الجهل) تتابعت راقات أخرى كثيرة، متعارضة، ومتناقضة. وأدى فعل الزمن إلى اختفاء بعضها، وبقاء البعض الآخر من عناصرها متخفيا تحت عباءة المرحلة التى تلته. وفئة ثالثة اكتسبت مدلولاً معاكساً لمدلولها السابق، وهكذا. المهم أن شيئاً لم يبق على حاله، وأن هذا التفاعل بين الراقات التاريخية من ناحية، وبين القوى الاجتماعية أو الشرائح البشرية الحاملة لها فى كل مرحلة ينتج هوية متغيرة متجددة، نسىء إليها لو ثبتناها، ونعتدى على قواعد المنطق وقوانين الاجتماع الإنسانى لو حاولنا أن نبعث بعض مكوناتها، هكذا بحالتها بعد هذا الكمون الطويل؛ لكى نرد إليها الحياة فى عالمنا المعاصر.

ولمن يتشكك فى هذا التصور، الذى ليس محل أى شك علمى على أية حال، أسوق مثالاً قريباً من تراثنا المعاصر فى الدراما التلفزيونية الرمضانية (التى لاتقتصر على السوق المصرى للأسف، ولكنها تجد طريقها إلى أغلب التلفزيونات العربية، فى وقت إذاعتها نفسه، من القاهرة). لقد سيطرت موجة من الأعمال الدرامية تفتش عن سير الأنبياء، وتستعرض قصص نشأة التوحيد. وبدهى أن الخلفية الكافرة[١] التى يتحرك عليها الأبطال المبشرون بالتوحيد هى المجتمع الفرعونى القديم، صاحب الديانة الفرعونية. وهى الديانة التى تقوم على عبادة المساخيط (التماثيل الحجرية)، وزواج الأخ بأخته، والتسامح مع كل المفاسد التى يرتكبها الكهنة مع رجال البلاط، وعلى رأسهم جميعاً الفرعون. إننى لكى أؤكد فى فترة مد دينى إسلامى كاسح أن: الدين عند الله الإسلام، فلا بأس أن أمزق التاريخ وأحطم حرمة تلك الحضارات، لكى أثبت فكرة عند المشاهدين وأتملق مشاعرهم، وليكن ذلك بتشويه الماضى «المفروض أنه محل فخر الإنسانية كلها»، وتقديم رؤية أحادية له.

كما أن الهوية المصرية لايمكن أن تثبت عند الهوية الفرعونية، وتبقى على ولائها الكامل لها، كذلك بالمنطق نفسه لايمكن أن تثبت عند الهوية الإسلامية بصورتها التى عرفها المجتمع الإسلامى فى العقود القليلة خلال القرن السابع الميلادى.

إن تثبيت الهوية الثقافية سلاح -بلغة اليوم ١٩٩٨- من أسلحة التدمير الشامل التى يجب أن يحظر استعمالها. والأنفع لنا أن نتعمق فى دراسة آليات تكونها، وتوحد الأفراد والجماعات مع تراث ثقافى معين.

وأحدد موضوعى: كيف يتعلم الفرد الولاء لتراثه ووطنه، وكيف يتغذى هذا الولاء، وما أعراض الضعف والتحلل التى تعرض له، وكيف نتصدى لعلاجها؟ تلك هى القضية.

٢) الهوية.. رؤية الذات والتعامل مع الآخرين:

تعلمنا الدراسات العلمية للثقافات الإنسانية أن الهوية ليست رؤية للذات فقط، ومن ثم تمجيداً لهذه الذات، وإعلاء لها على كل الذوات الأخرى. هذه الرؤية تمثل الجانب الشعورى العاطفى والفكرى للهوية، قوامه كما نرى: عواطف، ومشاعر، وأفكار. وهذه هى عملية التوحد Identification، وهو ليس سوى شق أو مكون واحد، ولكنه ليس كل شىء.

وإنما يجب أن يعبر عن هذا التوحد ويغذيه سلوك ظاهر، يطلق عليه: دلائل أو مؤشرات. هذا السلوك لمن يعتز بهويته المصرية يتمثل فى اعتزازه بالأرض، وما على الأرض من مؤسسات ونظم وعادات وقيم ورموز، والمشاركة بالإحساس وبالفعل فى الظروف العادية وفى الأزمات(٢).

هذا السلوك هو ترجمة لرؤية الهوية للآخر، سواء كان هذا الآخر مواطنا لى من نفس الديانة نفسها أو غيرها، من المستوى الاقتصادى -الاجتماعى نفسه أو غيره، من الإقليم نفسه أو غيره...إلخ، أو كان هذا الآخر مواطناً قومياً، ليبياً، أو سودانياً، أو مغربياً...إلخ، أو كان شريكاً لى فى الفقر والتخلف كالهندى والنيجيرى وغيره، أو كان مواطنا لى فى الكون والإنسانية.

كل تلك السلوكيات التى تصوغها لى هويتى وأتعامل بها مع الهويات الأخرى، تخضع -بالتأكيد- لمجموعة من المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى تؤثر فيها وتشكلها. أذكر من بينها متغيرات العدل والعدالة الاجتماعية، والحرية، وتوافر الحد الأدنى لسبل الحياة الأساسية (بالنسبة لكل فئة اجتماعية- اقتصادية)، والوعى الاجتماعى، والوضع الاجتماعى للفرد (الذى يتحدد من خلال الدخل والمهنة والتعليم وغيرها)، ويمكن أن تطول القائمة.

والمهم أن نلاحظ أن تلك المتغيرات فيها الذاتى، وفيها الموضوعى، ومنها المحلى، ومنها الخارجى، أى منها مايقع فى نطاق سيطرتى، ومايخرج عن حدود السيطرة...إلخ، ولكنها جميعاً تؤثر فى تشكيل ترجمة هويتى (فرداً أو جماعة) إلى سلوك يتعامل مع الهويات الأخرى، الفردية أو الجماعية أيضاً.

ولعلنا نريد بهذه الملاحظة تأكيد أن الهوية ليست خطبة أو نشيداً أو موعظة وحسب، وليست حقّاً مطلقاً أو باطلاً مطلقاً، وليست حبّاً متأججاً ولاكراهية مندفعة، إنها بعض ذلك، وهى أيضاً فعل مسئول يمكن أن أفهمه ويفهمه غيرى. ولاحيلة ولامهرب من نقل القضية من الصعيد الثقافى (بمعناها المحدود) إلى الصعيد الاجتماعى الأوسع.

٣) آليات الحفاظ على الهوية:

إن ما نسعى إليه من تنمية الولاء للذات الثقافية الاجتماعية ودعمه والحفاظ عليه ليس قضية عاطفية، وليس أيضاً اختياراً حماسياً، ولايصح أن يصدر عن حرج من أحد أو خوف من شىء.

هذا الولاء يتطلب أولاً أن تتهيأ شروط موضوعية خارجية يتنفس فى ظلها، ويستطيع أن يعيش ويتجدد. يتطلب أن يشيع العدل، وتتقدس الحرية. ولن يتحقق ذلك بغير مشاركة سياسية (فى الشأن العام، بدءاً من مستوى الوحدة المحلية القروية، وصولاً إلى عضوية مجلس الشعب وغيره). معنى ذلك أن مناقشة الهوية الثقافية لايمكن أن تتم بمعزل عن الظروف الاجتماعية الاقتصادية، والبناء الطبقى الاجتماعى، وأداء المؤسسات لدورها أداء صحيحاً، ملائماً لمصالح الفئات والقوى الاجتماعية.

ولانستطيع أن نخفض موضوع الهوية الثقافية إلى مستوى الجدل النظرى، أو إلى مستوى النشاط الثقافى (بالمعنى المحدود للثقافة بوصفها إطلاعاً طيباً على الفنون والآداب وتيارات الفكر)، وإنما الهوية الثقافية تمس هوية المجتمع، لأن الثقافة هنا تفهم بمعناها الأنثروبولوچى الواسع كمجموع تراث هذا المجتمع.

فإذا وضعنا القضية فى إطارها الصحيح لرأينا أن مهمة الحفاظ على الهوية هى وظيفة أجهزة التنشئة الاجتماعية والثقافية فى كل مجتمع، أذكر منها، وعلى رأسها: الأسرة، والمدرسة، وجماعة الرفاق، ووسائل الإعلام...إلخ. هذه الأجهزة هى التى يتعين عليها أن تغذى الطفل مع لبن أمه بمقومات هويته، بدءاً باللغة، مروراً بالتدين، والشعور بالمواطنة، ووصولاً إلى رؤية العالم من زاوية الثقافة المحلية.

وعلى كل منصف أن يتساءل: هل هذه الأجهزة ما زالت بخير فى مجتمعاتنا العربية؟ وهل هى على مستوى من الكفاءة والقوة الذى يضمن لنا حسن أدائها لرسالتها؟ أخشى أن أطرح مزيداً من التساؤلات، تكون إجاباتها جميعاً بالسلب.

إننا ندرك إدراكاً ساطعاً أن تلك الأجهزة الخربة العاجزة، لن تفرز إلا هويات خربة عاجزة. فإذا كانت العولمة سوف تحملنا حملاً على فتح كل النوافذ والأبواب، فإن الرياح العاتية القادمة إلينا لن تجد «هويات» تتصدى لها. فعلينا أن نبدأ بأنفسنا، ونضع القضية الثقافية فى إطارها الاجتماعى الاقتصادى السياسى.

ولايمكن لعاقل أن يعتقد أو يطالب الدول الأجنبية، أو تحديداً الدول المهيمنة، بإعداد برامج ومواد ثقافية وإعلامية وأيديولوچية تتبنى قيمنا، وترعى تراثنا، لكى تحافظ على هويتنا. إنها تنتج ماتنتجه من وجهة نظر ثقافتها، ووفقاً لاعتبارات السوق وأحكامها، وتأتى إلينا تلك المواد الثقافية (فى صورة علوم أو تكنولوچياً أو ترفيه) مطبوعة بطابع الهوية الخاصة لتلك القوى المهيمنة. ولا أعتقد أننا يمكن أن نتوقع منها شيئا غير ذلك. هذا فضلاً عن أنها فى كل محفل دولى تصم آذانها عن كل حديث يتباكى على هوية دول العالم الثالث. إننا لانملك إلا أن نفتح كل النوافذ، ولكن بعد أن نقوى من أنفسنا لكى نصمد أمام أعتى الرياح.

الموقف نفسه يتماثل مع هدم الحدود الاقتصادية بأنواعها أمام تدفق السلع. لن نستطيع أن نستمر فى إجراءات الحماية، أو رفض التقدم برفض سلع الخارج...إلخ، ولامناص من تقوية القاعدة الإنتاجية الداخلية، ودعم قدرتها على التنافس مع أعتى القوى الاقتصادية. هذه هى أصول اللعبة الجديدة التى فرضت علينا، وأعتقد أننا قادرون على الصمود ومواصلة البقاء فى ظلها، وربما يكون بعضنا قادراً على التقدم.

٤) الهوية ليست طمساً للبنى والتكوينات الفرعية:

الهوية ليست شيئاً إجمالياً كلياً هلامياً، وإنما شىء له عناصر ومقومات. وهى إحساس بكيانات (ذاتيات) تتصاعد من الأسرة إلى الإنسانية، وبالعكس فى أحوال معينة. فالإنسان ينتمى بحكم كونه عضواً فى مجتمع إلى أشياء (تكوينات-هويات) عديدة، هى مكونات شبكة العلاقات التى يدخل فيها، بشكل مباشر أو غير مباشر. فهو ينتمى إلى أسرة معينة، وإلى طبقة اجتماعية، وإلى قرية أو مدينة، وإلى دين معين، وإلى وطن معين، وإلى أشياء كثيرة.

وهو قد لايشعر بالولاء تجاه كل هذه الانتماءات، أو لنقل على الأقل إنه قد لايكون هناك اتساق بين درجة ولائه لكل انتماء من هذه الانتماءات: فقد يشعر بولاء لأسرته، وقد لايشعر، وقد يشعر بولاء لدينه، وقد يضعف لديه هذا الشعور، وهكذا بالنسبة لكل أطراف الشبكة التى ضربنا أمثلة لها. ويعيننا على تبين هذا ما أشرنا إليه سابقاً من أن الولاء موقف نفسى اجتماعى أساساً (وعى)، أو هو عاطفة اجتماعية، ولكنها شأن كل ظاهرة يجب أن تتجسد خارجياً، فى صورة سلوك والتزامات.

وهذه التعددية فى تكوين الهوية تطرح مشكلات معينة، كما تفتح الباب لحلول مشكلات أخرى. وهى على أى حال حقيقة من حقائق الاجتماع الإنسانى لامناص من الاعتراف بها والتعامل معها.

وبالنسبة لموضوعنا فإنه يهمنا بالنسبة لهذه النقطة أن نؤكد أن الهوية لايصح أن تتحول فى بعدها الاجتماعى السياسى إلى سيف مسلط على الهويات الفرعية، أو

هوية التكوينات الفرعية لذلك المجتمع. وذلك لأن الهوية مفهوم مركب ومرن وحساس يتسع للاختلافات والفروق، إذا كانت حالته الصحية طيبة، ويستوعبها، ويستطيع أن يصوغها فى هوية كبرى.

تماماً كما أن هويتى المصرية لاتحول بينى وبين الإحساس بهويتى العربية، وإحساسى بهويتى العربية لايحول بينى وبين الإحساس بهويتى كعالم ثالث، وتلك لاتحول بينى وبين الإحساس بهويتى الإنسانية «العالمية».

فالولاءات يمكن أن تتعدد، وقد تتصارع، ولابد أن تتغلب ولاءات على ولاءات أخرى (فمن يدخل حلبة الصراع عليه أن يتقبل مايفضى إليه من نتائج). وقد يثير البعض أولوية أو ترتيب الولاءات، وهذه قضية شائكة، ولكنها يمكن أن تخضع للتدقيق العلمى الصارم وللتفكير العقلى الرشيد. فهذا الترتيب يستخدم أحياناً كسلاح خفى فى صراع الهويات، ودراسته برعونة وعدم دراية ضررها أكثر من نفعها. ولكن ننبه: إذا تطلب الأمر الاختيار، فإن ذلك يعتمد على الظروف الموقفية وكفاءة الباحث وأدوات البحث، وتلك قضية أخرى.

ونؤكد حتى لا تذهب ببعضنا الظنون أن تعدد الولاءات، أو تعدد الهويات، لاينفى وجود هوية رئيسة (قاعدية) وولاء رئيس، وأن صراع الهويات يمكن أن يكون هداماً، كما يمكن أن يكون بناء.

معنى ذلك أنه لايوجد ولاء واحد وحيد، لايقبل بجواره ولاءات أخرى، حتى ولو كانت فرعية. ومعنى ذلك أيضاً أن الولاء المطلق للوطن، أو لفكرة إما أن يكون وهماً أو مرضاً. فكل وطن، فى الماضى كما فى الحاضر والمستقبل، يضم بين جنباته أقليات عرقية ودينية واجتماعية...إلخ. ووجود هذه التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية التى تستأثر بجانب من ولاء الفرد لايدل على مرض أو اعتلال الهوية. ففى مجتمعات مثل: أمريكا، وكندا، وأستراليا، بل الهند، والعراق، وغيرها من المجتمعات، توجد تكوينات قوية حاضرة من الأنواع التى أشرنا إليها.

فالتجانس والتناغم العرقى أو القومى أو التاريخى أو الحضارى وَهْمٌ غير موجود، وتحققه ليس حتمياً، اللهم إلا فى بعض الكيانات القزمية المعزولة فى بعض مراحل ماقبل التاريخ، قبل نشأة الملكية والطبقات والدولة.

وأعود فأؤكد دور العوامل الاجتماعية الثقافية التى يمكن أن تقوم بعملية الترتيب الداخلى للولاءات والتوفيق بين مصالحها وتوجهاتها المتعارضة، وتخلق فى داخل الفرد القدْر المطلوب من الاتساق والثبات المرن. فالتربية الاجتماعية، أى الممارسة السياسية اليومية هى العامل الأساسى فى تنمية الولاء لهوية معينة، والحفاظ على هذا الولاء حيّاً فاعلاً. وفى بعض المجتمعات قد يدين الفرد بالولاء ليس لفكرة مطلقة فيها من التهويمات أكثر مما فيها من العيانية، قد يدين بالولاء لما يراه صحيحاً ومنظماً ومفيداً له، وتخضع مجرياته لمنطق يفهمه، ويشعر بقدرته على التدخل عند الحاجة لتعديله أو التصدى لما يصيبه من انحراف أو علل.

٥) مخاطر تأكيد الهوية: التشرذم:

ليس من الصواب أن نضع العولمة فى مواجهة مع الهوية، ونرتب على ذلك القول بأن اطراد العولمة يقابله ويصاحبه تأزم فى الهوية الوطنية أو القومية. من المؤكد أن العولمة سوف تصيب الهوية بشكل من أشكال التأزم أو قدر من اضطراب الوعى بتلك الهوية.

ولكننا نرى أن علاج هذه الأزمة لايكون بتأكيد الهوية ودعمها وترسيخها والتشبث بها دون سواها...إلخ. فهذا العلاج قد تكون له آثار جانبية أشد خطراً من المرض نفسه. فقد علمنا التراث الأنثروبولوچى المعاصر،[٣] أن تأكيد الوعى بالهوية على المستوى القومى سوف ينمى بنفس الإيقاع، وربما أشد وأعنف، الوعى بالهوية على المستويات الوطنية. وبالمثل فإن تأكيد الوعى بالهوية على المستوى الوطنى يصحبه بنفس القوة تأكيد على هويات الأقليات التى يضمها هذا الوطن.

وهذا الازدهار فى الوعى بالهوية لايكون متساوقاً بين كافة الكيانات الفرعية المكونة لهذا الوطن، ولكن ربما يزداد حدة، وقد يزداد عنفاً، لدى بعض الأقليات أو الجماعات ذات التاريخ الخاص الحافل ربما ببعض مظاهر التحيز أو الاضطهاد أو الظلم الصريح. إنك إن أيقظت الهوية فى موضع، أو لدى أهل لغة معينة، أو بين أبناء مستوى اجتماعى أو اقتصادى معين...إلخ، لاتملك أن تمنع الهويات الأخرى، الأدنى مستوى، من أن تستيقظ وتتقوى وتزدهر وتسعى لأن تؤسس لنفسها كياناً مستقلاً ومكانة خاصة.

إننا إذا أغضينا النظر عن الشواهد الأنثروبولوچية الكثيفة، لن نستطيع أن نغض النظر عن ظاهرة النمو الكاسح للهويات القومية فى القارة الأوروبية، خاصة فى المناطق التى كانت تكون المعسكر السوفيتى حتى نهاية الثمانينيات. لقد انفرط العقد، واستقلت الدول، ثم رأينا القوميات والجماعات المكونة لكل دولة تطالب بدورها بالحق فى الاستقلال عن تلك الدولة الجديدة. ولو أن العنان أطلق لتلك الجماعات والأقليات والفئات لما بقى من الدولة الجديدة شىء يستحق أن يسمى دولة: الجماعات المتصارعة فى طاجيكستان، وفى أوكرانيا، وفى أفغانستان، وأخيراً وليس آخراً فى يوغوسلافيا السابقة، وأحدثها مطالبة إقليم كوسوفو "بالاستقلال التام"، ناهيك عن الصراعات القبلية التى لاحصر لها فى القارة الإفريقية.

٦) هل شهدت البشرية تجارب واقعية للعولمة؟

قد يفاجأ القارئ عندما يعلم أن البشرية قد شهدت فى العصر الحديث (خلال القرن العشرين تحديداً) تجربتين مثيرتين، يمكن أن تعدًا بمثابة «بروفة» لظاهرة العولمة بشكلها الذى بدأنا نعرفه فى تسعينيات القرن العشرين. والتجربتان هما محاولة الاتحاد السوفيتى السابق تأسيس كتلة عالمية تضم شعوباً متباينة من كل ناحية، كما سنوضح تفصيلاً فيما بعد. أما التجربة الثانية فهى تجربة «وعاء الصهر» الأمريكى، أو محاولة أمريكا تأسيس «دولة الدول» التى تضم رعايا من كل أرجاء الأرض، وخلق مجتمع جديد واحد ومتجانس من هذه الشرائم.

ولعل تأمل هاتين التجربتين بشىء من التعمق والموضوعية يساعدنا على التعامل مع التجربة الجديدة (التى يمكن أن نعدها المحاولة الثالثة للبشرية) للعولمة. وأعنى بالذات عوامل الإخفاق، وخنق الصراعات، وكتم النار تحت السطح، وأثر ذلك كله فى النهاية على تقويم التجربة.

٦- أ) تجربة الاتحاد السوفيتى:

كان المتحمسون لتجربة الاتحاد السوفيتى السابق يعدونها محاولة لخلق ثقافة عالمية ذات طابع كونى (أممى). وتجاوز الأمر فى رأى منظِّرى الماركسية اعتبارها

تجربة، فشهدت المناقشات النظرية الثقافية، كما ذهبت الهيئات المسئولة عن رسم السياسة الثقافية فى البلاد الاشتراكية (سابقاً) إلى القول بأن هذا الهدف قد تحقق إلى حد بعيد.

ونسوق هنا رأى «أرنولدوف» أحد كبار المنظِّرين الثقافيين والمدير السابق للمعهد الحكومى لبحوث الثقافة فى موسكو، الذى يصف ثقافة الشعب السوفيتى بأنها اشتراكية متعددة القوميات، ويستخلص سماتها المميزة من خطاب «بريجنيف» بمناسبة العيد الخمسينى لتأسيس الاتحاد السوفيتى، فيقول: «إن ثقافتنا اشتراكية فى مضمونها وفى توجهها، وتعددية فى صورها وأشكالها القومية، وعالمية فى روحها وطابعها»[٤].

ويشير «أرنولدوف» إلى أن العمل الثقافى المنطلق من هذه الرؤية العالمية التعددية الاشتراكية قد لجأ فى كل الدول الاشتراكية (السابقة) إلى التعاون الوثيق مع مؤسسات التربية السياسية والتخطيط فيها، بحيث استطاع -فى رأيه- أن يرسخ وجوده، ويكسب دعم الدولة لتلك الرؤية. ويقول عن هذا الجانب: «لقد هيأت الظروف الاجتماعية الموضوعية فى الاتحاد السوفيتى وبعض البلاد الاشتراكية الأخرى تأسيس وترسيخ فرع جديد من فروع العلم، هو علم الثقافة، له موضوعه الخاص، وأهدافه التى يسعى إلى تحقيقها»[٥].

ذلك هو النصف الأول للقصة، فماذا عن النصف الآخر؟ ماذا بعد أن تأسس علم الثقافة فى الاتحاد السوفيتى؟ لقد تدعمت فى أحضان هذا العلم علوم ثقافية إمبيريقية، مادتها تأمل الواقع وفهمه وتفسيره. وطبيعى أنه إذا أحسن هؤلاء العلماء أداء واجبهم فسوف تقودهم خطاهم العلمية الأمينة إلى الكشف عن مدى التنوع، وحجم الدخان المكتوم داخل وحدات ذلك البناء الاجتماعى الثقافى الضخم الذى كان يعد موحداً ومتجانساً ومنفتحاً؛ ليستوعب العالم كله فى نسيجه.

ولكن أحد هؤلاء العلماء الأنثروبولوچيين من ألمانيا الشرقية (سابقاً) كتب فى عام ١٩٧٣ يذكرنا أن البحوث الإمبيريقية لم يكن مسموحاً لها أن تختلف مع التوجهات العامة والشعارات المرفوعة (الوحدة بين القوميات- التوجه العلمى-

الاستعداد لقبول كل الآخرين...إلخ)(٦). وقد أدى خضوع العلم للأيديولوچيا على هذا النحو إلى أن وجدنا العلماء على اختلافهم ينتهون إلى نفس النتائج، ويصدرون نفس الأحكام على الظواهر والموضوعات التى يدرسونها. لقد طمست الغلالة الأيديولوچية على عين العالم. ومع ذلك لم يقدم التراث الأنثروبولوچى الماركسى من يلفت النظر إلى إمكانيات التنوع والتعدد الثقافى داخل الإطار الثقافى العالمى للدول الاشتراكية. بل إن «أرنولدوف» يذهب إلى حد الإشارة إلى: «التناغم الحر للعناصر القومية داخل السيمفونية الإنسانية»(٧).

٦-ب) وعاء الصهر الأمريكى:

رفعت الولايات المتحدة الأمريكية شعار «وعاء الصهر» Melting Pot، كما روجت لفكرة الأوركسترا السيمفونية لدولة الدول. ثم تضخم هذا الشعار إلى مستوى الأيديولوچيا، التى تعد جميع المهاجرين بحياةٍ حرة قائمة على المساواة. غير أن هذه «العقيدة الأمريكية» لم تجلب على الأقليات العديدة داخل المجتمع الأمريكى سوى التفكك والتحيز المستتر أو الصريح ضدها، نتيجة الصراع بين روح الشعب Ethos من ناحية، والأحكام السلالية المسبقة من ناحية أخرى. وهى حقيقة كشف النقاب عنها بأساليب العلم وحججه "جونار ميردال" فى كتابه الأشهر «المأساة الأمريكية» (١٩٤٤)(٨).

ثم عاد مفهوم «أوركسترا أمة الأمم» الأمريكى، لتدب فيه حياة جديدة بعد الحرب العالمية الثانية تحت شعار جديد هو «التعددية الثقافية». وقد أصبح هذا المفهوم محل الاهتمام الكبير خلال المؤتمر الأنثروبولوچى الدولى الذى عقد فى شيكاغو ١٩٧٣، تحت شعار «كيف نبقى على الثقافات حية»، الذى كان تتويجاً علمياً للتعددية، وتأكيداً لحقيقتها ودورها. حقيقة أن مثل هذا التصور كان يتردد فى التراث الأنثروبولوچى السابق على ذلك التاريخ فى النظريات والآراء التى كانت تتردد عن التعددية الثقافية والنسبية الثقافية، وفى تراث مفهوم روح الشعب السياسى العلمى. ولكن إضفاء هذا الطابع «الأيديولوچى» أو السياسى على المفهوم، بهذه الرؤية الجديدة قد أضاف إليه قوة جديدة، وأعطاه طابعاً برامجياً، وحشد له إمكانيات مالية هائلة

للبحث والتأصيل، فاكتسب بذلك أبعاداً جديدة تميزه عن كل إرهاصاته النظرية السابقة.

ونتنبه هنا إلى أن نظرية التعددية الثقافية «القديمة» كانت تقنع بتقرير حقيقة وجود عديد من الثقافات، وتحليل وتقويم الأنساق الاجتماعية القائمة على التعددية الثقافية. أما التعددية الثقافية «الجديدة» ذات الطابع الأمريكي، فكانت تنطلق من القول بأن التعددية الثقافية تمثل شرطاً ضرورياً لهوية الإنسان، وتفتح ملكاته ونمو إمكانياته.

والسؤال الآن: هل نجحت «الوصفة» الأيديولوچية الأمريكية الجديدة فى تحقيق ما عجزت عن تحقيقه أسطورة «وعاء الصهر»؟ ذلك سؤال نمسك عن الإجابة عنه فى سياق الورقة الراهنة. فقد كان الهدف من عرض تجربتىّ التعددية والعولمة السابقتين أن نفيد من أخطائهما، ونفيد من نواحى القوة فيهما، إن كان فيهما شىء من ذلك.

وأبرز نقطتين يمكن لفت النظر إليهما: بالنسبة للتجربة السوفيتية أن التعسف فى تجربة الدمج والتوحيد، وتجاهل البخار الذى كان يتجمع فى الصدور، سوف يعمل -مهما طال الأمد- على تفجير التجربة من الداخل. والنقطة الأخرى بالنسبة للتجربة الأمريكية أن الطابع البراجماتى لتلك التجربة هو الذى برر لأصحابها، ومازال، الازدواج فى تطبيق المعايير على كل الفرقاء. وهى الممارسة التى تجاوزت حدود القارة الأمريكية، ووجدناها تطبق اليوم على المستوى العالمى فى التعامل مع مختلف بلاد العالم. وهى حقيقة أوضح من أن تحتاج منا إلى أى دليل.

٧) نظرية العولمة الثقافية:

ولكن الحوار النظرى والجدل الفكرى انتقل منذ أوائل التسعينيات بقوة إلى مستوى كونى فعلاً، بعيداً عن هذه الإرهاصات والمحاولات الأولى التى أشرنا إلى تجربتها فى الشرق وفى الغرب. وتركز هذا الحوار على واقع كونى جديد، هو ما تحاوله نظرية العولمة الثقافية (الثقافة مستخدمة بمعناها الأنثروبولوچى الواسع الذى يعنى مجموع التراث الإنسانى المادى والمعنوى)[٩]. فهى كنظرية تتصدى على مستوى

الدرس السوسيولوچى والأنثروبولوچى لتفسير وتحليل آليات ظهور نظام ثقافى عالمى جديد[١٠]. وهى تذهب إلى أن هناك جملة من العوامل الاجتماعية والثقافية المسئولة عن ظهور هذه الثقافة العالمية، منها: وجود نظام معلومات عالمى بواسطة الأقمار الصناعية، وظهور أنماط استهلاكية عالمية، وثقافة تحبذ الاستهلاك وتشجعه، وتبلور وانتشار أنماط للحياة ذات طبيعة كونية، وازدهار مفهوم الرياضة العالمية واتخاذها أبعاداً جديدة كالألعاب الأوليمبية، والمسابقات الدولية فى كرة القدم، ومسابقات التنس الدولية. وانتشار السياحة الدولية وزيادة كثافتها، وتراجع سيادة الدولة القومية، وتنامى نظام عسكرى عالمى، والاعتراف بوجود أزمة بيئية تهدد العالم على اتساعه، وظهور مشكلات صحية ذات طبيعة عالمية مثل مرض الايدز، وظهور نُظُم سياسية دولية مثل عصبة الأمم، ثم الأمم المتحدة من بعدها. وتكون حركات سياسية ذات طابع عالمى مثل الماركسية، ونمو واتساع مفهوم حقوق الإنسان واكتسابه قوة وأبعاداً جديدة، وعملية تفاعل معقد بين الأديان العالمية الكبرى.

والأهم من ذلك كله أن العولمة تنهض على وعى جديد يرى العالم مكاناً واحداً. ومن هنا وصف بعض المفكرين عملية التحول إلى العالمية بأنها: «التصور البنائى المشخص للعالم ككيان كلى واحد»، أى تنامى الوعى على مستوى العالم، بأن هذا «الكون» هو بيئة يتحدد بناؤها تحديداً واعياً بفعل الإنسان وتطوره.

والعولمة بهذا الشكل، وكما يقول صاحب «موسوعة علم الاجتماع»: هى أكثر من سوسيولوچيا العلاقات الدولية. كما أنها تختلف اختلافاً بيناً عن نظرية «والرشتين» عن النظم العالمية، التى تصدت فى العقدين الماضيين لتحليل عمليات نمو التبادل والتداخل الاقتصادى العالمى، والتى ترى أن العولمة الثقافية هى إحدى نتائج العولمة الاقتصادية. ويحذرنا «مارشال» من الخلط بين العولمة بالمفهوم الذى حدده وبين مفهوم المجتمع الصناعى الحديث، الذى يتنبأ بتقارب الدول القومية فى اتجاه تكوين مجتمع صناعى متماسك وموحد يتسم بملامح وخصائص متقاربة كل التقارب.

والأمر الجدير بالملاحظة أن نظرية العولمة الراهنة تذهب إلى أن عملية التحول إلى العالمية التى نمر بها الآن، تنطوى على عمليتين متعارضتين أشد التعارض، هما:

التجانس والتناغم والتوحد من ناحية، والتباين والتنوع من ناحية أخرى. كما ترى أن هناك تفاعلاً معقداً بين المحلية والكونية، وأن هناك حركات تتصدى لمقاومة عمليات العولمة بكل قوة[١١]؛ فالعملية لاتسير هكذا بيسر وهدوء.

والمدافعون عن العولمة فى علمى الاجتماع والأنثروبولوچيا يوجهون نقدهم إلى علم الاجتماع التقليدى، الذى ظل يركز لأمد بعيد من تاريخه على الدولة القومية، وليس على العالم كنسق مكون من مجتمعات.

على أن هذا لايخفى ما يوجه فى الوقت نفسه من انتقادات وملاحظات إلى نظرية العولمة فى دوائر علمى الاجتماع والأنثروبولوچيا. من هذا مثلا قضية التمييز بين العولمة من ناحية والأنماط الحديثة للإمبريالية من ناحية أخرى. كما أن هناك مشكلات وصعوبات فى تتبع العلاقات بين العولمة على الصعيد الاقتصادى والعولمة على الصعيد الثقافى، وكذلك العلاقات بين العولمة والتحديث[١٢].

وأحسب أن بعض هذه الانتقادات يستحق أن نتوقف عنده ونتأمله، لأن بعض هذه المخاطر يمسنا ويهدد نمونا فى المستقبل، كما سيؤثر حتمًا على علاقاتنا بالآخرين. وفى رأيى أن الخطر الأول هو احتمالات ارتباط الدخول فى العولمة بالخضوع لهيمنة الطرف أو الأطراف الأقوى.

٨) العولمة والهيمنة:

إن دعاوى العولمة، وسيطرة الرؤية العالمية، والتقييم العالمى للواقع اليومى المعاش، يخضع الدولة المعاصرة لقوى الضغط من الداخل ومن الخارج. فقوى العولمة الخارجية تفرض عليها نظاما اقتصاديا معينا (يقوم على فتح الحدود وإسقاط الحواجز وحرية التجارة)، وبدهى أنها تعمل من قبل ومن بعد فرض نظام سياسى معين، وتتخذ فى ذلك أساليب صريحة قليلة وأساليب ضغط مقنَّعة لاتقع تحت حصر. والثمرة الطبيعية أن قوى العولمة الخارجية سوف تسعى فى النهاية إلى فرض نظام اجتماعى، يقوم على حكم ديموقراطى برلمانى، وعلى حريات مدنية، وإلغاء صور التحيز والتمييز الاجتماعى، وغير ذلك من إجراءات وأساليب[١٣].

ولكن المهم أن كل تلك الإجراءات والسياسات والبرامج يخلط بعضها ببعض عمدا، أو يتم فرضها والاستدلال من بعضها على بعضها الآخر. فمن الممكن أن تحرم إحدى الدول من المعونات الخارجية من دولة كبرى، أو من كيان دولى كبير، لأنها تضطهد المسيحيين مثلا. (بغض النظر عما إذا كان هذا الادعاء صحيحا أو كاذبا فى الحقيقة). وإذا كانت تلك الدولة تستخدم فى صناعة معينة، أو فى صناعات، نساء بأجر، أقل من أجر الرجل، أو أطفالا دون سن معينة، فإن تلك القوى الكبرى سوف تحظر على كافة دول العالم شراء منتجات تلك الصناعة من هذه الدولة، وقد تحرمها من استيراد مستلزماتها. وهكذا نجد أن سياسة التشغيل، أو سياسة الأجور، قد أثرت بشكل مباشر على سياسة التصدير والاستيراد.

ويبلغ الأمر ذروته إذا كانت تلك الدولة تتبنى سياسات أو مواقف أيديولوجية معينة لاترضى عنها تلك الدول، وكان لديها من الموارد مايسمح لها بدفع فاتورة احتياجاتها، رغم ما تفرضه على هذه الدولة أو تلك من حظر أو حصار. إذا وجدت تلك القوى أن تلك الدولة ما زالت تعيش وتستمتع بميزة تبنى تلك السياسات التى لاترضى هى عنها، عندئذ يمكن أن تتبنى نقلة أكبر، فتحاصر هذه الدولة حصارا كاملا. وقد لايقتصر الحصار على الدولة المهيمنة وحدها، وإنما قد يتولاه النظام العالمى الجديد، وتستصدر بذلك قرارا أو قرارات من الأمم المتحدة. بل وصل الأمر مؤخرا جدا إلى حد أن رأت بعض قوى الهيمنة الجديدة أنها ليست فى حاجة إلى مثل تلك القرارات. لقد استهانت هى نفسها بالشرعية الدولية، وخلقت شرعية جديدة، تمثل تحالف قوى كبرى من وراء الشرعية الدولية، بل وصل بها الأمر إلى حد الاستهزاء بإجماع الشرعية الدولية على رأى مخالف.

من هنا حرصت القوى العالمية الجديدة - قبل أن يدخل القرن الحادى والعشرون، وتدخل معه اتفاقيات العولمة (الاقتصادية) مرحلة التنفيذ الفعلى النهائى - أن تعطينا درساً بسيطاً، هو مقدمة مخففة، أو نموذج صغير لما سوف يلقاه أى مجتمع يخرج على النظام العالمى الجديد، فى دنيا العولمة الجديدة. فقدمت لنا مستويات ومراحل وحالات معبرة، ذات ظروف متباينة، ولكنها تشترك جميعاً فى أنها

«دول تحت الحصار»، هى فئة «المنبوذين» فى النظام الجديد، وأؤكد أنها فى الحقيقة «دروس لمن يريد أن يتعظ».

ذلك هو المسرح الذى سنتحرك عليه إبان حقبة العولمة التى لانعرف متى ستنتهى، ولا كيف ستنتهى. ولكننا نعرف جيداً أنها بدأت، وبعضنا يعرف بالكاد كيف تعمل. وعلينا أن نتخذ من تلك الخلفية الأساس لتأمل موضوعنا.

فالعولمة آتية بقواها وتياراتها وتأثيراتها، لاريب فى ذلك. ولايصح أن نتوقاها بغلق الأبواب والنوافذ، فلن يؤدى ذلك إلا إلى تكريس تخلفنا، وإلى شرنقة لن تضر أحداً سوانا، (ولن نتطرق هنا عامدين إلى طرح جزئية: هل سيسمح لنا -حتى لو اخترنا هذا المصير -أن ننفذ ذلك الحل؟) كما أن التصرف النقيض، وأعنى فتح الأبواب على مصاريعها، إنما هو الاستسلام، واغتيال كل هوية، ومن يفعل ذلك سوف تذروه الرياح، ويصبح نسياً منسياً.

٩) تأكيد الهوية: طريقى إلى المشاركة فى العولمة:

ولكن هذه الهوية لها مكونات، ولها معالم، ولها عناصر يجب أن نتعمقها، ننتقى بعضها فنجله ونخلده، ونسعى إلى الانتقاع به ونقله إلى الآخرين لينتفعوا به إذا تراءى لهم ذلك. ومن تلك المكونات ما يستحق أن يوارى التراب، حقيقة أننا لانهاجمه، ولانتصدى له، ولانتعمد إعلان الحرب عليه، ولكننا نتركه يواجه مصيره إذا حانت ساعته. نحن لسنا من أنصار التصفية العنيفة، فإن العلم يعلمنا سذاجة هذا التصرف، ويمكن عن طريقه أن ترتكب أشنع الجرائم. إنما هناك عناصر قد تكون من الهشاشة بحيث لاتصمد طويلاً أمام العواصف، وقد يكون فيها بعض الخير، أو كل الخير، مثل: قيم التعاون والمشاركة التى كانت مطبقة فى المجتمع المصرى عموماً، ثم ظلت تنحسر مقتصرة على القطاع الريفى منه، وهى الآن رياح الفردية على وشك رحيل سريع مأسوف عليه، ذلك شيء يستحق منا أن نناضل من أجل تجديده واستمراره، طبعا بصيغ وأشكال جديدة(١٤).

وكما تحمل الهوية الثقافية المصرية مكونات قيمية، تحمل فلسفات ورؤى فكرية، وتجارب دينية وخبرات اجتماعية، ومهارات وقدرات نمت وترعرت على مدى القرون أو

الأعوام.. ويرى فيها المصريون شيئاً من التميز أو الثراء أو مواطن القوة. وقد يرون أن غيرهم يحتاج إليها مثلهم، أو ربما يحتاج إليها أكثر منهم.

تلك هى عناصر الهوية التى تمثل إضافة المصرى إلى التراث العالمى الوافد إليه. لايصح ولاينبغى لنا أن نقنع باستهلاك هذا التراث الوافد، وإنما يتعين إعداد خلطة مصرية منه وإعادة تصديره. وبذلك نكون أطرافاً فاعلين فى حركة تبادل عالمى لن تهدأ ولن تتوقف، وسوف تقتلع كل من يقف فى وجهها ضعيفاً أو وحيداً.

ونحن لن نستطيع أن نقدم هذا الإسهام، سواء فى الاقتصاد أو فى الفن أو فى الأخلاق، إلا بعد أن ننفتح على العالم انفتاحاً تاماً، لا وصاية فيه، ولاحجر على أى فكر أو لون. فالفنان لن يستطيع أن يبدع فناً موسيقياً، أو سينمائياً، أو أى فن أصيل، يمكن أن يتذوقه الآخرون ويصبح فناً عالمياً، إلا إذا استمع إلى موسيقات العالم كله، استمع إليها وهو يملك أُذنًا مدربة وخبيرة بتراثه الموسيقى العربى. وليكن الإبداع الجديد مايكون، ليكن توزيعاً موسيقياً أوركسترالياً لألحان شعبية مصرية، ليكن إنشاءً موسيقياً بحتاً، ليكن تأليفاً وتلحيناً راقياً لأوبريت أو أوبرا مستوحاة من نص شعبى قديم. ليكن هذا الإبداع الجديد ما يكون، المهم ألا يصم هذا الفنان المصرى أذنه عن استقبال الجديد، ولكن -فى الوقت نفسه- لايصح له أن يفتح تلك الأذن وهى لم تتدرب أصلاً على تراثها.

إننى أستطيع أن أتفاعل مع العالم وأنا أملك هويتى، ولكننى أبداً لاأحمل أية إدانة أو تحقير أو تعظيم لهويات الآخرين. أنا أتعامل معهم، وأتفاعل تمام التفاعل، دون خوف أو وجل، وليكن نتاج هذا التفاعل ما يكون.

ونحن لانريد إلا أن يختلف موقفنا هنا عن موقف فرنسا أو ألمانيا أو غيرهما من الدول من الثقافة العالمية. ولعل تجربة السوق الأوروبية ثم الجماعة الأوروبية بعد ذلك تكون بمثابة درس لنا يمكن أن نفيد منه. لقد بدأت الجماعة فى الخمسينيات سوقاً مفتوحة -بدرجات- تضم عدداً قليلاً من الدول يقتصر على التبادل التجارى. وأصبح الآن جماعة تسعى إلى توحيد المجتمعات والتقريب بين الناس، تستخدم عملة واحدة، وتبيح تنقل الأيدى العاملة ورءوس الأموال بينها، ولديها برلمان واحد...إلخ.

والأهم بالنسبة لنا أن كل دولة من الدول الأوروبية الخمسة عشر، الأعضاء فى الجماعة، قد ازدادت قوة وتدعمت أركانها، على كل الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أيضاً. باختصار خرجت كل دولة من تجربة الوحدة رابحة وناجحة. ولم تنتقص كل إجراءات الدمج والتوحيد من هوية أى من تلك الدول.

لكل ذلك أعتقد أن الموقف الصحيح من هذه الموجة العاتية هو استقبالها، والدخول فيها، والتفاعل معها، ثم العمل على الإسهام فى تطويرها بعد هضمها. ونمارس نحن دورنا فى نقلها إلى غيرنا، إلى أرض أرحب مصحوبة برؤية مصرية وإضافة مصرية، مهما تكن متواضعة على المستوى التقنى المادى، ولكن لنجتهد فى أن تكون متميزة وثرية على المستوى الفكرى الإنسانى.

الهوامش والمراجع

(١) هذا التوصيف من وجهة نظر أصحاب العمل الفنى، وليس من وجهة نظرنا، والمقصود المجتمع السابق على الإسلام.

(٢) انظر على سبيل المثال:

Fitzgerald, Thomas K., ed., Social and Cultural Identity: Problems of Persistence and Change, Athens, 1994.

(٣) انظر مؤلف إينا ماريا جريفيروس المهم: الثقافة والحياة اليومية:

Greverus, Ina-Maria, Kultur und Alltragswelt, C.H. Beck, Munich, 1987.

خاصة الفصل الخامس: "عن الثقافة والهوية"، ص ص ٢١٩- ٢٨٩.

(٤) انظر: مؤلف أرنولدوف: «الثقافة فى ظل الاشتراكية»

Arnoldow, A.I., Kultur im entwickelten Sozialismus, Berlin, 1975, P.15.

(٥) أرنولدوف: المرجع السابق، ص ١٣.

(٦) انظر: المقال المهم للألمانى «برنارد فايسل» عن موضوع ورسالة علم الفولكلور فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية:

Weissel, Bernard, Zum Gegenstand und zu den Aufgaben volkskundlicher Wissenschaft in der DDR, in: Jahrbuch fuer Volkskunde und Kulturgeschichte 16, 1973, pp. 9-44.

(٧) أرنولدوف: المرجع السابق، ص ٢٠.

(٨) Myrdal, Gunnar, An American Dilemma. The Negro Problem and modern Democracy, New York, London, 1944.

(٩) Gordon Marshall, ed., the Concise Oxford Dictionary of Sociology, Oxford University Press, 1994, Art. Globalization theory, pp. 202-203.

(١٠) عرضت هذه النظرية اعتماداً على عرض «مارشال» لها فى «موسوعة علم الاجتماع»، التى يجرى العمل حالياً فى ترجمتها ضمن إطار المشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة.

(١١) يمكن أن تندرج مثل هذه الحركات تحت مفهوم الحركة (الاجتماعية) المضادة. فالحركة المضادة عبارة عن رد فعل منظم على إحدى الحركات الاجتماعية، تهدف إلى كبح جماح تلك الحركة، عن طريق وقف أنشطتها، والتصدى للتغيرات التى تحدثها، وطرح وجهات نظر بديلة. وقد تكون الحركات المضادة تعبيرات تلقائية عن شعور عام، كما

قد تمثل جبهات للتعبير عن بعض جماعات المصالح. ويضرب «مارشال» فى «قاموس علم الاجتماع (١٩٩٤)»، المثل ببعض الحركات المضادة التى نشأت كرد فعل للحركة النسوية فى الولايات المتحدة، مثل: «الدعوة إلى الحياة» (التى تحارب الإجهاض)، وحملة تعديل الحقوق المتساوية للرجال والنساء «ERA»، والحركات المحافظة المناوئة لعملية تفكيك النظام الاشتراكى فى روسيا بعد سقوط الاتحاد السوفيتى. ويمكن أن نشير عندنا فى مصر الآن إلى حركات الدفاع عن الثقافة الوطنية ومحاربة التطبيع مع إسرائيل. لذلك لايصح أن نعجب إذا ظهرت حركات ثقافية اجتماعية، مناوئة للعولمة فى عالمنا النامى.

(١٢) لعل من أفضل العروض التى قدمت لنظرية العولمة وقضاياها ومشكلاتها كتاب مارتن ألبرو واليزابيث كينج الذى يضم مجموعة من الدراسات الممتازة حول الموضوع، انظر:

Albrow and E.King, Globalization, Knowledge and Society, 1990.

(١٣) ولو أن تلك القوى يمكن أن تغض النظر عن أوضاع بعض الدول التى لا تنفذ «روشتة» العولمة، لأنه يحكمها خلفاء يؤدون خدمات جليلة لتلك القوى، كتوفير الطاقة بأسعار رخيصة، أو أداء دور محلى، أو إقليمى معين.

(١٤) انظر على سبيل المثال أعمال الندوة التى نظمها برنامج لايف، هيئة التنمية الدولية، بالاشتراك مع مؤسسة فريدريش ايبرت بفندق الميريديان، بالقاهرة، مارس/ آذار ١٩٩٨، حول «الحوار والشراكة فى الواقع المصرى. الآليات والمؤسسات ورؤية للمستقبل». وقد خصص محوراً مستقلاً لدراسة موضوع الشراكة فى التراث، انصب فيه البحث حول عناصر التراث التى تحبذ التعاون والمشاركة بين عناصر المجتمع، والمعوقات التى تناهضه، أملاً فى الوصول إلى صياغة عصرية للمشاركة فى المسئولية الاجتماعية مستندة إلى التراث التقليدى المحلى.

مقترحات لبرنامج عمل

محمد هشام الشريف

لن أتعرض بداية لقضية الثقافة الوطنية والهوية، فقد تم تناولها من أبعاد عدة من خلال من سبقنى فى الحديث، ولكن سأتطرق إلى برنامج العمل. إن هذا المؤتمر فرصة لوضع ملامح برنامج العمل. ويكمن تلخيص العناصر الأساسية التى يمكن أن تكون مدخلاً لاستراتيچية العمل المقترح فيما يلى:

١) المجتمع المصرى.

٢) الإنسان المصرى صانع التنمية ووسيلتها وقائدها.

٣) الثقافة الوطنية وأبعادها.

٤) النقلة المعرفية أو الاتصال الرأسى والأفقى لكافة عناصر البشر فى مصر وفى الوطن العربى والإفريقى.

٥) التطور المعرفى والعولمة، وأين نحن من هذا التطور القادم.

أولاً: تعدد أبعاد قضية الهوية الثقافية:

إن القضية ليست قضية ثقافة فقط ولكن هى قضية اقتصادية اجتماعية وسياسية... متعددة الأبعاد، هى قضية تقدم وتنمية، وبالنسبة لى تنمية اقتصادية، تنمية اجتماعية، وهذا لايمكن أن يتحقق فى عصرنا الحديث بدون تفاعل وترابط ما بينه وما بين ما يجرى حوله. فهناك تغيرات حدثت، تغيرات سياسية فى العالم ما بعد التسعينيات، وما قبل التسعينيات (القرن٢٠)، والانهيار الذى حدث فى الجانب الاشتراكى وتغير العالم اقتصادياً إلى السوق الحرة، وزيادة فى التطور فى إنتاج واستخدام التكنولوچيات.

ثانياً: تأثير التطور التكنولوجي:

على سبيل المثال في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات كان عدد التلفزيونات حتى يوليو ١٩٦٠ صفرا.. اليوم عدد التلفزيونات يصل إلى ٨ ملايين. بالمثل بالنسبة لأجهزة الحسابات.. نصيب الفرد المصري من استخدام الحسابات هو ٥ دولارات، أما في سويسرا ١٠٠٠دولار.. فالفجوة سواء كنا نتحدث عن تلفزيون أو عن كمبيوتر أو ستالايت.. اليوم حديثنا اختلف لأن الآليات مختلفة.. ولقد تغيرت الآن الآليات وغيرت في الواقع وستتغير في المستقبل - ومن يستطيع أن يتحدث عن الثقافة الوطنية والثقافة المعرفية فلا يمكن أن يغفل الحديث عن التعليم والثقافة والتكنولوجيا والتدريب والإعلام.

ثالثاً: التنافس مع الزمن:

وفي جانب آخر هناك تحد قوى، هو الزمن (وحدة الزمن).. فوحدة الزمن تتناقص تدريجياً. والذى نعرفه اليوم نحتاج إلى معرفته في المستقبل وبأشكال مختلفة، وبمعنى آخر نحتاج إلى إعادة تعليم.. إعادة تدريب.

رابعاً: تحديات النقلة المعرفية:

إن هناك عدة تحديات تواجه النقلة المعرفية، أهمها: تحديات التنمية الثقافية، تحدى الفكر والهوية، تحديات التقدم الاقتصادى، والتقدم الاجتماعى. وعلى ضوء هذه التحديات يمكن وضع برنامج عمل يتضمن التعليم، التراث، التدريب، التكنولوجيا، الاتصالات، البنية الأساسية والتكنولوجية للمجتمع، والبنية المعلوماتية (الإنترنت)، والكتابة والحماية الفكرية.

خامساً: إعداد مواطن القرن ٢١:

إن إعداد المواطن المصرى لدخول القرن الحادى والعشرين يشبه إعداده لخوض حرب٧٣، فليس من المتصور ألا يعرف مواطن القرن الـ٢١ استخدام الكومبيوتر أو ينهل من العلم والمعرفة والثقافة بالمعدلات التقليدية. فالتكنولوجيا تضيف إلينا هذا بمعدلات أسرع، وأيضاً أساليب البحث والاسترجاع تنقل بدرجة غير طبيعية،

فمنذ عدة سنوات كان الإعداد لجمع المادة العلمية لدرجة الماجستير مثلاً، يستغرق ٦ أشهر، أما الآن فيستغرق بضع دقائق أو ساعات أو أيام. فنحن نتحدث عن معدلات تنافس مع الزمن وسرعة الحصول على المعلومة وتطويعها إلى قيمة مضافة سواء فى بحث أو شركة، فالقيمة المضافة تعنى نقوداً أو عائداً أكبر للمجتمع أو دخل أفضل. وهذا يحتاج إلى علم وفكر وثقافة، ولايمكن أن يحدث هذا بدون معرفة لغة العالم المتداولة: الانجليزية أو الفرنسية، ولكن ليس على حساب اللغة العربية أو أسس وقيم المجتمع.

سادساً: الاستثمار فى مستقبل أبنائنا:

تمثل هذه العبارة قضية شخصية لى، فإننى أرغب أن تتحدث ابنتى العربية بطلاقة، ولكن المشكلة هى إيجاد مدرس لغة عربية يستطيع تعليمها!! والتحدى أننى أريد لابنتى أن تكون إنسانة صالحة تعرف دينها وتحترم دين الآخرين، أريد لها إنساناً يستطيع أن يعلمها دون أن يعاقبها.. فالاستثمار فى المستقبل يعنى أن كل طفل أو شاب يجب أن يتعلم أدوات العصر ويتعلم استخدامها.

سابعاً: التكنولوچيا فى كل منزل:

ومن ثم فإننى أرى أن يكون هناك حاسب آلى بجوار كل تليفزيون. يجب أن يكون هناك حاسب على كل منضدة -يجب أن يكون هناك إنترنت بجوار كل تليفون- يجب أن يكون هناك تليفون فى كل بيت- ولدينا فقط ٤ ملايين خط ونحتاج إلى ١٢ مليون خط تليفونى، فالمجتمع كله وليس جزء منه لابد وأن تكون لديه هذه الوسائل.

ثامناً: مراكز الأطفال:

وإذا تحدثنا عن الهوية الثقافية والثقافة الوطنية، والنقلة المعرفية ستكون لمن يملك، ففى مصر حوالى ثلث المجتمع (٢١مليوناً) تحت سن الخامسة عشرة. ولقد بدأنا العمل من أسفل لأعلى.. حيث يتم إنشاء ألف مركز للأطفال بواسطة مجموعة من المحبين.. ولقد شرفتنا السيدة سوزان مبارك وتبنت أول مركز للأطفال للقرن ال٢١ وكان منذ ثمانية شهور. فالنجاح الذى صنعه الأطفال بالتعاون مع مركز الثقافة الوطنى نجاح رائع.. وصنع الأطفال النجاح ونهلوا من التعليم على الحاسب الآلى

والتعامل مع الإنترنت. ومن صعيد مصر تدفقت التبرعات الذاتية من أناس وشباب لإنشاء ألف مركز للطفل المصرى.. لطفل القرن الحادى والعشرين، للدخول إلى المستقبل.

تاسعاً: تطويع العلم والمعرفة:

إننا نحتاج للتعليم.. التعليم ذى المستوى العالى فى مصر وفى الوطن العربى، لنكون من أحسن خمس مناطق فى العالم وخمس دول فى العالم لتخريج المتعلمين - خريجى الجامعات- نريد من المحامى والطبيب وكل الممارسين أن يتعاملوا مع الإنترنت ومع تكنولوچيات العصر.

إن الهدف من ذلك الوقوف والدخول فى التنافس العالمى فى الإنتاج وتطويع العلم لهذا المجتمع، ونشر إبداعات الفكر على كل المجتمع العالمى والتنافس فى سوق حرة اقتصادية علمية وفكرية - وسيؤدى هذا إلى إخراجنا من العبودية إلى السيادة الوطنية والتراث والحماية والأمن القومى.

عاشراً: التفوق التكنولوچى:

إن التفوق التكنولوچى لايهدد الثقافة فحسب، بل يهدد الأمن القومى. ولابد لمواجهة هذا أن يعمل كل الفكر والمفكرين والمثقفين، وكل القطاعات لخلق حكومة قوية وقطاع أعمال قوى ومواطن قوى. وينطبق هذا انطباقاً كاملاً على تراث مصر.. فهل يمكن الانتقال للتعليم دون الحفاظ على التراث؟

حادى عشر: الاستراتيچية القومية لحصر التراث:

لقد شرفنا أن يكون من بين السادة الحاضرين، من كان له نصيب المشاركة فى إعداد الاستراتيچية القومية لحصر التراث، وكنا نتحدث عن هذه الأحلام منذ سبع سنوات والحمد لله نحن نتحدث الآن عن واقع. والأجمل من هذا أنه يتم حالياً تسجيل تراث مصر فى صمت منذ ثمانى سنوات، وفى تعاون رائع مع كل الأجهزة الثقافية فى المجتمع.. والتحية لوزير الثقافة الأستاذ فاروق حسنى لتفتحه، والدكتور عاطف عبيد لتعبئة كل الموارد. فلاشك أن بناء المستقبل يعتمد اعتماداً كبيراً على معرفة التراث.

فنحن نتحدث الآن بالتحديد عن ٥٤ متحفاً يشكلون أربعة متاحف رئيسية (فرعونية، قبطية، إسلامية، يونانية ورومانية).. حوالى ٤٢٠ ألف قطعة. وقد تم التسجيل بالكامل للمتحف المصرى والمتحف الإسلامى والمتحف القبطى.. كل هذا معد وجاهز بلغة عصر المعلومات للدخول ليس فقط على أسطوانات ممغنطة ولكن أيضاً على شبكة الإنترنت. وأيضا التراث المتحفى الذى يتحدث عن المخطوطات، يتم التسجيل فى دار الكتب والأزهر وهارون الرشيد ورفاعة الطهطاوى، وبواسطة مصريين وفى المغرب وفى تونس وصنعاء.. إلخ. والتراث المعمارى والعمرانى.. وتم وضع مشروع لحصر قصور مصر للحفاظ عليها. وبالمثل التراث الفكرى والفنى.. وإنشاء مكتبة للموسيقى بدار الأوبرا وانتاج أعمال لأم كلثوم وعبدالوهاب على الحاسب الآلى. وأيضاً، وفى خلال ٢٤ إلى ٣٦ شهراً فنحن قادرون بإذن الله على تسجيل كل تراثنا فى المسرح والسينما. أيضا التراث الشعبى والحلى وكل ما هو مرتبط بتراثنا فى كافة المجالات.

ثانى عشر: طرق المعلومات السريعة:

أيضاً مجموعة من الشباب المصرى نفذوا فكرة على طريق المعلومات السريع، وتحدث «بيل جيتس» عنها فى وثيقة عن أهم الأعمال التى تمت فى العام الماضى وأهم التطبيقات على شبكة الإنترنت، وذكر أنها فكرة جاءت من مصر هى «حورس الصغير». وحورس الصغير موقع على طريق المعلومات السريعة للأطفال بلغ عدد المشاركين فيه فى ٨ أشهر ١,٤ مليون طفل فى مصر والخارج، ويدرس فى ١٩ ولاية فى أمريكا، ومثَّل هذا رداً ثقافياً من مصر.

ثالث عشر: التدريب والإعلام:

إن كل ما يعرفه المرء اليوم غير كاف للغد، وهذه قناعة لابد وأن تكون فى كل فرد منا. ونحتاج إلى تدريب مستمر، فالتقدم البشرى أو التحديات تمثِّل إضافات كبيرة. واليوم مثلاً نجد على شبكة الإنترنت معلومات للتشريعات والقوانين لخدمة كل محام وقاض. وهذا تحد.. ولابد من وجود تدريب لاستخدامات الحواسب الآلية لاستراتيجية للإعلام تتنافس عالمياً وتحترم ذكاءنا. وأمل أن تطل علينا الـ CNN الإخبارية وتبث كل شىء من القاهرة فى كل مجالات الحياة، وتغزو بفكرنا كل مكتب

ومنزل وكل طائرة وكل مسافر.. ولدينا المبتكرين والمفكرين. فإننا نود أن نعطى للعالم أفضل ما لدينا من تراثنا.. أعدكم بأن الأجيال القادمة ستحقق هذا على شبكة الإنترنت والحاسب الآلى.

رابع عشر: البنية الأساسية للمعلومات:

بالنسبة للبنية الأساسية للمعلومات.. لقد خطونا خطوة من رحلة الألف ميل، وتم إنشاء ١٢٠٠ مركز للمعلومات وبها ٤٠ ألف مواطن. ١٢٠ ألفاً تدربوا من أسوان إلى الإسكندرية وذلك فقط فى الإطار الحكومى. وفى المجتمع ككل نتحدث عن مئات الألوف من المتدربين.. وهناك الآلاف دخلوا الخطوة رقم واحد فى عصر المعلومات. أما التنمية المعلوماتية والقيمة المضافة، فهى تحويل ما كان موجوداً من بيانات ومعلومات وفكر وتراث إلى قيمة مضافة وإلى قيمة مادية. وأيضا فى الكتاب.. وبهذه المناسبة أود أن أشيد بنموذج فى الإمارات خاصة «بيت الحكمة»، وهو أحد النماذج لتعظيم القيمة المضافة من الثقافة الوطنية، وهذا دون الحديث عن الإنترنت أو التنمية التكنولوچية فى هذه الجزئية.

العنف الثقافى للعولمة
(اتفاقية الجات : نموذجا)

مصطفى عبد الغنى

أولاً

إذا كان للعولمة تجليات كثيرة، فإن أكثرها خطورة- على الإطلاق- هو ممارسة مفهوم العنف الثقافى.

وهذا العنف الثقافى يمارس - بوضوح- من إحدى القوى الكبرى على سائر الثقافات الأخرى، ومنها ثقافتنا العربية وعبر ظواهر ثقافية كثيرة.

وقبل أن نتمهل عند هذه الظواهر، لابد من الاقتراب أكثر من مفهوم «العنف الثقافى» وتحوله من المعنى الرمزى إلى الواقع.

فما العنف الثقافى؟

ليس لدينا تعريف محدد للعنف الثقافى..

ورغم أن هذا المفهوم لا نجد له تعريفاً محدداً فى الأدبيات أو الفلسفة أو - حتى- فى الكتابات السيسيولوچية، فإننا نستطيع التعرف على بعض جوانبه متناثرة لدى عدد من الكتاب المعاصرين[(١)] ومراجعة عدد من دوائر المعارف أو المعاجم فضلاً عن الكتابات النظرية، وهى نادرة فى هذا المجال.

وسوف يواجهنا، منذ البداية، وضع المفهوم على مستوى الرمز، وهو ما يعنى أن نسلم منذ البداية أنه لابد من وضع الوظائف السياسية «للمنظومات الرمزية» على حسب بنيتها ووظيفتها المعرفية، وهذه الوظيفة يمكن ردها- فى حال تفسير الإنتاج الرمزى- إلى المجتمع مرة أخرى.

وهو ما يقترب بنا من المنظومة الرمزية التي يحددها بورديو «بما هي أدوات تواصل ومعرفة تشكل بنيات تخضع العالم لبنيات، تؤدي وظيفتها السياسية من حيث هي أدوات لفرض السيادة وإعطائها صفة المشروعية التي تساهم في ضمان هيمنة طبقة على أخرى (العنف الرمزي) وذلك عندما تفد لنجدتها، وتطعيم علاقات الغلبة التي تؤسسها مساهمة في ذلك في (مؤالفة المسُودِين) هنا».

ويلاحظ هنا أن «بورديو» يستخدم *الصراع الرمزي بين الطبقات*، غير أن مراجعة المنظومة الرمزية عنده وربطها بالمجتمع تصل بنا إلى نتيجة يلمح إليها وإن لم يؤكدها بوضوح. فالمنظومات الرمزية لقوة الثقافة بأدواتها المعرفية تشكل بنيات تخضع العالم لها عبر أدواتها، تؤدي وظيفتها للسيطرة السياسية من حيث أدواتها، ثم من حيث إعطائها صفة المشروعية *التي* تسهم في ضمان هيمنة *البنيات الخارجية*.

ويتم احتكار العنف الثوري عبر هذه الأدوات.

وعلى هذا النحو، فإنه بدلاً من احتكار العنف الرمزي عبر هذه الأدوات، وبدلاً من أن يشكل الإنتاج الرمزي عالماً مصغراً للصراع بين الطبقات، فإننا نضيف إلى ما يريده «بورديو» هذا العنف الثقافي عبر آلياته الخارجية، وهو ما يشير إلى أن المنتجين لمصالحهم *الخاصة* في *الصراع الذي* يدور في *الخارج* إنما هم، بذلك، يعبرون عن مصالح الجماعات الخارجية حين تتفق مع مصالحهم.

إذا جاوزنا الآليات الداخلية، فإننا نكون قد وصلنا إلى نتيجة مغايرة لما وصل إليها البعض، ذلك أن الآليات الخارجية تسعى لإحكام العنف الثقافي حيث تكون قد أحكمت السيطرة- عبر الاقتصاد والتجارة والمال والاتصالات والاستثمارات.. إلخ- وبدهي أنه كلما أحكمت الآليات الخارجية سيطرتها (بالتحالف مع البنية الداخلية المسيطرة) تكون قد أحكمت سيطرتها على البنية الثقافية، وهو ما يعني أن ثمة تعاوناً يتم بين الطبقة السائدة *والطبقات الأقل* منها عبر *أدواتها* الرمزية وبين هذه *القوى* الخارجية. وهو ما يعني أن العنف الثقافي لا يتم إلا باحتواء الطبقات الداخلية المستفيدة، مما يخلق نوعاً من التحالف بين الطبقات الحاكمة، والطبقات والفئات الأقل منها مثل رجال الأعمال والمثقفين وعديد من الكوادر من التكنوقراط.

وبمراجعة تقسيم «بورديو» للأدوات الرمزية يتضح لنا أنها- حيث هى أدوات سيادة- تقوم بتقسيم العمل الأيديولوچى، تتحول إلى أيديولوچيا، وهذه الأيديولوچيا تتحدد حول أساطير (كرموز) وتتحدد حول قلة من الكوادر التى تستغل الرموز الثقافية الخارجية لإكمال التواصل بين الآليات الخارجية والداخلية لتصبح مع غيرها وسيطاً لواقع وعبر سيسيولوچية الأشكال الرمزية مساهمة فى النظام المعرفى.

- وهنا تتحدد السلطة الأيديولوچية كمساهمة تخص العنف الرمزى وتميزه ويشارك بها فى العنف السياسى «السيادة» والعنف الثقافى «أدوات الأيديولوچية».

فإذا أردنا تبسيط هذا، لقلنا إن فى الخارج أيديولوچية «للعنف الثقافى» تعرف «بالعولمة» وفى الداخل «عملاء» لها من المتخصصين فى إعادة إنتاجه وتوزيع الأيديولوچية الخارجية. وهو ما يشير إلى تقسيم العمل، وخلال هذا كله يتضح لنا العنف الثقافى وهو يتبلور من الخارج إلى الداخل عبر آلياته فى الخطاب السائد.

وعلى هذا النحو، فإن الاقتراب من مفهوم «العنف الثقافى» يبعد بنا من ألفاظ شائعة كالغزو الثقافى والتبعية والهيمنة والتثاقف والاتصال.. إلخ، وتتحول فكرة العولمة الثقافية بهذا المعنى فى شهادة مثقف عربى معاصر إلى «فعل اغتصاب ثقافى وعدوان رمزى على سائر الثقافات.. إنها رديف الاختراق الذى يجرى بالعنف- المسلح بالتقانة- فيهدر سيادة الثقافة فى سائر المجتمعات التى تبلغها عملية العولمة»[٢]. ويذهب «عبد الإله بلقريز» إلى أن الاختراق الثقافى ليس غير هذا العنف الذى يقوم على «الإنكار والإقصاء لثقافة الغير، وعلى الاستعلاء والمركزية الذاتية فى رؤية ثقافته»، وأن العولمة بهذا المعنى «ليست سوى السيطرة الثقافية الغربية على سائر الثقافات بواسطة استثمار مكتسبات العلوم والتقانة فى ميدان الاتصال. وهى التتويج التاريخى لتجربة مديدة من السيطرة بدأت منذ انطلاق عمليات الغزو الاستعمارى منذ قرون، وحققت نجاحات كبيرة فى إلحاق التصفية والمسخ بثقافات نوعية عديدة، وبخاصة فى إفريقيا وأمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية».[٣]

إن «العنف الثقافى» فعل عنف وتكثيف إعلامى شرس، وإنكار للثقافات الأخرى، وفتح فتحة العدسة إلى أقصاها على الثقافة الأمريكية كى تبهر العيون، فلا يتبقى سواها مع الوقت فى عصر العولمة!!

ثانياً

فإذا انتقلنا من مفهوم العنف الثقافى لوصلنا إلى مفهوم «العولمة».

فعلى كثرة التعريفات التى تطلق على «العولمة»، فإنه لا يتبقى أمامنا غير تعريف واحد لا يحتاج إلى جهد كبير للحاق به، فالعولمة هنا تعنى عبارة **Americanisation** أى «الأمركة» بكل وضوح. وهى تشير فى التشابك بين الاقتصاد والإعلام، وفى آخر تفسير لها- عبر «لجنة اليونسكو العالمية لمؤتمر السياسات الثقافية من أجل التنمية» الذى عقد فى ربيع ١٩٩٨- إلى ما يسميه علماء الثقافة وفلاسفة المعرفة «التنميط» **Uni-fornalisation** أو «التوحيد» **Unification**، وهذا التنميط الثقافى للعالم يتم باستغلال ثورة وشبكة *الاتصال العالمية الجبارة وهيكلها الاقتصادى/ الإنتاجى* بعماده المتمثل فى شبكات نقل المعلومات والسلع وتحريك روس الأموال. كما يرون أن ذلك التنميط الثقافى، رغم أنه يعكس تصور صناع «العولمة»، فإنه يمكن أن يحدث أيضاً التفاعل والتمايز بين الثقافات.

غير أنه مهما تكن الأحكام فى إطارها العلمى أو المؤتمرى، فإن أكثر ما يميز هذه الظاهرة الجديدة أياً كان اسمها- العولمة- هو فعل العنف والعدوان الذى يحدث بشكل دائم ضد الثقافات الأخرى التى لا تملك -أو تحجب عنها- وسائل كثيرة، وفى مقدمتها اتفاقية الجات، وهو ما يعود بنا ثانية إلى العنف الثقافى عبر هذه الاتفاقية.

واتفاقية الجات (منظمة التجارة العالمية فيما بعد) تظل إحدى الآليات التى تستخدمها العولمة لممارسة هذا العنف الثقافى، ويأتى فى هذا الاتجاه آليات كثيرة أخرى (كالشركات متعددة الجنسيات، والحلف الأطلسى الجديد، وصندوق النقد الدولى والبنك الدولى ومجلس الأمن الدولى، ووسائل الاتصال والاعلام والمعلومات «الطريق السريع للمعلومات»، وحقول الأبحاث فى الإلكترونيات، والأبحاث الكيماوية، وشبكات الإنترنت (هل هى مصادفة أن المواقع الإسلامية يدخلها اليهود؟ وهل هى مصادفة أن يدفع بقوانين الحماية الدينية أو جلب أسباب الطائفية عبر الإنترنت؟ أو هى مصادفة أن نجد أربعة مجلدات عن «فيفى عبده» واثنين عن «عمرو دياب» والساتليت، ثم منظمة التجارة العالمية (الجات سابقاً)؟.. الخ).

ولأن منظمة *الجات* تتضمن قسماً كبيراً عن «حقوق *الملكية الفكرية*»، فإنها تظل في مقدمة هذه الآليات التى تعمل على السيطرة الثقافية (يدخل فى بندها المعرفة والتكنولوچيا بأدواتها المتنوعة) على الثقافات الأخرى بعديد من الوسائل الأخرى.

ويذكر لنا على حبيش أن المعرفة العلمية والتكنولوچيا تمثل ٨٠٪ من اقتصاديات العالم المتقدم، والـ ٢٠٪ الأخرى تذهب إلى رأس المال والعمالة والموارد الطبيعية، والعكس صحيح بالنسبة للدول النامية [٤].

وهو ما يمنحها سلطة *التأثير الطاغى*، وبالتبعية، *العنف الثقافى*.

وهنا نجاوز العنف الثقافى إلى ظواهره.

ثالثاً

من ظواهر "العنف الثقافى":

ثمة ظواهر كثيرة يمكن رصدها لهذا العنف الثقافى، وهو يمتد ليشمل مساحات شاسعة فى اتفاقية الجات فيما يسمى بمشتملات «الحقوق الفكرية»، وهذه الحقوق تنصرف إلى اتجاهات ثقافية كثيرة تحددها الاتفاقية- على سبيل المثال- بحقوق الطباعة والحقوق المرتبطة بها والعلاقات التجارية والمؤشرات الجغرافية والتصميمات الصناعية وبراءة الاختراع وحماية المعلومات الفرعية وتنظيمات المعروضات، وتحت هذه العنوانات العريضة يمكن أن نرى عنوانات فرعية أخرى: كاستقبال البرامج والأفلام الأمريكية والإعلانات الأخاذة والموسيقى الأمريكية وبرامج الأطفال والدراما.. إلخ التى تورد إلى الدول الأخرى.

وهذا يعنى، أن الاتفاقية (الأمريكية)- خاصة فى جانبها الثقافى- تسعى لتوظيف المنظمات الدولية لمصالحها الخاصة، واتفاقية الجات إحدى هذه المنظمات التى سعت الولايات المتحدة الأمريكية إليها كى لا تسرق أو تنسخ برامجها أو منتجاتها أو صناعاتها الثقافية.

وطريقة التوظيف تأخذ أشكالا كثيرة، وهنا تتوالى الظواهر.

١) إجراءات انتقامية:

أهم هذه الظواهر أن الولايات المتحدة الأمريكية حرصت، خلال الجولة الأخيرة من الجات، على اتخاذ إجراءات عنيفة فى تطبيق حقوق الملكية الفكرية الخاصة بها.

واتخذت هذه الظاهرة أشكالاً عنيفة، منها إجراءات انتقامية أو قوة ردع عنيفة Enforcement mechanism– وعلى هذا النحو، أُضِيفَ إلى أسلوب الضغط الرسمى أسلوب جديد (دولى أيضاً وإن بدا أكثر شرعية) تستطيع به الولايات المتحدة السيطرة خلال منظمة دولية على المجتمع كله لصالح منتجاتها الثقافية (وهو ما يذكرنا باستخدام الولايات المتحدة الأمريكية للأمم المتحدة فى حرب الخليج، أو بعد ذلك العديد من المرات لمحاصرة العراق وإرغامه بالعنف على إعادة لجنة التفتيش الأمريكية إلى العراق ومواصلة الحصار على العراق).

وبدهى أنه كما تستخدم الولايات المتحدة الجات الآن بالشكل الذى يروقها، كذلك تستخدم أخواتها كصندوق النقد الدولى أو البنك الدولى.. إلخ بالشكل الذى يحقق مصالحها، وإن اتخذ دائماً باسم الشرعية[٥].

والذى يهمنا هنا، أن هذا الردع العنيف يشير– ببساطة– إلى أنه يمكن السماح بالرد الانتقامى فى أى مجال ضد أية دولة تحاول الإفادة من الحضارة الغربية وأدواتها دون العود إلى أصحابها، كما سنرى. وهذا الردع تقوم به اتفاقية الجات فى مجال الصناعة كما تقوم به– وهو ما يهمنا هنا– فى المجال الثقافى.

ويجب أن نشير إلى أن الردع لا يتخذ فقط ضد الدول، وإنما يتخذ ضد الدول «وخلالها»– بالحكم على الأفراد المخالفين لإرادة الولايات المتحدة الأمريكية بالسجن أو الغرامات المالية، ومن هنا، فإن الدولة تكون أحرص من غيرها بتنفيذ الاتفاقية، وهى تكون المسئولة الأولى فى هذا المجال.

ويمكن أن نذكر فى هذا الصدد أمثلة عديدة للعنف الثقافى الذى استخدم: فرغم أن اتفاقية الجات ترفض القيام بتدابير من جانب واحد فى المنازعات الثنائية، نذكر كيف أن الولايات المتحدة الأمريكية أقدمت على استخدام قانونها الخاص بها (سوبر ٣٠١) ضد اليابان فى فبراير ١٩٩٤.

وفى مرة أخرى حين هددت واشنطن بفرض تعريفة عقابية على وارداتها من الصين التى تبلغ ٢,٨ مليار دولار أمريكى، بحجة أنها لم تقم بالحد من السطو الواسع النطاق على حقوق التأليف والعلامات التجارية والبراءات الخاصة بالولايات المتحدة(٦).

ومع هذا لم نسمع أن الجات أو أية دولة أخرى فيها قامت بتوجيه نظر للولايات المتحدة أو إدانة واشنطن، وهو ما يصل بنا إلى مظهر آخر.

٢) وسائل ضغط:

ومن مظاهر العنف الثقافى أيضاً ما تتمتع به دولة كبرى كالولايات المتحدة من ميزات تستمدها من الاتفاقية نفسها.. فقد أصبحت الولايات المتحدة- قانونياً- فى وضع يسمح لها بإصدار قوانين وعقوبات على رعايا دول معينة بدعاوى تتغير حسب الحالة كما سنرى. وهو ما يهدد فعالية النظام الدولى الذى أقامته هذه الاتفاقيات، بل ويهدد مصداقية المنظمة الدولية نفسها.

والملاحظ هنا أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تتوقف فى مفاوضات مراكش (التى تمخضت عنها الاتفاقية) وحتى اللحظة الأخيرة، عن إثارة الكثير من القضايا التى يمكن أن تستفيد بها كورقة ضغط، أو إجراء انتقامى، فقد ظل الجانب الأمريكى يدعو إلى ضرورة ضم «الملف الاجتماعى» إلى الوثيقة الختامية بمراكش. وهذا يعنى أن الجانب الأمريكى قرر استخدام ورقة العنف الثقافى إلى درجة بعيدة، إذ قرر استخدام قضية مثل قضية حقوق الإنسان وغيرها كأداة تزيد من الهيمنة على الدول النامية منها أو غير النامية كذريعة. ونستطيع أن نرصد أمثلة لهذا العنف الثقافى منذ بداية التسعينيات (القرن ٢٠) حتى كتابة هذه السطور.

فقد وجدنا تهمة انتهاك حقوق الإنسان توجه إلى مصر فى التقرير السنوى الذى أصدرته الخارجية الأمريكية عن مصر، وعددت فيه الكثير مما يُسىء إلى الإدارة المصرية (فى منتصف فبراير ١٩٩٥) فى وقت كان المعروف فيه أن ثمة محاولات للإساءة إلى مصر عقب اتهامها بتحريض العرب (فى قمة الإسكندرية)، ثم تأكيد

الرئيس المصرى لأكثر من مرة أن العلاقات بين الجانب المصرى والجانب الإسرائيلى ستتعقد فى حالة رفض إسرائيل توقيع المعاهدة النووية وهو ما يهدد الأمن المصرى(٧).

وبالعود إلى موقف أمريكا قبل إصدار الوثيقة الأخيرة للاتفاقية فى مراكش، نرى أن الدولة الأمريكية سعت لاستخدام مثل هذه الورقة (حقوق الإنسان) ضمن إجراءات قضية حقوق الملكية الفكرية للتأثير بها. وقد تبين- بالفعل- أنها تقدمت بطلب لوضع هذا المطلب فى أجندة الأوراق الرسمية بما يمثل الرغبة فى وجود "حواجز حمائية جديدة تهدد منتجات هذه الدولة"(٨).

الأكثر من ذلك أن الولايات المتحدة الأمريكية أثارت أثناء التوقيع على الاتفاقية قضايا مارست فيها هذا العنف الثقافى حين ادعت- وهى تشير إلى الدول النامية- بأن الدخول إلى نادى «الجات» يستلزم الحفاظ على حقوق الإنسان أو ضرورة وجود الديمقراطية، بما يشبه الوصاية أو التدخل فى شئون هذه الدول. وهو نوع من العنف الثقافى يصل إلى حد الابتزاز(٩).

وقد وصل الأمر فى هذا الصدد إلى أن يعلن السفير الأمريكى فى أحد مؤتمرات حماية الملكية الفكرية بوضوح شديد بأن "الدول التى لا تلتزم بتطبيق موضوع الحماية تخضع للمراقبة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا أمر يؤثر فى المساعدات التى تحصل عليها هذه الدول"(١٠).

وما دعت إليه الولايات المتحدة من الحرص على حقوق الإنسان، دعت به عن قيم الديمقراطية وقضية الحماية الدينية، وأية قضية ترتدى مسوح القيم الإنسانية بينما فى حقيقتها لا تتسق مع «المصلحة» الأمريكية. فمن «أعاجيب العولمة الأمريكية»- والعبارة مأخوذة من عنوان مقالة للسيد ياسين- أنه إذا "كانت ازدواجية المعايير واضحة تمام الوضوح فى حالات تصدى الولايات المتحدة لمخالفة الحكومات للاعتبارات الديمقراطية أو قواعد حقوق الإنسان- حيث تتغاضى عن مخالفات الدول التى تربطها بها مصالح إستراتيجية وأبرزها إسرائيل، وتركز على الدول الأخرى- فإن ما أذيع عن التشريع الذى يعده الكونجرس عن الاضطهاد الدينى يعد أعجوبة من

أعاجيب العولمة التى تريد أن تفرض وصايتها على دول العالم"[١١]. وبهذا فإنها تضع مصر بين الدول التى تمارس الاضطهاد الدينى، ومن ثم تتولى اتخاذ إجراءات ضدها.

٣) تغيير التشريعات:

ومراجعة عديد من قوانين نص حقوق الملكية الفكرية يرينا أن الولايات المتحدة سعت إلى تغيير التشريعات فى الدول الأخرى بشرط المواءمة مع مصلحتها.

وعلى سبيل المثال، فإن المادة ١١ يترتب عليها تغيير عديد من التعديلات فى القوانين المحلية فى مصر بالنسبة إلى فترة الحماية فى تشريعاتها؛ ذلك لأن التشريع المصرى يمنح فترة لحق المؤلف لا تتفق مع اتفاقية الجات. وبمراجعة بقية القوانين نرى أن الاتفاقية راحت تفرق فى منح الفترة الانتقالية بين دول وأخرى لتصل من خلالها إلى مواءمة التشريعات والقوانين المحلية لتطابق بنود الاتفاقية، وهو ما يضر بالثقافة المصرية، خاصة، إذا تمهلنا عند السينما المصرية بوضعها الراهن كمثال آخر[١٢].

ويلاحظ أن الولايات المتحدة استخدمت مرة أخرى المساعدات المالية كأسلوب للضغط لتوائم التشريعات حسب رغبتها، ذلك لأن التشريعات الأمريكية نفسها جعلت من حماية الجوانب التجارية لحقوق الملكية الفكرية عاملاً رئيسياً فى تحديد أهلية الدول الأجنبية لتلقى المساعدات الاقتصادية الأمريكية وكذلك لفتح السوق الأمريكية العملاقة أمام منتجيها، وذلك بموجب قانون الأفضليات التجارية المعمم[١٣].

الأغرب من ذلك أننا فى هذا الموضع نلاحظ أن القوانين التجارية الأمريكية تنص على إجراء مراجعات سنوية لقوانين الحماية على الدول الأجنبية والممارسات التى تتم فيها وتخترق من خلالها حقوق الملكية. وهو ما يرتبط أيضاً بنظام الأفضليات لمدى الالتزام بالقوانين الأمريكية والرغبة الأمريكية الصرف فيما تريد.

وهو ما اضطر العديد من الأقطار لتغيير قانونها عنوة ليتواءم مع التشريعات الأمريكية الصرف بغض النظر عن توجه اتفاقية الجات، وهو لم يمنع العديد من الدول- فى الوقت نفسه- من الخشية من التحكيم الدولى الذى يقره الاتفاق وفى الوقت نفسه تتحكم فيه وتقرره الدولة الأم (أمريكا). فالخشية من محكمين أجانب (بالقوة) هو

ما دفع حضور ندوة عن حقوق الملكية إلى الخشية من تأثر هذا التحكيم بالدولة السيد والدولة العبد فى تطبيق تشريعات تلقى فى الطاحونة الأمريكية. ولم يجد المجتمعون بدا من طلب العون من منظمة «الوايبو» وهى منظمة الملكية الفكرية، كما لم يخرج المؤتمر عن النظر فى وضع الشرط التحكمى الذى يوضع فى المنازعات على الوسائل البديلة فى الملكية الفكرية[١٤]. وكما يحدث فى سياسة الولايات المتحدة فى الكيل بمكيالين دائماً، فقد لاحظ القاضى البريطانى روبن جيكوب الوضع الخاص للحكومة الأمريكية التى تطالب فيه الدول النامية بتفسيرات أمريكية عند تطبيق إحدى اتفاقيات الجات، وقال: إنه فى الوقت الذى تطالب فيه أمريكا الدول النامية بتطبيق اتفاقية التريبس، هى نفسها لا تستطيع تطبيق الاتفاقية بجميع أحكامها داخل أراضيها.

بل إن الاتفاقية الأم نصّت فى جانبها الفكرى (النص) على أن تغير الدول قوانينها بحيث تنسجم مع الأعراف التى تقرها الاتفاقية، ولحماية التكنولوچيا الغربية بوجه خاص -وهو ما سنصل إليه فى موضع آخر. وهو ما يعود- كما تردد فى أكثر من مؤتمر- إلى نظام المحلفين فيها لعدم خبرتهم فى وسائل القرصنة والتعامل مع التكنولوچيا المعاصرة.

على أن العنف الثقافى فى هذا الصدد أتى بنتائج طيبة للولايات المتحدة، كما كانت تريد منذ البداية. فراحت الصين توقع اتفاقات تاريخية مع أمريكا تقضى بإلزام الصين باتخاذ تدابير مشددة لمكافحة القرصنة. وصحب هذا تعديل لعديد من القوانين الصينية. كذلك استجابت البرازيل للضغط الأمريكى، فقد تم التوصل لاتفاق يلزم البرازيل بإصدار قوانين حديثة تتناول حماية الجوانب التجارية لحقوق النشر وحقوق الملكية.. إلخ. كما نجحت الولايات المتحدة فى هذا مع كل من إندونيسيا وأستراليا وكوستاريكا والهند وبنما وبولندا ونيوزلندا وتايلاند ودول أوروبا الشرقية.

لقد قامت هذه الدول كذلك بإجراء تعديلات فى قوانينها، وذلك تحت ضغوط قانون الأفضليات المعمم، والسوق الهائلة القادرة على استيعاب مئات المليارات من البضائع سنوياً. وقد استخدمت أمريكا فى هذا كل الوسائل: من السيف إلى التفاحة، غير أنها لم تغفل قط عن تطويع القوانين الداخلية للدول وتعديلها.

٤) عولمة الثقافة:

وتظل أهم تجليات هذه العولمة فى العنف الثقافى.

وتمثل «الصناعات الثقافية» فيها بلورة لهذا العنف الأمريكى عبر وسائل الاتصال والإعلام والمعلومات، المتعارف عليها بتسميتها «الطريق السريع للمعلومات» أو وسائل الإعلام المتعددة الوسائط.. إلخ.

وقد تقدمت الولايات المتحدة الأمريكية أخيراً بمشروع إلى منظمة التجارة العالمية لبدء مفاوضات متعددة الأطراف لتأسيس سوق كونية للتعاون التجارى معفاة من الضرائب والرسوم.

وعلى هذا النحو، ففى حين تتمتع أمريكا بازدهار اقتصادى لسوق عالمية تحتكر فيها صناعة الإنترنت -على سبيل المثال- فإنها، وهو ما يهمنا هنا، تمارس عنفاً ثقافياً لدى الدول النامية الأقل نمواً كالدول العربية، حيث يمارس فيها نادى الشمال المتقدم نفوذه ضد الدول المختلفة، وحيث إنه يظهر التقدم المطرد فى المواد الثقافية وصناعته، فإنه يواجه فى الجانب الآخر عندنا كوادر عربية "غير مؤهلة وغير مجهزة" للوعى الكونى، فى الناحية الثقافية، الذى نراه عبر الإنترنت.

وبالاقتراب أكثر إلى العولمة الثقافية يتأكد لنا فى الوضع الراهن سيطرة الشركات الغربية الكبرى على توزيع الأخبار والمعلومات فى العالم (على سبيل المثال: أسوشيتيد برس، يونايتد برس) فضلاً عن الإنترنت التى لا تتعدى المعالجة العربية عليها ١٪ فقط نستطيع أن نضيف إلى هذا- ليعكس العنف الثقافى- العولمة اللغوية والثقافية بشكل مباشر. فمع انتشار اللغة الإنجليزية وتحويلها تدريجياً إلى لغة عالمية، فى الوقت نفسه لغة المواد الجماهيرية المرتبطة بها والمتمثلة فى عديد من الصناعات الثقافية، فإننا نستطيع أن نتخيل درجة هذا العنف الذى يمارس عبر هذه الأدوات، وخاصة من شيوع الثقافة الرخيصة التى تمثل جزءاً كبيراً من هذه العولمة التى لا نعرف عنها إلا الاستخدام والقدر الذى يقدم لنا منه.

وتمنحنا الإحصاءات فى هذا الصدد صورة مريعة لهذا العنف الثقافى، فتورد إحصاءات اليونسكو - على سبيل المثال - أن مصر وسوريا تستوردان ٤٣٪ من

البرامج الثقافية التى يبثها كل منهما، وتزيد النسبة فى الجزائر أو لبنان حتى تصل فى البرامج الثقافية بوجه خاص إلى ٧٠٪ من إجمالى ما يستورد من الغرب الأمريكى.

وهذه الوفرة التى تقدم فى أكثر من مجال ثقافى تشكل هذا العنف الثقافى. ففى حين تزيد النسبة، لا يصحبها عندنا انتشار أو تنوع، بل العكس الذى يمكن أن نجده. إذ يصحبها- كما نرى- شبح الضحالة فيما يقدم وإطالة بث البرامج الترفيهية الرخيصة وتكرارها، بما يبعث على الملل ويجعل الإنسان العربى ينصرف إلى غيرها مما يقدم من الغرب الأمريكى الذى يمتلك عبر العنف الثقافى درجة عالية من الهيمنة فى الأفلام والتليفزيون، بل والأدب والترجمة والمجلات والصحف.. إلخ.

ونستطيع أن نرصد للقارئ عديداً من الأسماء والصناعات التى تهيمن عليها سمة هذا العنف الثقافى الذى كثيراً ما يرتبط بالرموز اليهودية فى المؤسسة الهوليوودية: من مؤسسة يهودية ضخمة مثل "سايمن" إلى مخرج ومنتج يهودى آخر مشهور مثل ستيفن سبيلبرج (و"سفينة التيتانيك" الآن أبلغ مثال لما يحدث من عنف ثقافى، وقبلها سلسلة إنتاجه من "قائمة شيندلر" إلى "الحديقة الجوراسية".. الخ) وكلهم يهود وأعضاء فى منظمات "بناى بريث" التى سعى مجلس الرؤساء فيها إلى التواصل مع العولمة الأمريكية والصهيونية سواء بسواء.

وفى غيبة الوعى العربى والإمكانات الضعيفة نجد أن الفضاء الإعلامى العربى يسيطر عليه مثل هذه المؤسسات وصناعاتها الثقافية، مما يعمق الهيمنة ويزيد من تأثير العنف الثقافى الذى يربط بين التنمية والثقافة المهيمنة، ومن ثم، للوصول إلى ربط التنمية بالتبعية الاستعمارية الجديدة[١٥].

التبعية التى ترتبط بالهيمنة الثقافية وتعمل من خلالها.

٥) احتكار التكنولوجيا:

وكان أكثر ما يلاحظ فى هذا الجانب، تشديد الاتفاقية على عدم الإفادة من التكنولوجيا الأمريكية بوجه خاص. بل كان هذا أهم أهداف الولايات المتحدة للانضمام للاتفاقية فى جولتها الأخيرة قبل إقرارها.

وعبوراً فوق المادة الثامنة من الجوانب الخاصة والمرتبطة بالتجارة، يتبين لنا عدة ملاحظات تؤكد على هذا العنف وتفصّله(١٦):

- فالخسائر الأمريكية من الإفادة من التكنولوچيا سوف تتضاءل فى حالة وجود رقابة (إلزام) تقوم بها جهة دولية، تهتم أكثر ما تهتم بالتكنولوچيا الأمريكية على اعتبار أن عدم وضع شروط عالمية عليها تزيد من خسائر الدول المصدرة.

- إن الخسائر التجارية فى مجال التكنولوچيا لدى الدول النامية تتحدد فى أنها لا تستطيع دفع أثمنتها الباهظة والتحكم فى الخطر السياسى لها، مما يجعلها تحت رحمة الدول المصدرة. وفى الوقت نفسه، فإنها لا تستطيع القيام بتقليد أى منها لبيعها بأسعار أرخص مما يزيد من التبعية التكنولوچية للدول الكبرى.

كما يترتب على ذلك أن التحكم المستمر فى التكنولوچيا من دول كالولايات المتحدة الأمريكية يكون من شأنه- فضلاً عن التبعية- إبطاء عملية نقل التكنولوچيا وتطوير المجتمعات النامية.

وعلى هذا النحو، سيكون علينا أن نشهد المشهد الحزين فى أن تزيد الدول المتقدمة تقدما والدول النامية تخلفا، مما يؤكد حلول حالة من عدم التكافؤ بين الدول النامية والولايات المتحدة، وبالتالى سيتم الحصار أكثر عبر العنف الثقافى الأمريكى على تلك الدول التى تسعى للخروج من أسر النظام العالمى الجديد أو "العولمة" الجديدة.

وببساطة، لقد وضعت قوانين تحول بيننا وبين الاقتراب من التقدم التكنولوجى خاصة فى اتجاه الشمال.

إن من أهم ظواهر العولمة اليوم تزايد استخدام وسائل الاتصال الحديثة مما يعكس هذا النقص المخيف فى التكنولوجيا وآلياتها، وهو ما ينعكس كذلك على النخبة عندنا.

٦) احتواء المثقف:

نستطيع أن نرصد من ظواهر العنف الثقافى لدينا غياب النخبة أو احتواءها فى نهاية القرن العشرين.

ورصد ما انتهت إليه الدولة الآن يضع بين أيدينا واقعاً أليما، وقد تنبه أكثر من كاتب واقتصادى لهذا، وكان من بينهم د. جلال أمين الذى أعاد العلاقة بالعولمة الى ما أطلق عليه عبارة ميردال Gunnar Myrdal "بالدولة الرخوة" The soft state – كما أسماها، للإشارة إلى اتجاه معظم حكومات الدول النامية للفساد، ولتجاهل حكم القانون، ولتغليب مصالح أفرادها الخاصة على المصلحة العامة[١٧]. وقد تنبه البعض إلى هذه الظاهرة منذ فترة مبكرة، قبل أن تتبلور لعبة العولمة جيداً، فلاحظ أن "النخب الحاكمة الآن، من رجال أعمال ومثقفين وخبراء ورجال بنوك وغيرهم، لا تلتحم مع الدولة، بل تنافسها وتشاركها"[١٨]، فإذا توقفنا عند المثقف– بشكل خاص– لراعنا أنه كان فى مقدمة هذه النخب، فالنخبة المصرية فى نهاية القرن أصبحت أمام تفكك الدولة وضعفها فى وضع محزن.

أصبح الولاء للعولمة ومنظماتها أكثر من الدولة وقوانينها، ومن هنا، أصبح الطريق مفتوحا أمام الشركات متعددة الجنسيات التى تفعل كل شىء بما فيه «تجنيد مفكرين وكتاب فى مختلف البلاد، ينظِّرون ويروجون لأفكار العولمة والكونية، ويؤكدون أن الشعور بالولاء لأمة أو وطن قد أصبح من مخلفات الماضى»[١٩].

ومن هنا، تغير دور المثقف الذى عرفناه فى عهد عبدالناصر، وأصبحت العلاقة فى الغالب لا تقوم بينه وبين الدول، بقدر ما يكون منتمياً لعصر العولمة وآلياتها الجديدة. لقد تغيرت العلاقة الآن من صراع بين السلطة والمثقف إلى تواؤم بين المثقف وآليات التغيير الأمريكية. وهو ما يسمح لنا بتصنيف غير تقليدى نعرضه للمثقف فى نهاية القرن العشرين على النحو التالى:

**** المثقف المؤيد:**

هذا المثقف هو الذى يجرى فى سباق العولمة، ويخضع أو لايخضع للإبهار التكنولوچى، ويستخدم الحضارة المعلوماتية بآلياتها. ولا مانع لدى هذا المثقف من أن يستخدم لغتنا فى ترويج بضائع أمريكية، ويستخدم ما عرفه من تعليم ومن أموال دافعى الضرائب ليعيد تعريف العلوم كما يريد الغرب. ويعيد النظر– على سبيل المثال– إلى التراث الشعبى، ولأن العلاقة وثيقة بين العولمة الأمريكية ونظيرتها الإسرائيلية–

فلا فارق بينهما- فلا بأس من أن يستخدم عمله فى تأكيد جذور للثقافة والتراث الشعبى والأساطير اليهودية..إلخ فى تراثنا وحضارتنا القديمة.

ولا بأس على هذا المثقف من أن يوظف ثقافته لتأكيد صور الإعلانات للسيد (ماك)- ماكدونالد- أو ترويج البضاعة الأمريكية بأساليب جديدة

لم يعد الحديث الآن عن مثقف مثل العقاد أو طه حسين، وإنما يروج الحديث فى صورنا المرئية والمسموعة عن إسماعيل يس والقصرى (ويمضى يوم ذكرى رحيل العقاد فلا نسمع غير الاحتفاء بإسماعيل يس طيلة اليوم؛ إذ يتصادف أن يكون هو نفس يوم ذكرى الممثل الكوميدى)، وأصبحنا نقرأ لكتاب ومحررين عن قيم رامبو وشوارزنجر ومادونا ومايكل جاكسون، ولا نعرف شيئاً عن فنانينا الكبار الغائبين فى عصر العولمة.

ونظن أن ما يحدث الآن فى عالم الإعلان والمسرح- ويشارك فيه كتاب معروفون- غير بعيد عن تيار العولمة.

** **المثقف الغائب**:

وهذا المثقف يقترب من المثقف السابق الإشارة اليه. فهو غائب عن الأغلبية الشعبية، وعن العدد من المثقفين- وإن كانوا قلة- الذين ما زالوا يحافظون على الوعى الكونى مع عدم إغفال الهوية. وهو غائب عن قيمنا التى تنتمى إليها الأغلبية، ومن ثم، من السهل أن نعبر هنا على هذه الهوة العميقة الجديدة بين المثقف والشارع أو المثقف و"الرجل العادى". وهى مهمة لم يغفل عنها المثقف المصرى المنتمى للطبقات الشعبية قط. وفى حضور الأمية الثقافية لدى عدد كبير من أبناء شعبنا، ينتمى هذا المثقف إلى الجانب الآخر، فيقوم بدور مثقف العولمة فى هذا المناخ التعس. ففى حين ما زلنا نعانى من بطء التنمية والتخلف التكنولوجى والمعلوماتى.. الخ، يتفرغ هذا المثقف للجنس فيشجعه، ويسعى لتشجيع "ظاهرة النجومية الفنية الثقافية فى جميع المجالات بهدف تحويل إنتاجها إلى سلع رائجة ومبرمجة".

** **المثقف عابر القارات**:

وهو يطلق على هذا المثقف الذى ينتمى الى هذه الثقافة الجديدة التى جاءتنا من أموال المعونة الأمريكية وأدوات الاتصال، وربما الكومبيوتر، الذى لم نحرز فيه مواقع

يعتد بها، وأدوات الاتصال التى تلعب دوراً جديداً الآن، فهو مثقف عالمى ينتمى لهذه العولمة مباعد بينه وبين الفئات الاجتماعية المحلية.

إن هذا المثقف صيغ بشكل جديد، فهو يسعى لإعادة تغيير المجتمع بما يشبه "ديكتاتورية الطبقة"، وإن كان السائد أن المثقف ينتمى إلى فئة وليس طبقة. وهو يقوم بهذا الدور الحيوى لتغيير السائد، والتخلى عن القيم التراثية (هذا لا يعنى أننا نرفض القيم الحضارية الحديثة).

وهذا المثقف نستطيع أن نجده منذ فترة مبكرة فى مراكز الأبحاث داخل الجامعات وخارجها، وفى المراكز البحثية الرسمية أو "الأهلية" التى أقيمت خصيصاً من أجله.

ونعثر عليه لدى منظمات أصبحت رائجة واعتدنا عليها لكثرة قيامها بدورها فى قلب المجتمع، فأصبحنا نقرأ ونسمع ونعرف منظمات كثيرة كمنظمة "حقوق الإنسان" و"الأقليات"، بل عرفنا بعضهم يأتى بعديد من المتطرفين، ويدخلونه مؤسساتهم، ويزعمون أنهم يقومون بتغيير قناعاته التراثية.

** **المثقف اللاعب:**

ولا بأس من أن نعثر على هذا المثقف فى لجان دولية أو جماعات تزعم أنها تسعى إلى السلام، وتذهب إلى "كوبنهاجن" لسنوات لا نعرف عنها شيئا قط، اللهم إلا حين تعلن "بيان" يدعو إلى السلام بالتحالف مع جماعات يهودية ودانماركية ومخابراتية إسرائيلية..إلخ. (المحزن أن محاولات كثيرة مثل محاولة كوبنهاجن تكررت كثيراً فى تاريخنا القريب، ومن أبرز هذه المحاولات محاولة الشاعر فوزى معلوف وجماعته من الفلسطينيين الذين قاموا بمحاولة مشابهة وكتب لها الفشل الذريع لتشابه المقدمات والأطماع الصهيونية العنصرية).

وعلى هذا، فنحن أمام أنماط من المثقفين تحاول أن تندمج مع ممثلى العولمة فى الداخل أو الخارج، فتصبح أحد فرسى الرهان فى الخارج فيوفر لها ما تريد، أو تتحالف مع الداخل سواء مع بعض السياسيين أو رجال الأعمال. أما المثقف الذى لم

يستطع التواءم مع هذا العصر الجديد والشركات متعددة الجنسيات والحزب الأطلسى الجديد.. إلخ فهو يظل من أولئك المهمشين.

وعلى هذا النحو، تكاد تختفى أنماط المثقف المتمرد التى عرفناها فى سنوات الصراع بين الفقيه والسلطان أو المثقف والسلطة فى تاريخنا الطويل.

وليس من المصادفة أن نلاحظ أن المؤتمر الذى يقام الآن حول "العولمة وقضايا الهوية الثقافية" لا يخلو من باحثين واعين التفتوا إلى "حالة" المثقف فى هذا العصر، وإن كانت إشاراتهم جاءت فى الجانب الإيجابى وضرورة دفع المثقف للتفاعل الإيجابى (التثاقف) مع العولمة[٢٠].

وعلى هذا النحو. نصل إلى أخطر ظواهر العنف الثقافى الذى يمارس فينا، وأصبح يشارك فيه عديد من مثقفينا، وهو أقسى ما يعيشه الواقع العربى فى عصر العولمة. ولأنه ليس من طموح هذا البحث الإجابة عن السؤال (ما العمل؟)، فسوف نُرجىء الإجابة عنه إلى موضع آخر[٢١].

الهوامش

(١) من أهم هذه الكتابات بحث بيير بورديو "فى السلطة الرمزية" Sur Le Pouvoir Symbolquein Annales E.S.C,N 3 MAI Juin,1982.

وقد نشر فى كتاب تُرجم إلى العربية ضمن دراسات أخرى بعنوان "الرمز والسلطة"، من ترجمة عبدالسلام بن عبد العالى، عن دار توبقال، المغرب ١٩٨٦.

(٢) مؤتمر "العرب والعولمة"، بيروت ١٩٩٧- انظر بحث "عبدالاله بلقريز"

(٣) المرجع السابق.

(٤) على سبيل المثال انظر: د. على حبيش، "العولة والبحث العلمى"، ملحق الأهرام الاقتصادى، القاهرة ١٩٩٧ ص١٧.

وقد جاء فى هذه الدراسة: أن القوة الاقتصادية ستعتمد على:

- العلم والتكنولوجيا.
- السياسة والاقتصاد.
- القدرة الإدارية.
- التنظيم الاجتماعى.
- التعليم.
- الدبلوماسية على المستوى الكونى.

وكلها- كما نرى- تلقى فى طاحونة العنف الثقافى وتعبر عنه. ويشترك عدد كبير من الخبراء اليوم فى أن شروط الانتماء إلى العالم اليوم أصبحت واضحة فى ضوء أعمدة العولة الستة: (تبنى مبادئ نظام السوق وفتح الأسواق والاقتصاد الحر ("إطلاق يد القطاع الخاص وتقليص دور الدولة")- الاندماج فى النظام الاقتصادى العالمى والالتزام بقواعد اتفاقية الجات ومنظمة التجارة العالمية "فى نظام بريتون وودز"- أسواق مالية كوكبية- أيديولوچية ليبرالية جديدة- تكنولوچيا جديدة للإعلام والاتصالات- الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان)..

(٥) مصطفى عبدالغنى:، الجات والتبعية الثقافية، مركز الحضارة العربية، ١٩٩٨، ص ص١٧، ١٨.

(٦) Business Times, 1/1995.

(٧) الجات.. والتبعية الثقافية، مرجع سابق، ص ص٢٢، ٤١.

(٨) المرجع السابق ص٢٢.

(٩) المرجع السابق ص٢٩.

(١٠) مؤتمر "المستجدات فى قوانين حماية الملكية الفكرية"، بيروت، ٢٥/٢٦ مارس/آذار ١٩٧٧.

(١١) الأهرام، ٩ أبريل/نيسان ١٩٩٨.

(١٢) الجات والتبعية.. مرجع سابق، ص ص٣٧، ٣٩.

(١٣) الأهرام، ٢٩ أغسطس/آب ١٩٩٥.

(١٤) انظر "الدولية للتراخيص"، القاهرة ٩-١٠ مارس/أذار ١٩٩٨.

(١٥) انظر كثيرا من الإحصاءات والأرقام فى كتاب "الجات والتبعية.." السابق ص ص٣١، ٣٢ (ومن المهم أن نذكر أن توزيع البرامج يتم على النحو التالى:
- البرامج التمثيلية ٤٠ ٪ من مجموع الاستيراد.
- الأفلام السينمائية ٢٥ ٪.
- برامج الأطفال ١٤ ٪.

(١٦) يوجد كثير من التفاصيل حول هذا في كتاب "الجات والتبعية.." السابق، ص ص٤٥، ٤٦.

(١٧) ندوة "العرب والعولمة" ببيروت، السابق الإشارة إليها. أنظر بحث د. جلال أمين بوجه خاص على سبيل المثال، فهو أوفى ما كُتب فى هذا الصدد.

(١٨) رفيق حبيب: مصر القادمة بين التغريب والتكفير، دار الشروق ١٩٦٨،ص٨٨.

(١٩) ندوة "العرب والعولمة"، مرجع سابق، بحث جلال أمين.

(٢٠) ندوة "العولمة وقضايا الهوية الثقافية"، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة أبريل/نيسان ١٩٩٨ (حول المثقف: انظر بوجه خاص بحث كل من د. عبدالباسط عبدالمعطى، د. عبدالسلام المسدى و د. حسن حنفى).

(٢١) لمزيد من المعلومات حول العلاقة بين العنف الثقافى والجات يمكن العوده إلى الإنترنت www/lycos. CQi- bin/ pursuit ? query = Gatt + and + Culture

العولمة والهوية الثقافية
والمجتمع التكنولوچى الحديث

جلال أمين

١) مقدمة: العميان والفيل:

نحن إزاء العولمة كالعميان إزاء الفيل، فى تلك القصة الشهيرة التى يلمس فيها كل من العميان جانباً من الفيل، فيصفه على أنه الفيل بأكمله، دون أن يعرف أن للفيل جوانب أخرى كثيرة. كل منا فى وصفه للعولمة على صواب تماماً، لولا أن معظمنا لا يريد أن يعترف بأن بقية العميان على صواب أيضاً.

وكلنا مستعد للإقرار بأن للعولمة تأثيراً على الهوية الثقافية، ولكن من الطبيعى أن كلاً منا لا يرى إلا هذا الأثر الذى يصدر عن ذلك الجانب من العولمة الذى يلمسه بيده، ومن ثم كان من الطبيعى أن يختلف المحللون لظاهرة العولمة حول تحديد ذلك الأثر على الهوية الثقافية: ما هو بالضبط؟ هل هو مهم أم غير مهم؟ مرغوب فيه أم غير مرغوب فيه؟ من السهل تجنبه أم من الصعب؟

هناك مثلاً من لا يرى فى العولمة إلا اتجاهاً متزايداً نحو تقسيم العمل، وانتشار التكنولوچيا الحديثة من مراكزها فى العالم المتقدم اقتصادياً، إلى أقصى أطراف الأرض، ومن ثم زيادة الإنتاج أضعافاً مضاعفة. وهو فى سبيل ذلك مستعد لأن يغفر للعولمة أى تأثير سلبى يمكن أن ينتج عنها على الهوية الثقافية، بل هو مستعد للقول بأن هذا الأثر السلبى على الهوية تافه أو بسيط، بل يذهب إلى حد القول بأن الهوية الثقافية سوف تفيد من العولمة بدلاً من أن تضار.

هناك أيضاً المفتونون بالحضارة الغربية بوجه عام، ليس فقط بكفاءتها منقطعة النظير فى الإنتاج المادى، بل وفى نقل المعلومات وتخزينها وتوفيرها لمن يريد الانتفاع

بها، وبما حققه الغرب فى مضمار التنظيم السياسى والاجتماعى والإنتاج الثقافى، أولئك المفتونون بالديمقراطية الغربية، وبالعلاقات الاجتماعية الغربية، وبغزارة ونوع الإنتاج الثقافى فى الغرب، ويتمنون لشعوبهم سرعة اللحاق بكل هذه الإنجازات ويجدون فى العولمة السبيل إلى ذلك. ومن هؤلاء مَنْ لا تثير لديهم مسألة الهوية الثقافية إلا السخرية والاستهزاء؛ إذ ما هى تلك الهوية التى تبدو قلقاً عليها كل هذا القلق؟ هل تعنى هذه الهوية شيئاً آخر غير التخلف والجهل والفقر والعقم، والقعود التام عن الحركة، والاستسلام للخزعبلات والتقاليد التى لم يعد لها دور فى العالم الحديث؟

هناك أيضاً الكارهون للعولمة، ولكن هناك مائة سبب محتمل لهذه الكراهية. هناك من يكرهونها؛ لأنها تتضمن مزيداً من الاستغلال الاقتصادى، ألا ترى مثلاً ما تفعله الاستثمارات الأجنبية الخاصة عندما تترك العالم فى البلاد الرأسمالية نهباً للبطالة، وتذهب لاستغلال العمل الرخيص فى البلاد الأقل نمواً؟ ألا ترى أيضاً شركات الأدوية العملاقة تضغط من أجل أن تفتح لها كل بلاد العالم أبوابها لتحقق مزيداً من الربح على حساب مستهلكي ومنتجي هذه الأدوية، داخل هذه البلاد الأقل نمواً؟ نعم، الهوية الثقافية لابد أن تعانى من جراء ذلك، ولكن المعاناة هنا ليست إلا نتيجة الاستغلال الرأسمالى؛ إذ تحمل كل هذه الاستثمارات الأجنبية وهذه السلع المستوردة فى طياتها ثقافة مغايرة تسحق ثقافات الأمم المستورِدة لها، لا لغرض إلا لتحقيق مزيد من الأرباح. وحماية الهوية الثقافية واجبة، فى نظر هؤلاء، كوسيلة للتصدى لهذا الاستغلال؛ إذ إن إثارة الحمية الوطنية والحماس للثقافة الوطنية قد يعطلان هذا الاتجاه لدى الرأسمالية العالمية للانتشار.

وهناك من يكره العولمة لا لسبب اقتصادى، بل لسبب دينى. فالعولمة آتية من مراكزٍ دينُها غير ديننا، بل هى قد تنكرت للأديان كلها، وآمنت بالعلمانية التى لا تختلف كثيراً، فى نظر هؤلاء، عن الكفر. ومن ثم ففتح الأبواب أمام العولمة هو فتح الأبواب أمام الكفر. والغزو هنا فى الأساس ليس غزواً اقتصادياً، بل غزواً من جانب فلسفة للحياة معادية للدين. والهوية الثقافية المهددة هنا هى فى الأساس دين الأمة وعقيدتها، وحماية الهوية معناه فى الأساس الدفاع عن الدين.

هناك، من ناحية أخرى، من يرى أن العولمة ليست غزوا اقتصادياً أو غزواً علمانياً، بل غزواً "قومياً"، بمعنى تهديد هوية أمة لهوية أمة أخرى. صحيح أن هذا

الغزو يتضمن استغلالاً اقتصادياً، وصحيح أنه يهدد دين الأمة التى يجرى غزوها، ولكن هذا وذاك ليسا إلا جزءين من ظاهرة أوسع، وهما مرفوضان لسبب أكبر وأشمل. فالاستقلال الاقتصادى ليس مطلوباً فقط لمنع الاستغلال، بل مطلوباً لتحقيق نهضة شاملة للأمة، وتحقيقاً لاستقلال إرادتها. وتهديد الدين والعقيدة جزء من تهديد نمط الحياة بأسره، ولقيم الأمة بصفة عامة، التى يعتبر الدين جزءاً منها، ولكنه لا يستوعبها كلها، وذلك لصالح نمط الحياة فى تلك المراكز التى تولد هذا الاتجاه نحو العولمة. فى نظر هؤلاء، تعتبر حماية الهوية الثقافية هى الهدف الأصلى، وليس مجرد وسيلة للتصدى للاستغلال الاقتصادى، كما أنه هدف أشمل من هدف حماية الدين من العلمانية.

إن كلاً من هذه المواقف المؤيدة والمضادة للعولمة يحمل - فى رأيى - جزءاً من الحقيقة، وهو جزء لا يمكن الاستهانة به. نعم، العولمة تؤدى إلى تعظيم الإنتاج، على الأقل من وجهة نظر العالم ككل. والعولمة تمثل تقدماً لا يمكن إنكاره فى بعض القدرات المهمة للإنسان فى المعرفة وفى السيطرة على الطبيعة، وفى بعض أنواع التنظيم السياسى والاجتماعى، وفى بعض أنواع الإنتاج العلمى والفنى.

العولمة تتضمن، بلا شك، اتجاهاً نحو مزيد من الاستغلال الاقتصادى من جانب الشركات العملاقة للمستضعفين فى الأرض، وتتضمن قهراً لمعتقدات ومقدسات بعض الأمم لصالح نظرة تتخذ على الأقل موقف اللامبالاة من العقائد الدينية. والعولمة، بلا شك، تهدد أنماط الحياة الخاصة بالأمم التى كانت أكثر انعزالاً عن العالم، لصالح نمط معين للحياة هو السائد فى الدول الأكثر سطوة.

ولكن هذه المواقف المرحبة بالعولمة والمضادة لها قد لا تستوعب كل المواقف الممكنة من العولمة، ومن ثم فقد لا تستوعب كل المواقف الممكنة من قضية حماية الهوية الثقافية. إن هناك موقفاً يزيد ميلى إليه كلما أمعنت التفكير فى ظاهرة العولمة، والهوية الثقافية، وقد يمثل جانباً يستحق الاهتمام، وقد لا يقل أهمية عن مختلف الجوانب التى ذكرتها، سواء من حيث مساعدتنا على فهم حقيقة العولمة، أو على اتخاذ الموقف الصحيح منها. كما أنه يؤدى إلى نظرة إلى الخطر، الذى يهدد الهوية الثقافية، قد تختلف اختلافاً مهماً عن النظرات الأخرى.

هذا الموقف من ظاهرة العولمة يدور حول النظر إليها كما لو كانت مرادفة لانتشار ما يسمى أحياناً بـ"المجتمع التكنولوجي الحديث". إن هذه الظاهرة، ظاهرة انتشار "المجتمع التكنولوجي الحديث"، وليست هي بالضبط انتشاراً للاستغلال الرأسمالي، وليست مجرد انتصار للعلمانية على العقائد الدينية، وليست بالضبط قهراً من جانب هوية أمة لهويات أمم أخرى، بل هي ظاهرة قد تكون أخطر بكثير من كل هذا. ومن ثم فإن الموقف الذى تستوجبه قد يكون أصعب بكثير مما نظن. وسوف أحاول فى هذه الورقة شرح هذه النظرة إلى العولمة التى قد لا تزيد فى الحقيقة على محاولة إضافية من شخص آخر ضعيف البصر، إلى محاولات أخرى من جانب أشخاص آخرين ضعاف البصر أيضاً، للإحاطة بحقيقة الفيل.

٢) العولمة قديمة، وكذلك الغزو الثقافى:

الاتجاه نحو العولمة قديم جداً. ولابد أن الإنسان قد شعر بأن العالم قد أصبح "قرية واحدة كبيرة"، أو بشىء شبيه بهذا عدة مرات من قبل. لابد أن الإنسان الأوروبى قد شعر بشىء من هذا عندما وطأت قدماه القارة الأمريكية لأول مرة، منذ خمسة قرون، وعندما أبحرت أول سفينة بخارية منذ أقل قليلا من قرنين، وعندما نظر رجل الفضاء لأول مرة إلى كوكب الأرض منذ نحو أربعين عاماً. كل ذلك قبل أن يخرج إلينا الإنسان المعاصر مزهواً أو مندهشاً من بزوغ ظاهرة الشركات متعددة الجنسيات التى يفوق حجم مبيعات كل منها، حجم الناتج القومى لعدة دول مجتمعة.

لابد أن "ماركس" و"إنجلز" كانا يتكلمان عن نفس هذه الظاهرة، ظاهرة العولمة، منذ ١٥٠ عاماً، عندما كتبا فى "البيان الشيوعى" أن السلع التى تخرج من مصانع الرأسمالية ستأخذ فى الانتشار شرقاً وغرباً، ولن يفلح فى صدها أى سور ولو كان بمناعة سور الصين العظيم.

إذن، فكثرة الكلام عن العولمة فى السنوات العشر الأخيرة لابد أن يكون سببها ليس نشأة الظاهرة، بل نموها بمعدل متسارع (فضلا عن وجود مصلحة، لبعض الناس، فى الإلحاح على أسماعنا بأن شيئاً جديداً وطيباً للغاية- اسمه العولمة، آخذ فى اكتساح الكون).

ومن أى زاوية نظرنا إلى العولمة، سواء من زاوية معدل انتقال الأشخاص أو معدل انتقال السلع أو رءوس الأموال أو المعلومات أو الأفكار، نجد وراء هذا كله تطورا فى التكنولوچيا (أو تقدما فيها كما هو شائع، على الرغم من أن اعتبار ما حدث من تطور تكنولوچى "تقدماً" فى جميع الأحوال هو محل نظر وقابل للجدل). فالعولمة بنت التطور (أو التقدم) التكنولوچى، سواء تمثل هذا التطور فى اختراع العجلة أو البوصلة أو المطبعة أو الآلة البخارية أو التلغراف أو الطائرة أو التليفزيون أو الكومبيوتر...إلخ. والاعتقاد الشائع بأن العولمة ظاهرة حتمية لا يمكن صدها أو الوقوف فى وجهها، سببه الاعتقاد بأن التطور (أو التقدم) التكنولوچى هو كذلك ظاهرة حتمية.

ولكن العولمة أيضاً تحمل دائماً فى طياتها نوعاً أو آخر من " الغزو الثقافى"، أى من قهر الثقافة الأقوى لثقافة أخرى أضعف منها. فالذى فعله المهاجرون الأوائل إلى القارة الأمريكية، بالهنود الحمر، كان نوعاً من "الغزو الثقافى"، وإن كان بالغ القسوة. وقل مثل ذلك عما فعله المهاجرون الأوروبيون إلى استراليا لسكانها الأصليين، وسائر صور الاستعمار الأخرى، التى هى أيضاً صور للعولمة وللغزو الثقافى فى نفس الوقت.

كل هذه الصور للغزو الثقافى كان من الممكن دائماً أن ننظر إليها نظرات متعددة، كتلك التى وصفتها فى مطلع هذه الورقة، والتى تنتشر بيننا اليوم. فقد كان من الممكن دائماً أن نصف ظاهرة الغزو الثقافى بأنها اعتداء رأسمالى على الهوية الثقافية للأمة المعتدى عليها من أجل استغلالها اقتصادياً، كما يمكن أن نصفها بأنها غزو دين لدين، أو إحلال ثقافة أمة محل ثقافة أخرى. كما أن من الممكن أن يوجد (وقد وجد بالفعل) المدافعون عن هذا الغزو الثقافى باسم تعظيم الإنتاج ونشر الحضارة؛ بحجة نشر الحضارة جاء نابليون إلى مصر، وبنفس الحجة قهر الاستعماريون الأوائل مختلف الأمم "الأقل تقدماً". وبحجة زيادة الإنتاج غزت الولايات المتحدة أمة بعد أخرى متخفية وراء المعونات الاقتصادية. واستخدمت حجة زيادة الإنتاج أيضاً وتعمير الأرض من جانب الصهاينة لتبرير استيلائهم على فلسطين، وبالحجة نفسها انتشر موظفو البنك الدولى وصندوق النقد فى مختلف أنحاء الأرض. وقد قامت حركات المقاومة ضد كل هذا باسم الدين مرة، وباسم القومية مرة، وباسم الاشتراكية ومقاومة الاستغلال الرأسمالى مرة...إلخ.

العولمة قديمة إذن، وكذلك الغزو الثقافى، وكذلك مقاومة هذا الغزو الثقافى. وكل الشعارات التى ترفع لتبرير العولمة أو لمقاومتها، قديمة أيضاً. إن من المفيد بالطبع لفت النظر إلى التسارع الهائل الذى حدث فى معدل العولمة فى العقود الأخيرة. ولكن من المفيد أيضاً (من حين لآخر) لفت النظر إلى أنه مجرد تسارع حديث لظاهرة قديمة ومستمرة.

ولكن من الضرورى أيضاً التأكيد على العامل الأساسى المسئول عن نشأة هذه الظاهرة، ظاهرة العولمة، واستمرارها وتسارعها، وهو التقدم أو التطور التكنولوچى. ذلك أنه من بين كل العوامل الدافعة أو المساعدة أو المصاحبة للعولمة، يكاد التطور التكنولوچى أن يكون أكثر هذه العوامل استقلالاً، بحيث لا يكاد يحتاج المرء إلى البحث عن العوامل المسببة له، أو بالأحرى إنه أكثر العوامل المتصلة بالعولمة اكتفاء بنفسه؛ إذ لا يعتمد فى وجوده إلا على ذلك الميل الطبيعى لدى الإنسان لتخفيف ما يبذله من جهد وما يتحمله من مشقة فى سبيل البقاء على قيد الحياة، أو من أجل الإنتاج والاستهلاك.

الإنسان يطور التكنولوچيا باستمرار، وكأنه مدفوع "بيد خفية" إلى ذلك، من أجل أن يشبع حاجاته بأقل جهد ممكن. وهو فى خلال تطويره للتكنولوچيا يندفع، دون أن يكون هذا بالضرورة جزءاً من مخطط واعٍ ومدبر، نحو المزيد ثم المزيد من العولمة.

بهذا نفهم لماذا تقترن العولمة دائماً بدرجة أو أخرى من القهر الثقافى. ذلك أن هذا التقدم التكنولوچى، الذى يدفع الإنسان دفعاً إلى مزيد من العولمة، ينطوى بطبيعته على تهديد للهوية الثقافية. إن هذا التقدم التكنولوچى الذى يظنه الكثيرون شيئاً محايداً تماماً إزاء الهوية الثقافية، يحمل دائماً خطراً يهدد هذه الهوية، وهذا هو ما أريد أن أنفق بعض الوقت لإقناعكم به.

٣) التقدم التكنولوچى كأداة للقهر:

الهوية معناها فى الأساس التفرد. والهوية الثقافية هى التفرد الثقافى، بكل ما يتضمنه معنى الثقافة من عادات وأنماط سلوك وميل وقيم ونظرة إلى الكون والحياة.

والتكنولوچيا فى الأساس مجرد طريقة الإنسان فى إشباع حاجاته: طريقة إنتاج أو طريقة استهلاك، ومن ثم فهى طريقة الإنسان فى ممارسة عاداته ومختلف أنواع سلوكه، وطريقته فى التعبير عن ميوله وقيمه وعن نظرته إلى الكون والحياة.

ومن البديهى أن أى "تقدم" فى التكنولوچيا لابد أن ينطوى على زيادة قدرة الإنسان على تحقيق تفرده والتعبير عن نفسه، فلماذا نفترض أن من الممكن أن ينشأ تضاد أو تعارض بين التكنولوچيا والهوية؟ أليست التكنولوچيا هى وسيلة تحقيق الهوية وطريقة التعبير عنها؟ أليست اللغة مثلاً تكنولوچيا التعبير؟ وهل خدمة اللغة وتطويرها (أى تطوير هذا النوع من تكنولوچيا الاتصال بين الناس) يمكن أن تكون إلا خادمة للهوية؟ وقل مثل هذا عن المطبعة، التى تنشر ثقافة الأمة وتدعمها، وأدوات الكتابة والتسجيل والتخزين التى تحفظ تراث الأمة من الضياع...إلخ. من أين، إذن، يأتى هذا التضاد المزعوم بين التقدم التكنولوچى والهوية؟

هناك فى رأيى فرص كامنة لهذا التضاد منذ أن قام الإنسان بصنع أولى أدواته وأكثرها بدائية، أى منذ أولى مراحل التطور التكنولوچى. فمنذ صنع الإنسان أولى أدواته الحجرية لتسهيل عملية الصيد، ضماناً لبقائه وتحقيقاً أكبر لذاته، كان هناك دائما خطر فى أن تستبد به هذه الأدوات نفسها، وتتحول إلى أداة لقهره بدلاً من أن تكون أداة لتحريره. إن القول الشهير بأن "الأداة هى نفسها الرسالة" (The medium is the message)، ينطبق فى الحقيقة على أكثر صور التكنولوچيا بدائية، كما ينطبق على أكثرها تطوراً. وهو قول لا يعنى فقط أن طبيعة التكنولوچيا المستخدمة تؤثر تأثيراً حاسماً فى طبيعة العمل الذى تستخدم لتحقيقه، بل هو يعنى أيضاً، على الأقل بالنسبة لى، أن التكنولوچيا يمكن أن تتحول بكل سهولة من أداة لخدمة الإنسان إلى أداة لقهره.

إن هناك عدة تفسيرات ممكنة لانطواء أى تقدم تكنولوچى على إمكانية القهر. هناك مثلاً ما أشار إليه لويس ممفورد (Lewis Mumford) من أن الإنسان معرض دائماً لأن يعتبر شيئاً ما مرغوباً فيه لمجرد أنه قد أصبح ممكناً، كأن يعتبر الانتقال من مكان لآخر بسرعة الصوت شيئاً مرغوباً فيه لمجرد أن اختراعاً حديثاً قد جعل هذا ممكناً.

وليس هناك أى قانون يضمن للإنسان أن يقتصر فى تطويره للتكنولوچيا على تلك الدائرة التى تتفق مع طبيعته فلا يتجاوزها. ليس هناك ما يضمن للإنسان أن يتجنب ابتداع وسائل للإنتاج أو الاستهلاك، وتتجاوز قدرته البيولوچية أو النفسية على التحمل، فإذا به يذهب فى تطوير التكنولوچيا إلى حدود قد تتعارض تعارضاً جسيماً مع الهدف الذى كان يبتغيه ابتداء، وهو تخفيف أعباء الحياة وزيادة قدرته على الاستمتاع بها، بل وحتى المحافظة على بقائه. ليس هناك مثلاً ما يحمى الإنسان، وهو فى سبيل السعى إلى إطالة وقت فراغه، من أن يبتدع من طرق الإنتاج أو الاستهلاك ما يقصر وقت الفراغ بدلاً من أن يطيله، وليس هناك ما يحميه، وهو فى سبيل السعى إلى تحقيق مزيد من الاطمئنان إلى مستقبله، من اختراع ما يجعله أكثر قلقاً وأقل اطمئناناً.

وقد يكون التفسير هو حاجة الإنسان الدفينة إلى إثبات تفوقه على غيره، فإذا به يحاول أن يستأثر دون غيره بالأدوات المتاحة (سواء كانت سلاحاً أو أداة إنتاج أو حتى أداة من أدوات الاستهلاك) لمجرد الاستمتاع بتفوقه على الغير عن طريق قهره له.

وقد يكون تفسير هذه القدرة الكامنة فى التكنولوچيا، خاصة فى التكنولوچيا الحديثة، على أن تصبح أداة قهر، هو ما تنطوى عليه من زيادة درجة النمطية (Stan-dardization) فى عملية الإنتاج (ومن ثم فى عملية الاستهلاك كذلك). إذ إن النمطية بطبيعتها نقيض التفرد. فتسهيل عملية الإنتاج ينطوى على زيادة درجة تقسيم العمل أو التخصص، وميكنة الإنتاج. وتقسيم العمل والميكنة ينطويان بالضرورة على زيادة درجة التكرار والتماثل فيما يجرى إنتاجه واستهلاكه. فإذا بالإنتاج المتفرد يحل محله "الإنتاج الكبير أو الواسع"، أى الإنتاج النمطى، وإذا بالاستهلاك المتميز يتحول إلى استهلاك جماهيرى، تدفع الهوية من أجله ثمناً باهظاً.

أياً كان السبب، فإن من المؤكد أن التكنولوچيا الحديثة، أى ما طوره الإنسان من وسائل للإنتاج والاستهلاك خلال القرنين الماضيين – وعلى الأخص خلال نصف القرن الأخير – كانت تحمل خطر إخضاع الإنسان للقهر، وتهديداً لهويته وآدميته أكبر مما تعرض له الإنسان طوال تاريخه الطويل. إن إغراء الممكن تكنولوچياً، والظن بأنه

لمجرد كونه أصبح ممكنا، هو أيضا مرغوب فيه، أكبر الآن، فيما يبدو، من أى إغراء من النوع نفسه تعرض له الإنسان من قبل. كما أن خطر هذا الظن أكبر بكثير منه فى أى وقت مضى. ذلك أن تطوير الإنسان لتكنولوچيا تتجاوز استعداداته وقدراته الطبيعية على التحمل، وتهدد توازنه المادى والنفسى، تزداد احتمالاته كلما زاد التطور التكنولوجى.

كذلك، فإن الشهوة إلى السيطرة وقهر الآخرين تبدو وكأنها تزداد قوة وسطوة كلما زاد حجم هذه السيطرة وهذا القهر، كما يبدو مثلاً من شهوة الشهرة فى ظل وسائل الإعلام الحديثة، وشهوة جمع المال مع تضاعف حجم الثروة التى أصبح من الممكن تحقيقها، وشهوة إخضاع الآخرين بالقوة المادية، كلما زادت فعالية الأسلحة المنتجة.

أما النمطية فى المجتمع التكنولوچى الحديث فحدث عنها ولا حرج، ليس فقط بسبب زيادة القدرة الإنتاجية لنفس السلعة بنفس المواصفات، أضعافاً مضاعفة، ولكن أيضاً بسبب زيادة فعالية وسائل الإعلام ونقل المعلومات والأفكار. وقد أدت هذه النمطية إلى ما نعرفه من تطور رهيب فى فن الإعلان والتسويق وتطويع المستهلكين، وهو ما جعل من مبدأ "سيادة المستهلك" الشائع لدى الاقتصاديين خرافة لا علاقة بينها وبين الواقع.

عندما أنتج شارلى شابلن فيلمه الشهير "العصور الحديثة" (Modern Times) فى ١٩٣٦، كانت فكرته الأساسية ما يفعله المجتمع الحديث بآدمية الإنسان وتفرده أو هويته. وكان الرمز الذى استخدمه شارلى شابلن للتكنولوچيا الحديثة هو خط التجميع (assembly line) وهو شىء يجرى داخل المصنع نفسه، ولم يتطرق لما يحدث للمستهلكين خارجه. وبعد ذلك بنحو ثلاثين عاماً (١٩٦٨ وما بعدها) قامت ثورة الشباب فى أوروبا والولايات المتحدة احتجاجاً على ما أسفر عنه مجتمع الوفرة فى العقدين التاليين على الحرب، من اعتداء على آدمية الإنسان وتفرده وهويته. وكان الرمز الذى وجه إليه الاحتجاج هذه المرة، لا ما يجرى للعمال داخل المصنع، بل ما يحدث للمستهلكين خارج المصانع من تنميط ينذر بتحول كل منهم إلى "إنسان ذى بعد

واحد" (one- dimensional man) كما سماه هربرت ماركوز (Herbert Marcuse) . وبعد مرور ثلاثين عاماً أخرى ظهر أن الخطر قد فاق كل هذا، وتجاوزه حتى بلغ مركز المخ والتفكير نتيجة لما يسمى بثورة المعلومات. إذ لم يقتصر الخطر على تهديد تفرد الإنسان كعامل منتج، بدعوى ضرورة ذلك لزيادة الإنتاج، ولا على تهديد تفرد الإنسان كمستهلك، بدعوى ضرورة ذلك لتحقيق الرخاء، بل أصبح يشكل تهديدا لتفرد الإنسان ككائن عاقل يمارس ملكة التفكير، بدعوى ضرورة ذلك لنشر أكبر قدر من المعلومات.

كان من أحدث الأمثلة الصارخة على هذا التهديد الأخير، هو ما التفتت إليه أنظارنا بشدة بمناسبة مصرع "الأميرة ديانا"، عندما رأينا عدة بلايين من الناس، في كافة أنحاء الكرة الأرضية، على استعداد للاستسلام التام للبث التليفزيوني والإعلامي حول هذا الحادث. وكان هؤلاء البلايين قد استسلموا تدريجياً، قبل وقوع الحادث، لما تقرره عليهم وسائل الإعلام وتفرض عليهم متابعته و"الاستمتاع به" من أخبار وصور الأميرة التعسة، التي حولها المجتمع التكنولوجي الحديث إلى مضغة في الأفواه، وقتل روحها في نفس الوقت الذي كان يمارس فيه قتل أرواح المتلهفين على متابعة أخبارها.

وقبل مصرع "الأميرة ديانا" بسنوات قليلة شُغلت شعوب العالم، وعلى الأخص الشعب الأمريكي، بفضل وسائل التكنولوجيا الحديثة، بحادث قتل زوجة شخص اسمه سيمبسون (E.J. Simpson) وعشيقها. فأجبر العالم على الاهتمام بالسؤال التافه الآتي: هل سيمبسون هذا، وهو رجل لا يستحق قدراً كبيراً من الاهتمام على أي حال، هو القاتل الحقيقي لزوجته وعشيقها؟ وهما شخصان لا يستحقان بدورهما قدراً كبيراً من الاهتمام. وظل الجمهور الأمريكي وجزء لا يستهان به من جماهير بلاد أخرى مشغولين بهذا الأمر كل يوم لعدة شهور. وبعد مصرع "الأميرة ديانا" بشهور قليلة انشغل العالم كله، بفضل وسائل التكنولوجيا الحديثة، بتفاصيل المغامرات الجنسية الخاصة بالرئيس الأمريكي، وبميوله وعاداته الخاصة به في هذا الصدد.

٤) هوية الإنسان وثقافة الأمة:

إن ما تفعله التكنولوجيا الحديثة بهوية الإنسان داخل الدولة الواحدة، تفعل مثله بثقافات مختلف الأمم في العالم ككل. فكما خلبت التكنولوجيا الحديثة لبّ المستهلك

الفرد حتى استسلم لها، خلبت لب الأمم، فضحّت الواحدة بعد الأخرى بجزء بعد آخر من استقلالها الثقافى. وكما استخدمت التكنولوچيا الحديثة من جانب طبقة لقهر الطبقات الأخرى داخل الأمة الواحدة، استخدمت من جانب الأمم "المتقدمة تكنولوچيا " لقهر سائر الأمم. وكما انتشرت النمطية فى الإنتاج والاستهلاك داخل الدولة الواحدة، انتشرت فى سائر أمم العالم حتى أصبح من الصعب على المرء أن يعرف ما إذا كان يسير فى شوارع روما أم مدريد، تسير به السيارة الخاصة فى وسط القاهرة أم وسط نيودلهى أم جاركارتا أم مدينة المكسيك، يأكل طعامه فى ماكدونالد لندن أم ماكدونالد لوس أنجلوس أم ماكدونالد بانجوك، ولا أصبح أمام مشاهد التليفزيون المصرى أو الهندى أو الكينى أو البرازيلى مفر، مثلما لم يعد هناك مفر أمام المشاهد الإنجليزى أو الأمريكى، من أن يشاهد مسلسل دالاس التليفزيونى، ولا أصبح بقدرته أن يمتنع عن رؤية فيلم "تايتانيك"، أو عن متابعة نشرات أخبار "C.N.N".

هذا الأثر من آثار التقدم التكنولوچى فى طمس الهوية الثقافية للأمم لا يختلف فى طبيعته عن أثره فى الاعتداء على هوية الإنسان الفرد داخل الأمة الواحدة، فالأثر بشع فى الحالتين والخسارة فادحة، وإن كانت تستخدم فى وصفه أسماء براقة. فما يرتكب ضد هوية الفرد داخل الأمة الواحدة، يحدث تحت شعار "زيادة الرفاهية الاقتصادية"، وكأن الرفاهية الإنسانية يمكن تجزئتها إلى جزء اقتصادى. وما يرتكب ضد الهوية الثقافية للأمم يحدث تحت شعار "التنمية الاقتصادية"، وكأن نهضة الأمم لا تقاس إلا بمتوسط دخل الفرد من السلع والخدمات.

ومن الغريب أن القلق المتزايد، داخل المجتمعات المتقدمة اقتصادياً، من التهديد الذى تتعرض له بعض أنواع الحيوانات والطيور التى يهددها التقدم التكنولوچى بالانقراض، لا يقابله قلق لما يحدث لثقافات الأمم المختلفة من وراء هذا التقدم التكنولوچى نفسه، مع أن هذه الثقافات مهددة هى أيضاً بالانقراض، والخسارة فى هذه الحالة لا تقل فداحة.

٥) ليست دعوة إلى الرجعية، بل إلى التحرر الحقيقى:

هذا الجزء مما يحدث للهوية الثقافية للأمة لا ينطوى بالضرورة على موقف رجعى متخلف كما يظن البعض، ولا يتضمن بالضرورة دعوة إلى رفض لكل تقدم

تكنولوچى والعودة إلى ماض ذهبى أو التمسك بحاضر بغيض. لا أحد ينكر أن للتطور التكنولوچى دائما دوراً تحريرياً، ولكن ليس من الحكمة أن نغفل عن جانبه القهرى، خاصة فيما ينطوى عليه المجتمع التكنولوجى الحديث.

وإذا كان المفتونون بالمجتمع التكنولوچى الحديث مولعين بوصف نقادهم بالرجعية والتخلف والحنين إلى كل ما هو قديم، فإن من الممكن أن نتهمهم بالانتهازية وتبرير أى شىء يحدث تحت شعار "مجاراة متطلبات العصر"، ولكن المرء ليس مضطراً، لحسن الحظ، أن يقع فى هذا الخطأ أو ذاك.

خذ مثلاً السؤال عما يجب أن تصنعه سياسة اقتصادية واجتماعية رشيدة بمنطقة لم تستغل الاستغلال الأمثل بعد، مثل سيناء أو توشكى. إننا، لحسن الحظ، لسنا مضطرين إلى اختيار حل واحد من اثنين ولا ثالث لهما: إما أن نترك سيناء أو توشكى كما ورثناها من أجدادنا منذ آلاف السنين (وهذا هو الموقف الرجعى أو المتخلف حقاً) أو أن نتركها نهباً للشركات متعددة الجنسيات لتبنى فيها فنادق الخمسة نجوم، أو لكى تبنى فيها مطارات تملكها شركات عملاقة تنتج فيها محصولات تصديرية لا تخلق فرصة عمل لأحد (وهذا هو موقف الداعين إلى مجاراة روح العصر أو مقتضيات العولمة).

وفى حل مشكلة الإسكان لسنا، لحسن الحظ، مضطرين إلى اختيار حل واحد من اثنين: إما أن نترك الناس يسكنون المقابر أو فى مساكن كالمقابر، أو أن نطردهم من مساكنهم لنبنى مكانها عمارات شاهقة لا تقدر على دفع إيجاراتها إلا وكالات الشركات الدولية.

بعبارة أخرى، إن من حق المرء أن ينتقد المجتمع التكنولوچى الحديث، دون أن يكون شخصا حالما لا يقدم بديلا له إلا القعود ساكنا، ولا يفعل شيئا إلا التحسر على الماضى. بل إن من حسن حظ أمتنا أنها فى كل ميدان من ميادين الإبداع الفكرى والفنى والاقتصادى والاجتماعى والسياسى قدمت أمثلة ناصعة على وجود هذا البديل، وقدمت أدلة عملية على إمكانية إحراز النهضة دون التضحية بهوية الأمة.

ويكفى أن أذكر مثالين لذلك: "حسن فتحى" فى المعمار، و"نجيب محفوظ" فى الأدب. وقد أنتج كل منهما أفضل أعمالهما قبل أن تجرى عولمتهما، بل وكان ثانيهما من أقل مفكرينا عولمة قبل أن يحصل على جائزة نوبل، ولم تطأ قدماه مطار القاهرة إلا مرة أو مرتين فى حياته، وكان يفضل ألا يفعل. ولكن من الممكن أن أضرب أمثلة أخرى من كل ميدان من ميادين الإبداع، من الموسيقى والشعر، إلى الفنون التشكيلية والسينما، إلى الفكر السياسى والاجتماعى...إلخ، ففى كل هذه الميادين لدينا من لم يعجز عن تقديم البديل الذى أتكلم عنه: الرغبة الصادقة فى النهضة مع احترام هوية الأمة فى نفس الوقت. ولكن معظم هؤلاء للأسف عوملوا معاملة فظة من جانب الدولة أو جرى تجاهلهم على الأقل؛ لأنهم لم يجاروا العولمة بالدرجة الكافية أو بالانتهازية المطلوبة. وحتى المثالان اللذان ضربتهما: حسن فتحى ونجيب محفوظ، لم يحظيا منا للأسف بما كانا دائماً جديرين به من احتفاء، حتى أصابتهما العولمة. ولكن كلاً منهما وسائر الأمثلة الأخرى التى تجمع بين النبوغ واحترام الهوية تقدم دليلاً ناصعاً على أن النهضة ليست مرادفة للرضوخ للعولمة، وليست مرادفة للرضوخ لقواعد السير والسلوك التى يفرضها المجتمع التكنولوچى الحديث.

٦) مناقشة لوجهات النظر الأخرى:

إن ما ذكرته عن دور التكنولوچيا فى القهر، هو كلام قديم بالطبع، يعود على الأقل إلى البدايات الأولى للثورة الصناعية فى أوروبا، ولكن كان لابد أن يقال من جديد ما دمنا نتكلم عن أثر العولمة على الهوية الثقافية. كذلك فإنى لا أزعم أن وجهة نظرى فى التأكيد على دور التكنولوچيا فى العولمة، وعلى مسئولية المجتمع التكنولوچى الحديث عن طمس الهوية، لا أزعم أنها جديرة بأن تحل محل وجهات النظر الأخرى فى تحليل العولمة وأثرها على الهوية الثقافية. فكل وجهات النظر الأخرى التى أشرت إليها فى بداية ورقتى تحمل، كما ذكرت، جزءاً مهماً من الحقيقة، ولكنى مع ذلك أريد أن أزعم أن هذا التأكيد على مسئولية التكنولوچيا الحديثة يوضح أشياء جديرة بالاهتمام، كما يوضح نقاط ضعف مهمة فى وجهات النظر الأخرى.

فهذا التأكيد ضرورى أولاً لكى ينبه الغافلين من المتحمسين حماساً منقطع النظير للتكنولوچيا الحديثة بسبب دورها فى زيادة الإنتاج، إلى أن هذه التكنولوچيا

الحديثة كثيراً ما تعطى الإنسان باليمين ما تسلبه منه باليسار. والمفروض أيضاً أن يخفف هذا النقد للتكنولوجيا الحديثة من حماس أولئك المفتونين أكثر من اللازم بالحضارة الغربية. إذ المفروض أن يلفت نظرهم إلى نقاط ضعف أساسية فى هذه الحضارة.

ولكن هذا التأكيد على دور التكنولوچيا الحديثة فى القهر ضرورى أيضاً، لكى يلفت النظر إلى أن كثيرين من المعادين للعولمة قد يكونون قد شخصوا المرض تشخيصاً غير صحيح تماماً، ومن ثم وجهوا سهام غضبهم إلى جوانب من العولمة ليست هى أكثرها استحقاقاً لهذا الغضب، ولا هى أكثرها مسئولية عن طمس الهوية الثقافية.

المتدينون على حق تماماً فى القلق مما يهدد دينهم وعقيدتهم من جراء العولمة، ولكن كثيرين منهم يخطئون فى رأيى عندما يصورون الأمر على أنه عدوان من دين على دين. إن ما يحدث للمسلمين اليوم من جراء العولمة له شبه بلا شك بما كان يواجه المسلمين أيام الحروب الصليبية. ولكن التأكيد على هذا الشبه يعطى انطباعاً غير صحيح؛ إذ قد يصور الأمر على أننا بصدد معركة بين أمم مسيحية وأمم مسلمة، أو بين دين وآخر، والحقيقة أن الأديان كلها تتعرض لنفس الخطر ونفس الاعتداء، ولو بدرجات متفاوتة، من جراء ما أسميته بالمجتمع التكنولوچى الحديث. إن ما تفعله التكنولوچيا الحديثة مثلا باحتفال المسلمين بشهر رمضان اليوم من تحويله من مناسبة دينية إلى مناسبة استهلاكية، فعلته هذه التكنولوچيا من قبل، ومازالت تفعله، أكثر فأكثر باحتفال المسيحيين بأعياد الميلاد. وقل مثل هذا على ما ينطوى عليه المجتمع التكنولوچى الحديث من تهديد وقهر لأى عقيدة دينية.

إن الدين هو بالطبع مكون أساسى من مكونات هوية الأمة، والقلق عليه واجب وضرورى من جانب أى شخص يعتز بهوية أمته ويرفض لها المهانة. ولكن من الخطأ فى رأيى حصر الثقافة للأمة فى دائرة الدين، أو حصرها فى دائرة دين معين، بينما يعانى أصحاب الديانات الأخرى، المنتسبين لنفس الأمة، لدرجة مماثلة من القهر على يد هذا المجتمع التكنولوچى الحديث.

كذلك فإنه ليس صحيحاً تماماً، فى رأيى، تصوير قضية الخطر الذى تتعرض له الهوية الثقافية بأنها قضية غزو ثقافة لثقافة، أى فرض أمة لثقافتها على أمة أخرى. إن فى هذا جانباً من الحقيقة، ولكن هناك جانباً آخر لابد من إبرازه. ليس هناك خطأ فى القول بأن هويتنا الثقافية تتعرض لغزو من الثقافة الغربية أو الأمريكية، أو فى القول بأن نمط حياتنا وسلوكنا وعاداتنا فى المأكل والملبس والعلاقات الاجتماعية وطرق قضاء أوقات الفراغ...إلخ، تتعرض كلها للغزو أو القهر من جانب نمط حياة أمة أو أمم أخرى. ولكن المرء يلاحظ أن هذا الغزو أو القهر له سمة خاصة فى المجتمع التكنولوچى الحديث، وأن غزو هذه الثقافة الأجنبية إذ يتم فى عصر التكنولوچيا الحديث يختلف عن غيره من صور الغزو الثقافى التى عرفها تاريخ الإنسان من قبل، وهو اختلاف يستحق التأمل ولا يجوز غض النظر عنه.

قرأت مرة لسمير أمين عبارة ترجمتها أن "الرأسمالية هى نفى للثقافة أصلاً" (Capitalism is the negation of culture)، وإنى أستأذنه (وإن كنت أعرف أنه لن يأذن لى) فى أن أستبدل بكلمة "الرأسمالية" هنا عبارة "المجتمع التكنولوچى الحديث"، فالغزو الثقافى الذى يتم فى ظل التكنولوجيا الحديثة يمكن أن يعتبر حقا غزو ثقافة لثقافة، ولكن فيه أيضاً سمة "نفى الثقافة أصلاً". ذلك أن الثقافة الغازية فى هذه المرة تتسم بعدائها المستحكم للتفرد، أى بعدائها لأية هوية، وهذا هو ما أفهمه من عبارة "نفى الثقافة". وهذه الثقافة الغازية، وإن كانت بالطبع صادرة من أمة بعينها، ابتدعها خيال هذه الأمة ونوازعها وطموحاتها، فإنها أيضاً تعبر عن عداء شديد لأى صورة من صور التفرد والتميز، بل وتسحق هذا التفرد والتميز سحقاً.

سأضرب بعض الأمثلة على ما أعنيه. إن من الممكن بالطبع أن نعتبر غزو "البلوچينز" للعالم بأسره، غزو ثقافة لأخرى، ولكن من الممكن أيضاً اعتباره نفياً للثقافة أصلاً؛ إذ إنه يطيح، فيما يتعلق بالملبس، بكل ما يميز فرداً عن آخر، أمة عن أخرى، بل وبما يميز الذكر عن الأنثى، مادام قد أصبح هو سروال الجميع.

مثل هذا ينطبق على طعام "الهامبورجر" و "الماكدونالد"، ومختلف المأكولات والمشروبات السريعة، التى لا تكاد تحتاج إلى طهى، ولا إلى أدوات لالتهامها، ولا

تتطلب الجلوس أو تبادل الحديث أثناء تناولها، بل ولا تكاد تحمل فى ذاتها مذاقاً خاصاً، بل تحتاج إلى إضافات من أشياء مختلفة إليها لتثير الرغبة فيها. إنها تشبع الجوع، وهذا هو كل ما فى الأمر، وهى فى هذا ذات كفاءة منقطعة النظير. إذ إنها تشبع الجوع بسرعة وبأقل جهد ممكن، بل ودون أن تمنعك من القيام بعمل آخر أثناء تناولها. نعم إنها ثقافة أمريكية، ولكنها أيضاً ليست ثقافة أصلاً.

إن شيئاً كهذا موجود دائماً، ولو بدرجات متفاوتة، فى كل ما يأتى به إلينا المجتمع التكنولوچى الحديث؛ طعام هو فى الحقيقة لا طعام على الإطلاق، وملبس هو فى الحقيقة لا ملبس، وأخبار هى فى الحقيقة شبه أخبار. والفرق بين كل هذا وبين الثقافة هو كالفرق بين الصورة الفوتوغرافية ولوحة الرسم. إن الكاميرا هى بالطبع نتاج ثقافة بعينها، وغزوها للعالم يمكن اعتباره – من زاوية معينة – غزواً من ثقافة لأخرى، ولكن الكاميرا هى أيضاً نفى للثقافة. بمعنى أنها تطمس أى تفرد يمكن أن تتسم به لوحة رسمها فنان وأودعها مشاعره ونوازعه وطموحاته.

وأخيراً آتى لمناقشة وجهة النظر التى استأذنت بصددها "سمير أمين"، وتوقعت أن يرفض إعطائى الإذن بشأنها. هل الغزو الثقافى الذى يحدث فى ظل العولمة هو مجرد غزو من جانب الرأسمالية لنظم اقتصادية وتنظيمات غير رأسمالية؟ هل الذى حدث لأوروبا الشرقية مؤخراً هو مجرد اكتساح من جانب الرأسمالية لتنظيم اجتماعى واقتصادى مغاير؟ هل غزو البلوچينز والماكدونالد والـ C.N.N ومسلسل دالاس وأفلام الجنس والعنف والسيارة الخاصة...إلخ، هل كل هذا مجرد اكتساح لثقافات غير رأسمالية من جانب ثقافة رأسمالية؟

أعترف هنا أيضاً بأن هذا الرأى يلمس جانباً مهماً من الحقيقة، ولكنى أميل أيضاً إلى الاعتقاد بأنه لا يضع يده على جوهر الظاهرة التى تثير قلقنا. إن من الممكن مثلاً أن نلفت نظر أصحاب هذا الرأى إلى أن أوروبا الشرقية، بتبنيها نظاماً اشتراكياً، أو نظاماً غير رأسمالى، قد سحقت التفرد والهويات الثقافية للأمم الخاضعة لها، بدرجة قد تكون أقل أو أكثر مما قامت به الدول الرأسمالية من سحق شعوبها وشعوب غيرها، وأن هذا السحق أو القهر الذى مارسته الدول الاشتراكية قد حدث

بالرغم من الملكية العامة، ومن نظام التخطيط المركزى، وبالرغم من كل ما تبنته هذه الدول - سواء عن حسن نية أو سوء نية - من شعارات العدالة والإنسانية، وذلك لمجرد أنها تبنت مثل غيرها نفس نوازع ومطامح المجتمع التكنولوچى الحديث، وأن كل ما قد يكون قد بدر منها احتراما للتفرد والهوية الثقافية للأمم الخاضعة لها، لم يكن سببه إلا تخلفها عن اللحاق بآخر مستلزمات هذا المجتمع التكنولوچى الحديث، ويمكن لنا أن نطمئن إلى أن ما تخلفت عنه فى الماضى سوف تستكمله بسرعة من الآن فصاعداً.

يمكن، إذن، أن نقول إن الذى انتصر على الاتحاد السوفيتى وبقية أوروبا الشرقية، والآخذ فى الانتصار فى الصين وغيرها، لم يكن الرأسمالية على الاشتراكية، بل كان الذى انتصر هو المجتمع التكنولوچى الحديث، الذى يحدث آثاره المدمرة على التفرد والهوية الثقافية، سواء اقترن بملكية خاصة أو عامة، بالتخطيط المركزى أو بغيره، بحسن توزيع الثروة والدخل أو بسوء هذا التوزيع. وأن الفارق بين النظامين هو فى نهاية الأمر، ليس كالفارق بين ارتداء البلوچينز أو ارتداء سروال من نوع آخر، بل هو كالفارق بين أن يكون لدى كل أمرئ بلوچينز واحد أو أن يكون لديك بلوچينز واحد، ولدى الآخر اثنان أو أكثر، ولكن من نفس النوع.

إن هذا يؤيده ليس فقط ما حدث فى أوروبا الشرقية فى ظل الاشتراكية، بل يؤيده المنطق أيضاً. فالأسباب الثلاثة التى ذكرناها، والتى يمكن بها تفسير الجانب القهرى فى التقدم التكنولوچى، تنطبق على أى نظام يقبل هذا التقدم التكنولوچى، ويسعى إليه، أيا كان نظام توزيع الثروة والدخل. ففى جميع الأحوال، سواء كان النظام رأسمالياً أو اشتراكياً، سيحمل التقدم التكنولوچى فى طياته احتمال تطبيق ما أصبح ممكنا فى تقدم تكنولوچى سواء كان مرغوباً أو غير مرغوب فيه، وحتى لو تعارض مع الميول الطبيعية للإنسان، وسيحمل فى طياته إتاحة الفرصة لكل من يرغب فى إثبات تفوقه بفرض سيطرته على الآخرين باحتكار استخدام الوسائل التكنولوچية الحديثة، كما سيحمل فى طياته بالطبع مزيداً من التنميط فى الإنتاج والاستهلاك مما يهدد التفرد والتميز.

بعبارة أخرى، ليس لدىّ ثقة كبيرة فى أن يحل «النظام الاشتراكى» بأى معنى من المعانى المعروفة لهذا النظام، مشكلة التفرد والهوية الثقافية، طالما أنه يقبل - بلا

مساءلة - مقتضيات التطور التكنولوجي الحديث. إنه قد يحل مشكلة التوزيع، ولكنه لايحل مشكلة الهوية. وأظن أن هذا هو أحد الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها "ماركس"، وإن كان من الممكن بالطبع أن نجد له العذر في أن اهتمامات عصره لم يكن من الممكن أن تذهب إلى أبعد من هذا. كانت مشكلة الفقر هي التي تؤرقه وتؤرق عصره، وكان حلها هو في عدالة التوزيع، أما طبيعة هذه الأشياء التي يجري توزيعها، ومدى ملاءمتها أو عدم ملاءمتها للطبيعة الإنسانية، فلم يكن أمراً مطروحاً على النقاش. وربما كان أحد أسباب ذلك نفور ماركس والماركسيين عموماً من أي فكرة تفترض وجود طبيعة ثابتة.

قد يقال، بالطبع، إن ما حدث في أوروبا الشرقية بعد ثورة أكتوبر لم يكن اشتراكية حقيقية، أو أن ماركس كانت له كتابات مبكرة تعبر عن كثير من همومنا الحالية. ولكن البحث عن التعريف «الحقيقي» للاشتراكية لايهمنا كثيرا، كما أن البحث عما كان يدور في ذهن ماركس «حقيقة» ليس هو ما يهمنا. فحتى إذا اتفقنا على تعريف الاشتراكية بأنها تشمل أيضا احترام التفرد والهوية الثقافية، وعلى أن ماركس كان قلقاً على هذه المشكلة أيضاً كقلقه على مشكلة الفقر والتوزيع، فإننا لانكون بذلك قد قدمنا تشخيصاً للمشكلة يختلف عما نقول به في هذه الورقة، وإنما نكون فقط قد حاولنا إنقاذ سمعة بعض النظم أو بعض الأشخاص.

٧) خاتمة:

إذا كان التحليل المتقدم صحيحاً، فإن المشكلة تصبح أعوص بكثير مما نظن. كنا نظن أن المطلوب هو انتصار دين على دين، أو تحقيق تحرر أمة من تبعيتها لأمة أو أمم أخرى، أو إحلال الاشتراكية محل الرأسمالية.. فظهر لنا أن العدو المتربص بنا أعتى من كل هؤلاء، وأثبت قدما وأشد ضراوة. بل والأفدح من كل هذا أن لهذا العدو أعواناً في داخل نفس كل منا. فإذا كان صحيحاً، كما أزعم أنه صحيح، أن العولمة مبعثها في التحليل الأخير، ميل قديم ومتأصل في نفس الإنسان نحو تخفيف ما يتحمله من أعباء الإنتاج والاستهلاك، ومن ثم نحو تطوير التكنولوچيا، وأن ما أفضى إليه ذلك في نهاية المطاف، هو عملية قهر لم يعرف الإنسان مثيلاً لها في تاريخه

الطويل: قهر لتفرد الإنسان داخل أمته، وقهر لأى هوية ثقافية قد تتمسك بها أمة من الأمم، إذا كان الأمر كذلك، فإن المشكلة تظهر على أنها أكبر بكثير مما نظن. فهى ليست مشكلة دينية أو قومية أو مشكلة تنظيم اقتصادى أو اجتماعى، بل هى مشكلة تتعلق بميول إنسانية متصارعة ومتضاربة، ليس هناك أى ضمان لأن ينتصر من بينها أفضلها أو أنبلها أو أنسبها لبقاء الإنسان نفسه على ظهر الأرض.

إن الاقتصار فى النظر إلى المشكلة على جانبها الدينى أو القومى أو على جانب التنظيم الاقتصادى والاجتماعى، لاينطوى فقط على قصور فى تشخيص الداء، بل قد يحمل فى طياته أيضاً تضييع فرصة الشفاء الحقيقى منه. أما الخطأ فى التشخيص، فقد حاولت فيما تقدم أن أبينه. وأما تضييع فرصة الشفاء الحقيقى، فأقصد به أن التشخيص الصحيح لموضع المرض وسببه، وهو ما أسميته: «المجتمع التكنولوچى الحديث»، قد يسمح لنا بأن نتبين أننا، فى معركتنا للحفاظ على هويتنا الثقافية، لنا أنصار حقيقيون منتشرون فى مختلف أنحاء الأرض، يتمثلون ليس فقط فى أصحاب الديانات الأخرى التى تتعرض مثل ديننا للقهر، ولا يتمثل هؤلاء الأنصار فقط فى أصحاب القوميات الأخرى، التى تتعرض هوياتها الثقافية لغزو ثقافات مغايرة تحمل أسلحة قوية وأموالاً أكثر، بل إن لدينا نصيراً وحليفاً حقيقياً فى كل من يرى مثلنا الخطر الداهم الذى ينطوى عليه المجتمع التكنولوچى الحديث، والذى يهدد تفرده وإنسانيته وهويته. فإلى جانب حركات الدفاع عن الطيور والحيوانات المهددة بالانقراض، داخل المجتمعات المتقدمة تكنولوچياً، هناك بلا شك داخل هذه المجتمعات نفسها، مَنْ يقلقهم، أيضاً، الخطر الذى يهدد آدمية الإنسان وثقافات الأمم الأخرى بالانقراض. وإذا كان ماركس وإنجلز قد ختما بيانهما الشيوعى بدعوة جميع عمال العالم إلى الاتحاد، فإن من الممكن لنا الآن، بعد مرور قرن ونصف على البيان الشيوعى، أن نعدّل بعض الشىء فى هذه الدعوة، فنجعلها دعوة إلى الاتحاد موجهة إلى كل مهتم بآدمية الإنسان وتفرده، ولكل حريص على المحافظة على الهوية الثقافية لمختلف الأمم.

العولمة
بين خطاب النوستالچيا واللحاق بالمستقبل

عصام الخفاجى

مدخل: جاذبية تعبير ملتبس:

قبل أكثر من ربع قرن، وقبل أن تتسارع موجة التطورات التقنية -المعلوماتية التى شهدها العقدان الأخيران بشكل محدد، أصدر "ألفن توفلر" كتابيه ذائعى الصيت آنذاك، «الموجة الثالثة» و«صدمة المستقبل» لم يكن الكتابان عملين علميين بالمعنى الدقيق، ولم يكونا عملين شعبيين بالمعنى المبتذل كذلك. لكن توقيت صدورهما، فى وقت كان فيه العداء لنمط الحياة الأمريكى فى ذروته على امتداد العالم، أوحى لكثير من القراء، عن حق، أن العملين يهدفان إلى رد الاعتبار إلى صورة أمريكا فى العالم، لاسيما وأن الكتابين توجها لنقد (أو السخرية من) التقاليد الأوروبية «الرجعية» التى تقدس الثبات والاستمرارية، فى زمن رآه الكاتب يرسى أسس «الإنسان العابر» -tran sient: الإنسان العابر للأمكنة بفعل التطورات العاصفة فى وسائل النقل ومرونة سوق العمل، الإنسان المغير للعادات والتقاليد وأماكن السكن بحكم تسارع وتائر الحياة وضرورة اللحاق بكل وسائل تعظيم الرفاه الفردى، إنسان الذاكرة المعطوبة، إذ ما عاد النجم السينمائى يتربع على عرش الشهرة أكثر من بضع سنوات، وكذا الأمر بالنسبة لنجوم الغناء والموسيقى، بل والفكر والأدب.

قبل أن تنطلق موجة المعلوماتية والاستخدام الشخصى لشبكات المعلومات الإلكترونية، لاحظ "توفلر" ظاهرة تحول المعرفة إلى وقود سريع الاشتعال:

«وفق أكثر التقديرات تفاؤلاً، كانت أوروبا تنتج قبل عام ١٥٠٠ ألف عنوان جديد كل عام فى المتوسط. وبحلول عام ١٩٥٠،أى بعد أربعة قرون ونصف، تسارعت الوتيرة بحدة بحيث كانت أوروبا تنتج ١٢٠٠٠٠ عنوان سنوياً. وما كان يتطلب قرناً من الزمن،

بات يستغرق عشرة أشهر فحسب. ولم يمض عقد واحد فحسب، حتى كانت الوتيرة تقفز من جديد، إذ بات عمل قرن يتطلب فى عام ١٩٦٠ سبعة أشهر ونصف. وفى أواسط الستينيات كان العالم ينتج ألف عنوان جديد يومياً». (توفلر 37:1971).

وراء الخطاب الأيديولوچى لمثل تلك الكتابات التى انطلقت منذ الستينيات مبشرة (قبل الأوان) بنشوء «علم» جديد، لم يعمّر طويلاً، سُمّى "علم المستقبل" Futurology، كانت ثمة وقائع جديدة تترسخ وتشى بآفاق قادمة بتنا نطلق عليها اليوم تعبير «العولمة» globalization: تعبير ظهر إلى الوجود منذ لايزيد على خمسة عشر عاماً، لكنه اكتسب شعبية هائلة فى الأدب المتخصص، كما فى الحياة اليومية والصحافة والإعلام السريع. مثل هذه المفاهيم التى تكتسح الحياة العلمية خلال فترات قصيرة، ويستخدمها المتخصصون والساسة، الصحفيون ورجال الأعمال على حد سواء، غالباً ما تخاطب الحدس، الذى يعى بشكل غامض، أن جديداً دخل حياتنا، لكنه يعجز عن تحديده بدقة، ناهيك عن تعريف هذا الجديد وتحديد اختلافه النوعى عما سبقه. ومثل هذه المصطلحات التى تلقى رواجاً سريعاً، بالضبط لأنها تخاطب الحدس، غالباً ما تكون معرضة للتلاعب الأيديولوچى، ومعبأة بشحنة عالية من التسييس والقيمية، مما يهدد بإفقادها القيمة التحليلية كمفاهيم علمية. إذ ما إن نتجاوز الاتفاق شبه الكامل على أننا نعيش عصر العولمة، حتى نكتشف أن ليس ثمة ما يوحد القائلين بذلك: ما الذى تعولم بالضبط؟ وكيف؟ ما التغيرات التى أدخلتها أو ستدخلها العولمة على حياتنا؟ ما أثر ذلك على العمليات الاجتماعية والاقتصادية والبنى السياسية القائمة؟ سنكتشف أن كل شىء ولا شىء فى الوقت نفسه هى الأجوبة على تلك الأسئلة من جانب غالبية تظل تؤكد، مع ذلك، أننا داخلون إلى عصر العولمة!

أشير على سبيل المثال إلى عملين يمثلان أقصى درجات التطرف فى النظر إلى العولمة من زاويتين متعاكستين تماماً، ومن هاتين الزاويتين بالضبط سينطلق الفكر العربى لتناول الأمر كذلك: العمل الأول كتاب كينيشى أوهماى، «عالم بلاحدود» (١٩٩٢)، الذى يوحى للقارئ أن العولمة ليست إلا سوقاً فسيحة من سلع الرفاه المتاحة للجميع، سوق لاضرائب فيها ولاقيود، تتيح للمستهلك التمتع بما تعرض. أما العمل

الثانى فهو مقال بيتراس وبرل ذو العنوان واضح الدلالة «طغيان العولمة» (١٩٨٥)(٢)، حيث العولمة تختزل إلى طغيان السوق، منظوراً لها هذه المرة كمصدر لكل الشرور.

وكما هو الحال مع مصطلحات مثل هذه، لابد وأن يظهر من يشكك فى وجود الظاهرة من الأساس، متحدياً التفكير السائد بالحديث عن «خرافة العولمة». وغالباً ما كان هذا التشكيك من جانب المتعاملين مع العولمة كظاهرة اقتصادية حصراً، أو بالدرجة الأساس، من جهة، ومن جانب الذين يرون إلى العولمة لا كاتجاه نزوعى لم تتبلور أبعاده كلها بعد، بل كعملية مكتملة. فعلى سبيل المثال، يميز بول هيرست وجراهام ثومبسون بين اقتصاد معولم تنغمر فيه الاقتصادات الوطنية ويعاد تمفصلها فى منظومة العمليات والمعاملات الدولية من جهة، وبين اقتصاد عالمى (بين قومى inter-national) تظل العمليات المتحددة على المستوى الوطنى فيه هى الطاغية، وتكون الظواهر العالمية هنا هى حصيلة الأداء الخاص للاقتصادات الوطنية (هيرست وثومبسون 1996 :10).

وفقاً للتعريف السابق، من الطبيعى أن يتوصل الكاتبان إلى أن العولمة بعيدة عن التحقق. والأسباب، وفقاً لهما، هى: أولاً، ليس ثمة بين أنصار العولمة مَنْ طوَّر تصوراً متماسكاً عن الاقتصاد العالمى تلعب فيه القوى والعوامل فوق القومية دوراً حاسماً. ثانياً، إن الإشارة إلى أدلة على التدويل المتسارع للعلاقات الاقتصادية منذ السبعينيات ليس بحد ذاته برهاناً على ظهور بنية اقتصادية «عالمية» متميزة. ثالثاً، عرف الاقتصاد الدولى تغيرات بنيوية كبرى خلال القرن الماضى (القرن١٩)، وكانت ثمة فترات مبكرة من تدويل التجارة وتدفقات رأس المال والنظام النقدى، لاسيما خلال الفترة ١٨٧٠-١٩١٤. رابعاً، إن المؤسسات العابرة للقوميات بالمعنى الدقيق قليلة نسبياً، وأكثر المؤسسات متعددة القوميات نجاحاً لاتزال تعمل فى ظل أطر قومية واضحة. وأخيراً، إن آفاق التنظيم من خلال التعاون الدولى وتكوين كتل تجارية وتطوير إستراتيجيات وطنية جديدة تأخذ بنظر الاعتبار عملية التدويل، كلها لم تستنفد بعد (ص195-196).

ولكن إذا انطلقنا من فكرة مفادها أن العولمة ليست منجزاً يتم على دفعة واحدة، فليس ثمة ضرورة لتصويرها إما ذوباناً متحققاً بالفعل لكل إطار قومى، أو نفى

وجودها إن لم يكن الذوبان قائماً بالفعل. وليس من الضرورى أيضاً القول إن العولمة مشروع لا حامل اجتماعياً له غير طبقة واحدة هى الرأسمالية المعاصرة، لكى يتم الحكم عليها،أى على العولمة، من خلال الحكم على الرأسمالية، وهذا ما تحاول هذه الدراسة تبيانه.

فمن الديانات الكبرى عالمية التوجه (المسيحية والإسلام تحديداً) وإخوان الصفا والاشتراكيين الطوباويين، مروراً بالدعوة الأممية للمادية التاريخية، وصولاً إلى التبشير بالكونية تحت نمط الحياة الأمريكى، كانت الفكرة العالمية تنطلق وتتقيد بحدود الوعى التاريخى لمطلقيها والعصر الذى عاشوا فيه، أعنى بممكنات التواصل والاتصال التى يتيحها التطور التقنى لعصرهم، بغض النظر عن أهدافهم ومطامحهم أو أطماعهم. ومع كل تقدم يتحقق فى مجال تقنيات التواصل، كانت الرقعة التى تمارس عليها السيادة تنزع إلى الاتساع، مثلها مثل درجة المركزة السياسية، مولدة نتائج متناقضة، ومنتجة مستفيدين وخاسرين من تلك العمليات.

ولكن، ما التطور؟

يمكن أن نحدد معنيين للقول : إن التطور يتحقق، بل لايمكن أن يتحقق إلا، عبر التناقض. أولهما: إن الصراعات والتناقضات الاجتماعية هى التى تطلق التطور. وثانيهما: إن التطور المتحقق عبر الصراعات يولد بدوره تناقضات يواجهها البشر بأساليب مختلفة؛ فقد تكون انهزامية تتمثل بالحنين إلى الفترات السابقة، بل ومحاولة تحطيم تلك المنجزات المتحققة، كما هو حال العمال الأوائل فى ظل الثورة الصناعية. وهذه المحاولات مقضى عليها بالخسران، وقد تكون تلك المواجهة تقدمية -مستقبلية تتمثل فى عدم إغماض العين عن المشكلات التى تولدها المنجزات العلمية الجديدة، فى الوقت الذى تسعى فيه للاستفادة من الدفعات الكبرى المتحققة بفضل تلك الإنجازات.

علينا أن نفرق هنا بين منطق البحث العلمى ودوافع، غايات أو طموحات العلماء من جهة، وبين العمليات التى تؤدى إلى إدخال منجزاتهم إلى حيز التطبيق والإنتاج من جهة أخرى. فمما لاشك فيه أن الباحث قد يجد نفسه مدفوعاً بلذة الاكتشاف فحسب، لكن تمويل بحثه ودخول ابتكاره حيز التطبيق يخضع لمقتضيات أخرى. لقد ظل ضوء

الفلورسنت مجرد اختراع مطوى فى أدراج المؤسسات الإنتاجية ثلاثين عاماً لأن إنتاج مصابيح الإضاءة لم يكن مهدداً بأى منافسة. ومثل هذا يصح على حالة عشرات، بل مئات المنتجات الجديدة. كما أن دوافع وطموحات العلماء تلعب دوراً ثانوياً فى عملية التطور بمعنى آخر، إذ يخططون لتحقيق هدف معين فتتلقف المؤسسات الرأسمالية إنتاجهم لتحيله إلى مؤد لأغراض أخرى أكثر ربحية. فقد كان ألكسندر بل، على سبيل المثال، يفكر فى صنع جهاز يوفر لسيدات المجتمع الراقى جهد الذهاب إلى دار الأوبرا، ويمكنهن من متابعة الأوبرا وهن فى بيوتهن، لكن الهاتف الذى اخترعه غير مجرى حياتنا وتجاوز طموحه المحدود.

ارتبط إدخال التقنيات الحديثة إلى الإنتاج على الدوام، بالمنافسة والصراع، لابمنطق التطور العلمى نفسه. فقد ارتبطت مكننة الإنتاج وأتمتته بالسعى إلى تقليل كلفة العمل الحى، حيثما ظهر أن المكننة أو الأتمتة تقلل الكلفة الإجمالية للإنتاج، كما ارتبطت بالمنافسة بين المؤسسات المنتجة لسلع أو خدمات متشابهة، أو بالمنافسة بين الدول المتقدمة، لكن العامل الأول، أى الصراعات الاجتماعية ومطالب العمال برفع الأجور وإدخال تحسينات على شروط حياتهم، هو الذى دفع العملية الإنتاجية أكثر من غيره. وأياً كانت نوايا رأس المال ودوافعه، فلابد من التسليم بأن الحصيلة الإجمالية كانت رفعاً لإنتاجية العمل الاجتماعى على العموم.

إن المنافسة، والصراع هى التى تنتج عملية إعادة الإنتاج المتسع، وهى التى تجعل الرأسمالية، بحكم دوافعها الاستغلالية بالضبط، أول نظام اجتماعى اقتصادى فى التاريخ محكوم بأن يظل يجدد باستمرار وإلا هلكت المؤسسات العاجزة عن المنافسة. حركية ستظل قائمة حتى يعجز الإطار الرأسمالى، إطار الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، عن استيعاب نتائجها ونتائج التطور فى القوى المنتجة.

ولأن التطور الرأسمالى اندفع فى معظم الأحيان فى ظل غطاء سياسى تعارفنا على تسميته بالدولة – الأمة nationstate، فإن المنافسة السياسية بين الدول على الأسواق والزعامة ومصادر المواد الخام كانت لاتقل أهمية فى دفع عمليات التطور التقنى –العلمى لصالح رأس المال. فتاريخ التحولات فى تقنيات الملاحة والحروب

البحرية هو تاريخ التحول فى مركز الزعامة على امتداد القرون السابقة لاختراع الطيران من البرتغال وإسبانيا إلى هولندا وصولاً إلى إنجلترا. وفى العصر الحديث بات التمويل الحكومى لعمليات البحث والتطوير (R&D) يلعب دوراً خطيراً، بل وحاسماً فى إتقان منظومات التسلح والتجسس. لكن الناتج العرضى لهذا التمويل تمثل فى إزاحة عبء تمويل الابتكارات، التى باتت باهظة الكلفة، عن كاهل المؤسسات الرأسمالية نفسها، وتحميل المواطن العادى هذه التكلفة عبر الضرائب. وما دام النظام السياسى فى بلد ما يتمتع بمشروعية فى أعين المواطن العادى، كان هذا الأخير سعيداً لأن «دولته» القومية تطور منظومات تسلح وتجسس تدافع عن «مصالحه» القومية و«سيادته» القومية و«أمنه» القومى.

بات من المعروف أن هذه العملية التى سبقت العولمة بزمن طويل، هى التى أمنت تطوير الحاسب الإلكترونى لأغراض عسكرية، ومن ثم كانت تكاليف تكييفه للاستخدامات المدنية وانطلاق ثورة المعلومات قابلة للتحمل من جانب الاحتكارات الكبرى. ومثل هذا يصح على منظومات النقل المدنى الحديثة، إذ تطورت طائرة البوينج المدنية، على سبيل المثال، من تصاميم قاذفات القنابل "ب-1" و"ب-52".

من الخطوط العريضة السابقة، أود أن أتقدم ببضعة استنتاجات- فرضيات أطرحها للنقاش.

عن النوايا والنتائج:

بقدر تعلق الأمر بالأفراد، ننزع إلى التفريق بين دوافعهم القصدية، ونتائج أعمالهم الموضوعية التى لم يفكروا بها أصلاً consequences Unintended. إذ نعرف أن كريستوفر كولمبس الذى كان بحاراً جشعاً لم تتعد طموحاته طموحات أى قرصان، استطاع إقناع ملكة إسبانيا بتمويل حملة انتهت به إلى تغيير وجه العالم باكتشاف أمريكا. وبالعكس أدت طموحات ألفريد نوبل النبيلة إلى اكتشاف أدوات تدمير البشرية.

نقوم بهذا التفريق فيما يتعلق بالأفراد لأنهم ذوات، إرادات، لها تفكيرها الهادف المسبق، وخيالها الواعى ونواياها القصدية. أما حين يتعلق الأمر بالنظم

الاجتماعية، والقوى الجماعية، فإن مثل هذا التمييز سيكون مضللاً أو عقيماً فى أحسن الأحوال، لأن الرأسمالية أو الإمبريالية أو العولمة ليست ذواتاً، وبالتالى فمن السخف الحديث عن إرادة الرأسمالية أو الإمبريالية أو العولمة، فتلك كلها علاقات اجتماعية– اقتصادية تتمظهر فى صورة علاقات قوة بين الفاعلين الاجتماعيين. وهنا بالضبط لابد من التفريق بين الرأسمالى الفرد، أو المؤسسة الرأسمالية (القومية، فوق القومية أو العابرة للقوميات) ذوى المصلحة فى تعظيم أرباحهم، والذين يرسمون سياساتهم على هذا الأساس، وبين الدولة الرأسمالية التى ترسم سياساتها انطلاقاً من الحرص على ضبط التوازنات الاجتماعية وعلى المصلحة الجماعية لرأس المال المتصارع والمتنافس داخل البلد الواحد، وفيما بين البلدان الرأسمالية. وسواء أكان الأمر متعلقاً بالمؤسسة الواحدة (أو تحالف المؤسسات) أو بالدولة الرأسمالية، فإن حقيقة بحثها عن تعظيم الأرباح أو المكاسب لن تمثل لاتبيح لنا اشتقاق نسق واحد من السياسات أو المجالات التى تتجه إليها ما لم نعرف الإطار الذى تعمل فيه: حالة قوة العمل ودرجة تنظيمها، ندرتها أو توافرها، البيئة الدولية ودرجة المنافسة أو الاحتكار، الوضع الاقتصادى الراهن ودرجة ركوده أو انتعاشه، إلى جانب عشرات العوامل الأخرى.

من هنا القول : إن رأس المال علاقة وليس شيئاً، أى أن الربح الأقصى المتحقق فى لحظة ما قد لايكون كذلك فى حالة أخرى، والربح الأقصى المتحقق لمنشأة ما أو فى قطاع ما قد يمثل وبالاً على مجمل عمل الرأسمالية ككل، وإن سعى الدولة الرأسمالية لتأمين جو مثالى لعمل رأسماليتها القومية قد ينتج حروباً.

إن صح هذا فإن التفكير فى العمليات التى تطلقها العولمة (ومن قبلها العمليات التى أطلقتها الإمبريالية) لايجوز أن يدور حول النوايا الحسنة أو الشريرة لرأس المال، بل عن النتائج الموضوعية التى تؤول إليها تحولات رأس المال، أو التناقضات التى تطلقها والأشكال التى يمكن أن يتخذها الصراع من داخل هذه الحركة لا من خارجها. وبدهى أن المرء لايحتاج إلى تبنى موقف سياسى محدد لكى يقر بواقع التفاوت الهائل فى إمكانات الاستفادة من النتائج العلمية التى تطلقها العولمة: تفاوت

بين الأمم من جهة، وفى داخل كل أمة بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة، بل المهم أن نفرق بين صراع مهمشين خارج دائرة الاستفادة من عمليات العولمة، أى الصراع الانتحارى العدمى، وبين صراع المنخرطين بإرادتهم أو رغماً عنهم ضمن العمليات العالمية الجارية.

لنتناول مثالاً من التاريخ الحديث، هو الموجة الثانية للثورة الصناعية (بعد ثورة تقنيات الغزل والنسيج)، أى السكك الحديد التى انطلقت منذ الربع الأول للقرن التاسع عشر وبلغت ذروتها فى ستينيات القرن العشرين. ثورة لعل أثرها لم يقل ذلك الوقت عن ثورة الاتصالات المعاصرة. لو أن أحداً سئل اليوم عن موقفه من السكك الحديد، لكان هذا مدعاة للضحك، لكننا نعلم أن ثورة السكك الحديد قامت بفعل مصالح رأس المال، الذى ربط السوق القومية عبرها، وربط أسواق المستعمرات بتلك السوق بواسطتها، وأمن من خلالها موارد الخامات الرخيصة، فضلاً عن توسيعه السوق الداخلية بدرجة هائلة بفضل ازدهار صناعات الحديد والصلب.

إذن فقد استفاد العالم الأول من هذه الثورة أكثر من استفادة العالم الثالث منها، واستفاد أغنياء العالم الأول منها أكثر مما استفاد منها فقراؤه. لكن الصحيح أيضاً أن السكك الحديد وفرت وسائل تنقل زهيدة الثمن للجمهرة الباحثة عن العمل عبر الانتقال من مدينة إلى أخرى، وساهمت فى تقليص كلفة الكثير من السلع والخدمات التى يستهلكها الفقراء، وكانت - لاتزال - وسيلة التنظيمات السياسية المعادية للنظام الرأسمالى لربط شبكاتها ضمن البلد الواحد. وكل ذلك لابفعل حسن نوايا رأس المال، بل بالضبط بفعل المنافسة الرأسمالية الضارية، بين المؤسسات فى البلد الواحد من جهة، وبين الدول الرأسمالية المختلفة من جهة أخرى.

هذا المثال عن الطبيعة الجدلية للتطور العلمى فى ظل الرأسمالية (وغير الرأسمالية) ينطبق على وسائل الاتصال الأخرى، وعلى المنجزات العلمية بعامة. فالطباعة لم تكن فى متناول محدودى الدخل فى بادئ الأمر كما اقتطفنا من "توفلر" فى بداية البحث، أما اليوم فإننا نجد الحركات المعادية للنظم القائمة تتفاخر بصحافتها ومنشوراتها ودور نشرها ومطابعها. وجهاز الراديو كان إلى فترة قريبة

وسيلة تحتكرها الدول لبث دعاياتها ولغسل أدمغة مواطنيها، فى حين تمتلك كثير من الحركات الثورية اليوم محطات بثها الخاص، التى لم يعد يجدى أن تمنع الدول المعنية الترخيص لها مادام بوسعها البث من بقاع العالم المختلفة وإيصال صوتها إلى من تريد. وبفضل صحون الاستقبال التلفزيونى عبر الأقمار الصناعية سيغدو المنع الإدارى لمحطات التلفزيون المعارضة عبثاً.

لا أقصد مما سبق القول إن المتحكمين بمقدرات الشعوب، وبرءوس الأموال متساوو القدرة مع المقهورين بالطبع. فماكينات الإعلام الجبارة والإمبراطوريات المالية الضخمة لاتزال صاحبة اليد الطولى فى التأثير على الرأى العام. لكنى أزعم، من جهة أخرى، أن هذا لايعود فقط إلى وسائل الاتصال نفسها ولا إلى قدرتها المتفوقة فى غسل الأدمغة، بل إلى شروط اجتماعية –اقتصادية– سياسية تجعل الوعى الجماهيرى اليومى لايزال يتقبل مشروعية أسس النظام الرأسمالى المسيطر، أى – بتعبير آخر – لأن ممكنات التغيير الجذرى للنظام العالمى القائم اليوم لم تتوافر بعد. ولكن، ماذا يعنى أن يرى المواطن الأمريكى ظاهرة العولمة بعين معينة تمليها شروط تطوره الاقتصادى الاجتماعى، فيتلقف مدعى الاستقلالية العالمثالثية هذا الطرح ليهاجم العولمة من خلاله؟ لنتأمل الأمر.

النقد الأرستقراطى وادعاءاته الشعبية:

يقف خطيب تقليدى، أو محدث أمام جمهور يدرك بغريزته أن العولمة تحمل فى طياتها مخاطر وتحديات كبرى، لاسيما حين يتعلق الأمر ببلدان ضلت طريقها نحو الحداثة مثل بلداننا، فيعلن هذا الخطيب العولمة التى «تقضى على التفرد» وتنشر «طعاماً عديم الطعم من خلال شبكات الأكل السريع»، وملبساً «لاتميز فيه» مثل الجينز، وتنمِّط الإنسان على العموم.

ولكن لننظر للأمر من زاوية أخرى، لعلنا نفهم أسباب الاعتراض المشروع للمواطن العربى على الأكل السريع واللباس الموحد والتنميط العام، ونهاجم فى الوقت نفسه اللعنة العربية لتلك الممارسات.

فقد شهد القرنان الماضيان انتشاراً واسعاً للتعليم، لم يشهد مثله تاريخ البشرية السابق كله. كان هذا التطور مدفوعاً بعاملين متعارضين: التطور العاصف

للرأسمالية ومتطلباتها من قوة عمل بشرية مؤهلة من جهة، ومكتسبات الشغيلة التى باتت تؤهلهم، أو تؤهل أولادهم لدخول مؤسسات التعليم العالى من جهة ثانية. ما كان للتطور الاقتصادى (والعلمى والثقافى) العاصف خلال تلك الفترة ليتحقق من دون إنتاج قوة عمل متدربة ومتعلمة. ولكن ثمن ذلك كله كان أن تذوب شخصية الحرفى ونتاجه المتفرد والشخصى لصالح الخريج الجامعى «المنمط» والقياسى standardized: المهندس والمحاسب والقانونى...إلخ. على هذا الأساس يمكن للإرستقراطى أن يتأسى لأن أقسام الفلسفة فى الجامعات ما عادت تنتج فلاسفة من طراز أرسطو أو أفلاطون، لكن علينا أن نتذكر أن هذه الجامعات نشرت وتنشر معرفة الفلسفة أفقياً بوتيرة أساسيّة. ومثل هذا يفعله كتاب الجيب، وراديو الترانزستور الذى أوصل الفن والثقافة والمعرفة بما يجرى فى عالم فسيح إلى أقصى فلاح فى الريف المصرى والهندى.

بتعبير آخر، إن نشر المعرفة أفقياً، أى مقرطتها، يستلزم بالضرورة تبسيطها وتسطيحها، أو بتعبير أكثر صراحة: ابتذالها. وليس هذا ملازماً للإعلام الرأسمالى فحسب، مع إننا نميل إلى رؤية هذا الجانب فقط بحكم سيطرة الإمبراطورية الإعلامية الأمريكية فنحكم عليها، عن حق، كمخدرة للوعى. لكننا لانرى أن الإعلام المضاد ليس أقل تخديرا للوعى من تلك، إذ هو الذى روج لتعابير من نوع شعبية الثقافة ونشرها بين البسطاء. وهو، فى دعوته إلى احتقار الثقافة النخبوية، باعتبارها ثقافة برجوازية بالضرورة، جعل أى إنتاج علمى مداناً سلفا، ونسى أن «ليس ثمة طريق ملكى إلى العلم» كما قال ماركس. لكن مبسّطات الماركسية لم تطرح الأسئلة المتشككة لرأس المال، بل قدمت الأجوبة «اليقينية الصحيحة» لكل أسئلة الحياة. وكراريس الإسلاميين اليوم لاتنقل لقارئها المعضلات الوجودية الكبرى التى ناقشها ابن حزم أو ابن رشد، بل تقدم ما تراه «إجابات الشرع» عن كل ما يواجهه المسلم «الحق». وكذلك الحال، وإن بشكل أكثر بؤساً، مع الحركات القومية العربية (وغير العربية على الأغلب)، إذ تنطرح الحلول القومية العربية من خلال خطب الأمناء العامين للأحزاب والحركات، ولاتنطرح التناقضات والمآزق التى يواجهها الفكر القومى، ناهيك عن الجرائم التى ارتكبها ممثلو وقادة هذا الفكر بالذات باسم القومية العربية.

إن كان الأمر كذلك، علينا إذن ألا ننظر للإعلام ووسائل اتصال الجماهير كتزييف وتخدير للعقول فقط. ارتباطاً بما أشرت له أعلاه من أن الإعلام لاينجح بفضل تقنياته فحسب، بل بفضل النجاحات الاقتصادية -الحضارية التى قدمها النظام المسيطر للجمهرة الواسعة من المواطنين. وعليه لابد من النظر إلى وسائل الاتصال باعتبارها ناقلة للوعى الثورى كذلك، ولكن فى ظل ظروف تكون هى الأخرى ثورية. حسبك أن تتذكر أن السينما قدمت إلى ملايين الناس تولستوى ودستويفسكى، ونجيب محفوظ وكافكا، وحرضتهم عبر أفلام من نوع "زد" و"المدرعة بوتومكين" و"الأزمنة الحديثة". كم أمرئ كان سيقرأ هذه الأعمال؟ وكم مشاهد تعرف عليها بصيغة، سيقول الناقد المتمكن، عن حق، إنها أقل عمقاً من قراءتها؟ لكن وسائل الاتصال الجماهيرى تنشر المعرفة، مبسطة إياها، ومبتذلة لها، فى الوقت نفسه. ونقد الأربعينيات والخمسينيات (القرن٢٠) لجيل أضاعته السينما ووسائل «الإفساد والملاهى» التى تدفعه بعيداً عن القراءة الجادة، يتكرر اليوم، ويا للعجب، على ألسنة أولئك أنفسهم الذين تعرضوا للاتهام بالأمس، لمجرد أن جيلاً جديداً يتعرف على الثقافة عبر وسائل يشعر هؤلاء بالغربة عنها.

فلنعد الآن إلى فكرة «تنميط الذوق» التى استهللنا بها هذه الفقرة. إن الإنتاج الجماهيرى، الإنتاج الصناعى لسوق متسعة، هو بالضرورة مختلف نوعياً عن الإنتاج الحرفى قبل الرأسمالى. فالأخير الموجه لإشباع حاجات ترفيه لفئة محدودة من المتمكنين، لايتطلب قوة عمل صناعية واسعة العدد، بل حرفيين أفراداً على مستوى عال من التفرد، تظهر نتائج المنافسة فيما بينهم لا فى تخفيض الكلفة، بل فى درجة الإتقان الفنى والإبداع الفردى للمنتوج حتى ولو أدى ذلك إلى مضاعفة التكاليف والأسعار. وعليه فإن كامل بنية المجتمع القائم على هذا النوع من الإنتاج لابد وأن تتكيف مع متطلباته ومقتضياته.

إذن فليس تقييس أو تنميط قوة العمل مؤامرة من جانب الرأسمالية، وليس هو بالعملية المدانة سلفاً، إن تم النظر إليها من زاوية تاريخية؛ لأن إنتاج الجمهرة العاملة موحدة الثقافة والقيم هو النتيجة الموضوعية لتحرير الأقنان والنساء وإدخالهم إلى سوق العمل، وهو أيضاً الشرط الموضوعى والنتيجة معاً لنشوء ما تعارفنا على تسميته

(وتقديسه): الدولة القومية. ونعرف أن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم يشهدا النقد الاشتراكى التقدمى للرأسمالية فقط، بل شهداً نقداً أرستقراطياً عنيفاً لها وللثورة الصناعية، نقداً يتأسى على غياب عصر «الفروسية» والفرادة، أى فرادة نوق النبلاء على حساب بؤس الملايين، وهو ما نشهد مثيله اليوم فى بلداننا باسم الدفاع عن الهوية الوطنية أو القومية أو الإسلامية.

للوهلة الأولى يبدو نقد حضارة «شبكات الماكدونالدز» و«ثقافة الجينز» مألوفاً لمن يتابع الكتابات النقدية الغربية. لكن أوجه الشبه بين النقد العربى «والعالم ثالثى» لتلك الحضارة من جهة، وبين النقد الغربى لها من جهة أخرى، ظاهرية فقط لسبب بسيط، هو أن كلاً من النقدين ينتمى إلى زمن، أو حقبة تاريخية مختلفة. لقد ولَّدت الحداثة الإنسان المنتج، الذى يسعى لتقليص الوقت والكلفة اللازمين لتلبية حاجاته من المأكل والملبس، واستغلت الرأسمالية هذه الحاجة لتنشئ شبكات الأكل السريع، وتدخل اللباس العملى الذى لايتطلب الكى اليومى أو التبديل المستمر والذى يقاوم البلى السريع. وبدهى أن رأس المال حقق أرباحاً هائلة إضافية من إدخال هذه النظم الثورية إلى الملبس والمأكل، النظم التى ثورت حتى العلاقات العائلية، إذ قلصت الوقت اللازم لاستعباد الزوجة فى العمل المنزلى، وأحالتها إلى إنسان منتج ومستقل. من هنا فإن نقد النصف الثانى من القرن العشرين لثقافة الماكدونالدز والجينز، هو أيضاً نقد للتايلورية التى استنفدت وظيفتها فى الغرب.

بتعبير آخر، إن النقد الغربى للتنميط يماثل الإعلان بأن الرأسمالية المتقدمة أنجزت مهمة الإشباع الكمى لحاجات الإنسان الأولية (بما فيها حاجات الإنسان الكادح) من خلال الوفرة المتحققة، وأن المهمة الآن هى الارتقاء بنوعية الحياة، من خلال تحسين نوعية الغذاء والبيئة والمسكن ووسائل الرفاه، وبالتالى الارتقاء بفردية الفرد، وتأكيداً لما قاله ماركس قبل أكثر من قرن، من أن أقصى تفتح لفردية الفرد يمر عبر السحق الأكثر وحشية لفرديته فى ظل التوسع الرأسمالى. ذلك أن تجاوز الرأسمالية كنظام اجتماعى اقتصادى ليس شأناً سياسياً تقرره حفنة من السياسيين، ولا حتى جمهرة، أو شعب يثور ضد الرأسمالية. وما لم تتطور إنتاجية العمل إلى درجة

تتيح التحرر من عبودية العمل، لاينتج ادعاء تجاوز الرأسمالية (أو حتى الاعتقاد المخلص بذلك) غير نظم مشوهة تعيد إنتاج علاقات استغلالية رأسمالية أو حتى قبل رأسمالية.

هل يتماثل هذا النقد للتنميط الرأسمالي في الغرب مع النقد العربي له؟ باستثناء المظاهر واستعارة الحجج ذاتها من قبل كتّاب يتغنون بالاستقلالية عن المنظومة الفكرية للغرب، ليس ثمة جامع بينهما؛ لأن النقد العربي ينتمي إلى زمن ما قبل الحداثة، وهو بالتالي نقد رجعي يتجاهل، كما يليق بأي أرستقراطي، سوء التغذية المزمن للملايين من أبناء شعوبنا، وشبكات «الأكل السريع» التي تؤدي الوظيفة ذاتها في بلداننا، والتي من دونها سيهلك ملايين العرب جوعاً، أعني الوجبة اليومية المتكررة حسب البلد المعني: الفول والطعمية، والحمص والفلافل، والخبز والشاي. إنه يتناسى ذلك كله مفترضاً أن الماكدونالدز والجينز يؤديان في بلداننا الوظيفة ذاتها التي تتجا عنها في الغرب، في حين أن نسخهما (مع هيكل الأسعار النسبية للمواد التي يتكونان منها) من بيئة أخرى أحالهما إلى سلع يتمتع بها أبناء الذوات ويستهلكونها تشبهاً بالغربيين بالدرجة الأولى.

وليس أكثر مدعاة للسخرية، أو الشفقة، أو كليهما، من التحذير من تنميط الماكدونالدز والجينز للشخصية العربية، إذ يغمض مفكر البرج العاجي عينيه عن وضع حالك السواد يتضافر فيه الانهيار المتسارع في مستويات المعيشة، والأنظمة البوليسية لإنتاج قطعان مدجنة، مبلدة الوعي، ومسلوبة الإرادة يحلو لنا تسميتها «الجماهير الشعبية»!

وداعاً للدولة؟

تحدد بنية اجتماعية ما نطاق الأطر التي يمكن أن تتخذها العلاقات الاقتصادية بين الفاعلين الاجتماعيين، وشكل البنى السياسية، فضلاً عن نطاق التطور التقني المتاح في ظل تلك التشكيلة الاجتماعية. من هنا لايمكن فصل التطور الحاصل في واحد من تلك الجوانب عن التطورات في الجانبين الآخرين. ومع التسليم بأن الرأسمالية تتيح، وتعرف بالفعل، وتيرة تغيرات علمية لم تعرفها أية تشكيلة على امتداد

التاريخ (لأسباب أشرنا إليها باختصار أعلاه)، إلا أن الانقلابات العلمية الكبرى لاتتحقق، حتى فى داخل هذا النظام، بشكل روتينى بالطبع؛ إذ عرف تاريخ الرأسمالية الثورة الأولى فى تقنيات الغزل والنسيج، ثم ثورة الصناعات الكيميائية واكتشاف طرق إنتاج الحديد والفولاذ، والآلة البخارية المتطورة التى منحت ألمانيا تفوقاً هائلاً على منافساتها منذ الثلث الأخير للقرن التاسع عشر، تلاها اكتشاف الكهرباء، فالطاقة النووية. أما الفترة الممتدة منذ ستينيات القرن العشرين حتى اليوم، فهى التى توشك أن تدخلنا فى العصر الذى بات اسمه منذ الآن: عصر العولمة.

قد يبدو تأثير تلك التغيرات على البنى الاقتصادية والقيم السلوكية وضاحاً، ولكن ما العلاقة بين تلك التطورات وبين الهياكل السياسية القائمة؟ سأتناول مجدداً ثورة السكك الحديد كمثال ذى دلالة واضحة هنا. لقد بات بإمكاننا اليوم الحديث عن ارتباط نشوء الدولة القومية بصعود البرجوازية إلى واجهة الأحداث وهيمنتها الاجتماعية. ولكن أكان ممكناً للبرجوازية أن تكون كذلك من دون وسيلة تجعل المركزة والتجنيس القومى ممكنين أصلاً؟ أكان ممكناً لها أن تطور مصالح هيمنية على مستوى أمة بأكملها من دون وسائل تربط بفعالية أجزاء الأمة نفسها؟ بل أكان ممكناً للأمة أن تغطى مساحات تتجاوز بضعة كيلومترات من دون تلك الوسائل؟ هذه التساؤلات تستدعى توضيحاً.

ليست الدولة المركزية، أية دولة مركزية، نتاج التطور البرجوازى بالطبع، ولاهى مقدمة لنشوء البرجوازية بالضرورة فى الوقت نفسه. وتقدم كل من مصر والصين والمغرب، والتى حافظت على وحدتها واستمرارية بنى الدولة المركزية فيها، أمثلة جلية على ذلك. كما أن نشوء الدولة الموحدة فى كل من فرنسا وانجلترا سبق بقرون عملية التطور البرجوازى فيهما. وليس ثمة دليل على وجود علاقة سببية بين الاثنين حتى فى هاتين الحالتين. لكن تحول الدول المركزية إلى دول قومية بالمعنى الحديث، أو توحد مقاطعات مختلفة تحت تسمية قومية، تبع سلسلة من العمليات والصراعات التاريخية أنتجت، بشكل غير مخطط له سلفاً، ما نسميه بموجة الحداثة البرجوازية التى يجب ألا تقترن بأذهاننا بأى تصور تخطيطى مبسط عن البرجوازية كصانعة للدولة القومية، أو

للدولة القومية كصانعة للبرجوازية، ذلك أن أسس الدولة–الأمة كما نعرفها اليوم تعود إلى معاهدة وستفاليا (١٦٤٨)، أى قبل انطلاق التصنيع الحديث بحوالى القرنين. كما لابد من إزالة فكرة تبسيطية أخرى مفادها أن الفكر السياسى لم يكتشف دور الدولة إلا مع الرأسمالية والتصنيع الحديث، ذلك أن هذه الفكرة (المستقاة من مبسطات الماركسية السوفيتية) تتجاهل، أو تجهل ببساطة، عصر الملكيات المطلقة والمركنتلية الحمائية التجارية الذى لايمكن وصفه بالرأسمالية إلا لمن يريد قراءة التاريخ استرجاعياً وغائياً.

بعد هذه التوضيحات، لنعد إلى مستهل الفقرة لنبين أن مجرد الاجتماع فى ظل كيان سياسى واحد، إمبراطورية أو مملكة أو مدينة– دولة، لم يكن يوفر الشعور بالانتماء إلى هوية واحدة بين «الرعايا» أو حتى بين مواطنى المدينة الواحدة، فهذا الانتماء يتطلب توافر عناصر وعوامل تتجاوز رغبات وطموحات حتى أعتى القوى الاجتماعية الفاعلة فى ظرف تاريخى محدد، وهو أمر يميل علم الاجتماع، والاقتصاد السياسى إلى إغفاله.

كيف صاغ الأثينيون القدماء تعريف البرابرة؟ «إنهم كل من يعيش وراء حدود مدينتنا». ما كان هذا التعريف إلا تعبيراً عن الحدود التى تتيحها «تكنولوچيا» الاتصال والتواصل بين الجماعات البشرية آنذاك. وعليه ما كان بإمكان الأثينيين النظر، حتى إلى من نسميهم «مواطنيهم اليونانيين» اليوم، إلا كأعداء خارجيين. وحروب اسبارطة وأثينا الدموية تقدم أمثلة جلية على هذا. والواقع أن وعى الهوية فى حالة أوروبا، والعالم كله، كان محكوماً بأن يظل محلياً بفعل قيدين تقنيين متداخلين ومتشابكين هما إنتاجية الزراعة وتقنيات الاتصال. فحتى أوائل القرن التاسع عشر كان ٩٪ من المحصول الزراعى فى أعلى البلدان الرأسمالية انتاجية (انجلترا وهولندا) يعاد استخدامه بذوراً، وترتفع هذه النسبة إلى أكثر من ١٥٪ فى فرنسا، وأكثر من ٢٠٪ فى أوروبا الوسطى و٢٥٪ فى أوروبا الشرقية.

ولكن ما دلالة ذلك فيما يتعلق بموضوع الهوية القومية؟ دلالته، ببساطة شديدة، أن المدن التى كثيراً ما نظرنا إليها كحامل للوعى التحديثى البرجوازى فى أوروبا،

كانت محكومة بأن تظل قليلة السكان ومحدودة الحجم والتأثير، لأن حجم المدن يتحدد، فى المطاف الأخير بقدرة الزراعة على إنتاج مايزيد على حاجة المزارع وإعاشة من لايعملون فى الزراعة. ولهذا السبب ظل متوسط سكان المدن الأوروبية قليلاً لدرجة يصعب معها الحديث عن مدن بالمعنى الدقيق بالنسبة للقرن السادس عشر مثلاً، حين كان هذا المتوسط يبلغ ألف نسمة فحسب فى أوروبا الغربية و٤٠٠ نسمة فى ألمانيا، وفقاً لتقديرات بروديل.

ولكن ماذا لو ازدادت الإنتاجية الزراعية فى رقعة جغرافية ما ضمن واحد من بلدان أوروبا فى ذلك الحين؟ كان الجغرافى الألمانى فان ثونن الذى عاش فى أوائل القرن التاسع عشر أول من كتب عن حدود التوسع الممكن فى ظل وسيلة النقل البرية الوحيدة المتاحة آنذاك، أى العربة التى تجرها الخيل، فبين أن الحد الأقصى الذى يمكن لهذه الوسيلة أن تجتازه من دون أن تستهلك الخيل المحصول المنقول كعلف لها، أى أن تنقل منتجات للبيع وتعود ربحاً للمسوق، لم يتجاوز حتى فى القرن التاسع عشر، دائرة نصف قطرها ٣٦ كيلومترا فقط. فباستثناء المدن الواقعة على مجارى البحار والقنوات العميقة الصالحة للملاحة، ما كان لزيادة الإنتاجية من أثر ملموس سوى توسع المدينة على حساب ريفها من دون أن تتمكن تلك المدينة وطبقاتها من مد نفوذها على أقاليم ما ستصبح فيما بعد مكونات لدولتها القومية. أما المدن البحرية فكان بوسعها مبادلة فائضها الزراعى عبر التجارة بعيدة المدى التى لم يكن لها أثر يذكر على تشكل الدولة القومية. فقد تاجرت البندقية مع الدولة العثمانية بحكم هذه العوامل المؤاتية، لكن النتيجة كانت تحالف البندقية مع المسلمين ضد المدن الإيطالية الأخرى.

تلك وقائع يميل الفكر التبسيطى إلى نسيانها حين يتناول الطبقات الاجتماعية والفكرة والمشروع القوميين، وبالتالى فقد استقر فى أذهاننا تصور مبسط يساوى بين الطبقة والمشروع من دون أخذ القيود الموضوعية التى عملت، وتعمل الطبقات فى ظلها، فى الاعتبار لكن الواقع يفيد بأنه حتى حين كانت الدولة المطلقة تفرض نفوذها على النبلاء، وتهدّ أسوار المدن لمنعها من تشكيل قوة مستقلة ضد الملكية، وتجنس السكان

بالقوة، كانت الفوارق الإثنية والمذهبية والدينية والمناطقية - الجهوية تتبدى بأشكال لاحصر لها: فوارق المهنة والطبقة المؤدلجة والمشرعنة بالفوارق الأولى، فوارق القرب أو البعد من السلطة السياسية حتى للمنتمين إلى الفئة الواحدة (انشقاق فقراء الكهنة وانضمامهم إلى الطبقة الثالثة عشية الثورة الفرنسية مثلاً) وهكذا. ولهذا السبب ما كانت الثورات الوطنية، أو القومية ممكنة حتى ١٨٤٨؛ إذ كان بحكم المستحيل تقريباً توحيد المصالح والمطامح وتفجر المظالم فى لحظة واحدة زمنياً، ناهيك عن شبه استحالة التواصل بين مكونات البلد الواحد حتى لو اجتمعت المصالح على الثورة فى زمن واحد.

باختصار، ما كان للمشروع القومى أن يشق طريقه لولا ثورة المواصلات المتمثلة بالانتشار الواسع للسكك الحديد. بإمكان المرء أن يسوق أمثلة لاحصر لها عن المضامين الوحشية لقيام الدولة القومية وفرض الحكم المباشر قبل انتشار المواصلات الحديثة. وكان هذا طبيعياً، لأن العزلة الجغرافية والتباعد البرى ولّدا لهجات، بل لغات، مختلفة، وأدياناً وممارسات وتقاليد وعادات مختلفة. وفى ظل غربة الشعوب عن حكامها، لم يكن مستهجناً (كما هو الحال اليوم) أن تقرر اسكتلندا الانضمام إلى فرنسا ضد التاج البريطانى، إذا قدمت الأولى مكاسب أكبر للاسكتلنديين، على سبيل المثال، بل إن مفهوم الثورة نفسه كان قائماً على تجميع جيش فى منطقة معينة تعلن العصيان على الدولة، بحيث يتحقق النجاح إما بإسقاط الدولة نفسها وصعود سلالة جديدة، أو فى أسوأ الأحوال، بانفصال الإقليم الثائر وإعلان نفسه دولة مستقلة.

أردت من هذا التقديم الطويل التذكير بالسياق التاريخى لما نعد اليوم «وضعاً طبيعياً» نعرف أنفسنا به، ونحدد قيمنا وفقا له، أى المواطن، القومية، الهوية الوطنية أو القومية. فليس الوطن معطى أزليا أو أبديا. لقد ترتب على قيامه ما سيترتب على زواله: سحق هويات ومنظومات قيم وبنى اجتماعية، نعتبرها اليوم بالية، وبالتالى نعتبر تدميرها فعلاً تحديثياً ضرورياً. يندر أن نجد اليوم مذهباً فكرياً، أياً يكن اتجاهه ومنطلقاته، لايعتبر القضاء على العشيرة وصلة الدم، والولاءات الإقليمية والجهوية، والعصبيات الدينية والمذهبية لصالح نشوء وترسيخ الهوية القومية إيجابياً. وثمة فى

الواقع من لايرى فى الدماء المسالة والحقوق المهدورة غير ثمن ضرورى يستوجبه تحقيق الحلم «القومى المقدس». ولسنا هنا نتحدث عن التاريخ الأوروبى، فالأمثلة من واقعنا العربى المعاصر متوافرة بكثرة، من مصر الناصرية إلى عراق البعث الذى تخيله العقل المهزوم «ألمانيا العرب». ولكن قلما توقفنا للتساؤل: أوليس الانتماء القومى هو الآخر انتماء بحكم الدم فى السياق العربى؟ بتعبير آخر، إن كنا نعتبر العصبيات القبلية مرفوضة لأنها ليست قائمة على الاختيار الحر للفرد، فإن هذا ينطبق إيضاً على الولاء الوطنى، الذى هو واقعة تكتسب بالولادة عندنا. وإن كان الاعتراض على العصبية القبلية مرده جزئيتها، أى تفتيتها الولاء لما يجب أن يكون وحدة أكبر هى الوطن، فإن فكرة العولمة لابد وأن تجد قياسها هنا، فى أنها ترد الولاء إلى الوحدة الأكبر التى هى العالم كله.

ما الذى انطوت عليه عملية مَرْكزة الدولة الوطنية المصرية، أو العراقية أو السورية خلال النصف الثانى من هذا القرن (القرن٢٠)؟ ألم تعنِ تذويباً، يعكس توازن القوى الاجتماعى بلاشك، لهوية الإسكندرية والنوبيين والصعيديين لصالح قاهرة مضخمة ومتحولة بحكم التغيرات الاجتماعية التى أنتجت النظم الساعية لمركزة الدولة وإضفاء طابع قومى متجانس عليها؟ ألم تنطو على إبادة للهويات غير العربية، بل وغير المدنية العربية (البدو والفلاحين) فى العراق وربما فى غيره من البلدان العربية؟ أوليست هى العملية ذاتها التى ندينها حين يتعلق الأمر بالأوربيين الوافدين إلى أمريكا، لكننا لانريد معاينتها بالعين ذاتها حين يتعلق الأمر بالسكان الأصليين للعراق ومصر وسوريا، والمغرب العربى والسودان، لأن النظر إليها من هذه الزاوية يهدد الوحدة الوطنية و«يخدم الاستعمار»؟

لنعد إلى القرن التاسع عشر، إلى نصفه الثانى تحديداً، لنر موقف الثوريين من الواقعة المتشكلة حديثاً: الدولة القومية. كان الماركسيون والفوضويون على السواء يرون فى الدولة أداة بيد رأس المال، والقومية أيديولوچيا الطبقة الرأسمالية التى تُشَرْعِنُ عبرها استغلالها لطبقتها العاملة. وعلى هذا الأساس كان الفكر التقدمى يرى فى تقديس الدولة القومية، عن حق، مرحلة تاريخية، سيتجاوزها رأس المال ما إن تتخذ

مصالحه أبعاداً عالمية. من هنا كانت الدعوة الأممية التى استغلها الفكر المحافظ لتخوين اليسار: ليس للعمال وطن. ومن هنا كانت فكرة الثورة العالمية، التى أثبت التاريخ طوباويتها، لكن أساسها الفكرى ظل ذا معنى.

ما معنى أن تكون الدولة الرأسمالية إطاراً لحماية وتعظيم أرباح رأس المال؟ إذا تجاوزنا النظرة الفجة للدولة الرأسمالية كخادمة بوعى لطغمة من الرأسماليين، فإن هذا يعنى أن قدرتها على التحكم بحركة رأس المال ووجهته تتحدد أصلاً لا من خلال معاكستها لمنطقه الرامى إلى تعظيم الأرباح بل بالضبط من خلال توفيق سياساتها الاقتصادية والاجتماعية مع حاجات رأس المال فى ظل توازن قوى اجتماعى وتاريخى معطى. إذن فالحديث عن العولمة اليوم بوصفها تنامياً لقدرات رءوس الأموال على تجاوز حدود الدولة القومية، ووصولها لدرجة من السيولة والحراك تعجز معه الدولة عن التحكم بها، ينطوى على قدر من التناقض، إن لم نقل التضليل، الذى يوحى كما لو أن الدولة الكينزية، دولة الاشتراكية الديمقراطية الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، والدولة المسماة اشتراكية قومية فى العالم الثالث كانت تتحكم فى حركة رؤوس الأموال. والحال أن هذه الدول كانت تتعامل مع رأس المال من خلال منطقه بالضبط، لابمعاكسة منطقه، وجل ما كانت قادرة على فعله هو إحباط ظروف نشاطه ودفعه إلى الهروب إن لم تتوافق مصالحه والمصالح التى تريد الدولة الدفاع عنها.

وهنا لابد من طرح سؤال نظنه جوهرياً: ما الجديد الذى ستدخله العولمة إذن على دور الدولة؟. والسؤال حاسم الأهمية كما نظن، لأن هناك تصورات مبالغا بها، من اليمين واليسار على حد سواء، عن ذوبان الدولة فى ظل العولمة، كما أن هناك تصورات لاتقل مبالغة، من اليمين واليسار أيضا، تنفى احتمال تغير دور الدولة فى ظل العولمة عما كان عليه قبلها.

ليس من الحكمة فى شىء الاستناد إلى وتائر التغير فى ظل ظروف مختلفة عالميا وأوضاع تاريخية مغايرة للقول إن هذه الوتائر كانت أكثر تسارعا آنذاك، وبالتالى فالعولمة وهم، أو أن تغيراتها لن تكون بالضخامة التى نتوقع. مثل هذا الرأى يتوصل له من موقعين متناقضين "بول بايروخ" و"كوزل رابت" من جهة، ومجلة اليمين

المحافظ (الايكونومست) من جهة أخرى، إذ يتم نفى، أو التشكيك بأهمية التحولات الجارية اليوم على أساس أن الدولة القومية ستظل تلعب دوراً حاسم الأهمية، وأنها لاتزال تلعب هذا الدور حتى يومنا هذا. ولكن علينا فى الوقت نفسه تذكر ما قيل أعلاه، من أن الدولة الرأسمالية القومية أو الساعية لبناء رأسمالية قومية، (أيا تكن الشعارات) لم تكن قادرة على معاكسة منطق رأس المال، هذا إذا كانت راغبة بمعاكسته، بل كان اهتمامها منصبا على خلق الشروط المواتية لنشاطه فى مجالات تظنها الدولة مفيدة للتطور الاقتصادى أو لتحقيق ما تراه «مصلحة قومية». الجديد اليوم هو أن قدرة رأس المال على الإفلات من القيود الإدارية -القانونية باتت أكبر بكثير مما كانت عليه في السابق، لكنها لم تصبح مطلقة الحرية فى التحرك بعد، وليس من المتوقع أن تصبح كذلك فى المستقبل المنظور.

نعم، بات بالإمكان تحويل الأموال عبر الإنترنت من دون رقابة البنوك المركزية، وباتت بطاقة الائتمان الصادرة فى الولايات المتحدة قادرة على شراء سلع وخدمات لايغطيها رصيد مالي، وأهم من ذلك أنها باتت قادرة على نقل موجودات مادية من لبنان أو مصر بحساب مالى فى مصرف أمريكي. لكن هذا لايعنى تراجع مهابة دور الدولة كما يقال بل يعنى فرض تعديل إضافى على تكيف أداء الدولة مع مصالح ومنطق رأس المال. وأقصد بالدولة هنا، الدولة الغربية الرأسمالية والدولة العالمثالثية الريفية كما الدولة العالمثالثية الساعية إلى تطور اقتصادى - اجتماعى يحقق حداً من الرفاه والتقدم لمواطنيها. إذن فالتكيف ليس استجابة سلبية فحسب، بل هو، بالضبط كما فى زمن الحرب الباردة وما قبلها، أسلوب فى التعاطى مع حقائق موضوعية لايحال لمجابهتها بالعنتريات، بل بـ«وعى الضرورة»، أى بفهم حدود الخيارات المتاحة فى ظل ظرف تاريخى محدد، والأخذ بأكثرها تعظيما للمصالح الجماعية. وليست هذه وصفة لزمن سيىء بالضرورة، كما قد يصور بعض «التقدميين»، فوعى الضرورة، والضرورة قيد على الدوام، هى منطق الحرية وحدودها، وهى قائمة حتى يحل عصر جديد لابد من الاعتراف بأننا لانزال بعيدين عن تحقيقه.

قبل أن تدخل التقنيات الحديثة إلى التداول، كانت الدولة تقرر أن النسبة المثلى المطلوبة للاستثمار تساوى ٢٠٪ من الناتج المحلى الاجمالى، مثلا، آخذة بنظر الاعتبار

ضرورة اتباع سياسات تتلاءم مع مصالح رأس المال بما يؤمن تدفقه بهذه النسبة. لكن الدولة العالمثالثية طوال فترة الحرب الباردة كانت فى الوقت نفسه المركز المعترف به عالمياً كمركز وحيد للسيادة السياسية وتمثيل شعبها، حتى لو كان هناك إجماع محلى ودولى على لاتمثيلية النظام الحاكم فى بلد ما لشعبه، وكانت كذلك المركز الذى يتم التراكم عبره. لم تكن تلك الوقائع نتاج سياسات مصممة من جانب دولة أو مجموعة دول، بل كانت نتاج تلاقى جملة من الظروف التاريخية لسنا بصدد تعدادها أو حصرها، ولكن يمكن أن نشير إلى بعضها. ففورة الاستقلال الوطنى فى العالم الثالث والثورات البطولية التى أنهت عصر الاستعمار القديم جعلت الدولة الوطنية والحكم الوطنى تعابير مقدسة لمن حرموا منها على امتداد قرون سابقة. وما كان ممكناً الحديث عن مكونات متنوعة لتلك الدول وإلا تعرض المتحدث إلى اتهامات بشق الأمة وخدمة المعادين لاستقلالها ولقوة دولتها (التى اتضح فيما بعد أنها كانت قوة وهمية). وكان البناء الاقتصادى الدولتى فى «المنظومة الاشتراكية»، وصعود الاشتراكية الديمقراطية، والسياسات الكينزية فى الغرب تدفع باتجاه الإقرار بالدولة كمركز للتراكم: الجهة التى تتسلم المنح والقروض وترسم الخطط الاقتصادية وتتولى تنفيذها وتراقب المدفوعات والتدفقات المالية من وإلى نفسها. ثم كانت فترة الرخاء الاقتصادى العالمى فى الخمسينيات والستينيات، والتنافس الحاد بين المعسكرين الدوليين على كسب الحلفاء كفيلين بوضع موارد مالية هائلة نسبياً بيد دول العالم الثالث.

ليست مهمة هذا البحث تحديد إن كان هذا ظرفاً ناجماً عن تلاق عرضى لمجموعة عوامل، أم أنه عبر عن نزوع موضوعى بعيد الأمد يتمثل فى دورات انغلاق وتدخل حكومى مكثف يعقبها انفتاح وحرية اقتصادية. وما نود إبرازه هنا هو أن الفكر التقدمى، والماركسى تحديداً، والشيوعى منه بتحديد أدق، لم يأخذ بتقديس الدولة ودورها فى البناء الاقتصادى وتسييد نظام اجتماعى أرقى إلا مع نهاية العشرينيات (القرن ٢٠). هذا التقديس الذى نعده اليوم بدهياً، بل هو أحد مكونات تعريفنا لليسار اليوم، مثَّل نقلة هائلة آنذاك، بل المعاكسة كاملة لكل ما كان اليسار يمثله حتى ذلك الحين. والواقع أن اليسار (التقليدى وما كان يساراً جديداً فى الستينيات) الذى يبدى مخاوفه من أن دور الدولة التنموى وسيادتها الوطنية مهددان بالتلاشى بسبب العولمة،

هو الذى ابتدع تعبير "النيوكولونيالية" لوصف علاقة أنظمة «التحرر الوطنى» بالعالم الرأسمالى المتقدم، على أساس أن الاستقلال السياسى لم، ولن، يغير شيئاً فى علاقة التبعية التى باتت خفية الآن لأن السلطات الوطنية هى التى تديم هذه العلاقات بعد أن كان الاستعمار المباشر هو المسئول عنها. وكان تسبيب تلك التسمية قائماً، ويا للعجب، على منطق يتشابه إلى حد التطابق مع الهجوم الراهن على العولمة؛ إذ استند إلى الطابع العالمى لحركة رأس المال الذى يحتم أن تكون روابطه بالعالم التابع قائمة على الإخضاع وتحويل الفوائض من العالم التابع إلى العالم المتقدم، وبالتالى فلامجال للتطور «الحقيقى» إلا بالقطع مع العالم الرأسمالى، والمباشرة بالتحول الاشتراكى عبر الدولة بالطبع.

لماذا التذكير بهذا الضرب من التنظير اليوم؟ قطعاً ليس لأغراض الهجاء، بل للتنبيه إلى أن الدولة لم تكن على الدوام رافعة للتطور والاستقلال. ودليل ذلك أننا، أقصد العرب، اليوم فى ثانى أدنى مستويات التطور الاقتصادى الاجتماعى عالمياً بعد إفريقيا، بالرغم من أن التجربة الناصرية كانت الأولى زمنياً والأشد تحكماً فى العالم غير «الاشتراكى» من حيث درجة تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية الاجتماعية، وتلتها التجارب البعثية العراقية والسورية، فتجارب اليمن وليبيا والجزائر والسودان.

من الأمركة إلى العولمة: كسر إطار الهيمنة:

لنكرر القول إن التطورات التقنية العلمية تصب فى خانات مختلفة، لصالح مستفيدين مختلفين، ومتضررين منها بالطبع: طبقات وفئات ضمن مجتمع واحد تتفاوت فى درجة استفادتها، وأمم تتفاوت فى درجات استفادتها أو تضررها. لنعد إلى البدهيات إذن للتأكيد على أن السكك الحديد أفادت بالدرجة الأولى المملكة التى كانت مسيطرة على الكون يومها: بريطانيا. ميزان القوى الدولى آنذاك كان لصالح تلك القوة التى، بحكم زعامتها، أحالت كل مبتكر جديد إلى وقود إضافى يغذى ويديم ويعمق زعامتها. وليس الأمر مقصوراً على المنتج التكنولوچى، فالحضارة المسيطرة تهضم المكون الحضارى الأضعف محيلة إنجازاته لها. ما الذى يعنيه أن يكون ابن سينا، والبيرونى والخوارزمى وابن ميمون وآلاف غيرهم فُرْساً أو يهوداً ما دام الإطار العلمى

الحضارى والسياسى الذى أنتجوا فى ظله هو الإمبراطورية الإسلامية، التى كانت، شئنا أم أبينا، عربية الطابع؟ بل إننا اشتققنا تعبير الشعوبية تعبيراً عن عدم تحملنا دخول مؤمنين غير عرب فى دائرة النفوذ، برغم ادعائنا أن المؤمنين إخوة بغض النظر عن العرق والقومية. فلما ازداد ثقل غير العرب، بوهيين كانوا أم سلاجقة أم مماليك، لم نطق الأمر فنحتنا تعبير الشعوبى.

بدهى إذن القول إن الحضارة الغالبة تدمج وتهضم منجزات الحضارات الأخرى فى جسمها محيلة إياها منجزات أمريكية فى عصرنا هذا. لكن تقرير تلك الواقعة يمكن أن يقود إلى استنتاجات متنافرة، بل ومتناقضة تماماً. فالنبرة السائدة اليوم فى أوساط واسعة فى العالم الثالث تنطلق من هذه الحقيقة لتدعو إلى محاربة العولمة بما هى وسيلة تشديد القبضة الأمريكية على العالم لا اقتصادياً وسياسياً فقط، بل من خلال فرض أنماط سلوك وذوق وتقاليد أمريكية تستلب وعى الشعوب وتمحو هوياتها القومية. والواقع إن الصراع ضد العولمة بهذا المعنى لم يعد مقصوراً على العالم الثالث وحده، إذ إن قوى استعمارية أخرى لاتقل وحشية وعدوانية عن الولايات المتحدة تحارب الأمركة خوفاً على دورها فى العالم. وهنا تبرز فرنسا التى تشعر بأفول دورها على المسرح العالمى لتتخذ إجراءات لحماية اللغة الفرنسية والترويج لها من جديد، ولدعم الصناعة الثقافية الفرانكوفونية. ويصعب على الباحث المدقق القول إن حمًى "الفرنيسة" هذه تنطلق من دوافع غير الصراع السياسى على الزعامة، لا الدفاع عن هوية مهددة. أضف إلى ذلك أن حمى الحديث عن الأمركة تبدو مبالغاً بها كثيراً، فالثقافات والقيم الوطنية داخل أوروبا، أوروبا التى يكثر الحديث عن ذوبان هوياتها فى هوية أوروبية واحدة، لاتزال شديدة التمايز والاختلاف بعضها عن بعض. ولابد من قدر هائل من التبسيط المخل والجاهل لكى يوافق المرء، على أن ألمانيا التى ظلت حوالى نصف قرن فى حماية القوات الأمريكية، باتت أكثر أمركة مما كانت عليه قبل ذلك. حتى اليوم تشكل نسبة المتحدثين بالإنجليزية بطلاقة بين الألمان قلة قليلة، وكذلك الأمر بالنسبة للفرنسيين والإيطاليين واليونانيين والأسبان.

تذوب الحضارات، إذن، لالمجرد وجود حضارة أرقى أو نظام أكثر تفوقاً، وإلا لما كانت هناك اليوم حضارة هندية بعد قرون من الاستعمار البريطانى ومساعى

أنجلزة الحياة الهندية، ناهيك عن الفرنسة الأكثر وحشية التى مارسها الفرنسيون فى مستعمراتهم. تذوب الحضارات حين تعجز عن المساهمة أو الاستفادة من المنجزات الجديدة، وأزعم أن هذا هو الخطر الذى يتهدد العرب اليوم جدياً، عجزهم عن الاستفادة المعقولة من التطورات المتحققة وليس انكشافهم أمام الإنترنت والتلفزة الفضائية التى لاتخضع للرقابة. إننا ننسى أن الأفلام الفاضحة عبر الإنترنت ليست أكثر خطراً على العرب مما هى على الأمريكان الذين يدخل الإنترنت غالبية بيوتهم. ومع هذا لم يطرح أحد فكرة منع الإنترنت، بل ثمة مساع جادة تسعى للتوفيق بين قيمة الحرية الفردية: حرية بث المعلومة واستقبالها، والمسئولية تجاه الأطفال ومستقبلهم. وليس أسهل من إغماض العين عن هذه الحقائق وشتم المجتمع الأمريكى وتحلله وإباحيته المزعومين.

ينتج الصراع فى داخل التشكيلة الرأسمالية تطورات تقنية وعلمية، بعضها هائل التأثير على مستقبل البشرية. كما ينتج هذا الصراع والتقنيات التى يولّدها ممارسات سياسية وأطراً للتنظيم الاجتماعى والسياسى تتوافق، بهذا القدر أو ذاك، مع مستويات التطور التاريخى المتحقق. إذن ليست التطورات العلمية من صنع طبقة بعينها من طبقات هذا المجتمع، بل هى حصيلة الصراعات الاجتماعية متعددة الجوانب التى تلازم هذا النظام. وعليه فمن العبث التساؤل عن ضرورة خوض الصراع ضد تلك التطورات أو لا، لأن تلك التطورات نفسها هى حصيلة الصراع الموضوعى، وهى مولدة بالضرورة لصراعات أرقى، لأنها، أى هذه الصراعات ستخاض على أرضية تقنية أعلى ترفع من سقف المطالب الاجتماعية وتتيح تحقيق مكاسب أعلى لمن يخوضون الصراعات.

أنتجت تناقضات التطور الرأسمالى، والتناقضات بين الرأسماليين، وبينهم وبين القوى العاملة شكل الدولة القومية المركزة التى تطرح التجانس والمساواة مثلاً لها. وتكيفت الصراعات الاجتماعية مع هذا الشكل الذى أتاح فرصاً أكبر للقوى المعارضة لاختراق الجسم السياسى القائم ومؤسسته الحاكمة، وفرض مصالحها على جدول أعمال الحكام من خلال المؤسسات التمثيلية، وفرض مبدأ الصوت الواحد

المتساوى لكل مواطن (وهو مبدأ، رغم نواقصه، قاومته الطبقات الحاكمة بكل شراسة وليس منة أو خدعة من البرجوازية كما أوحت بعض المبسطات السوفيتية). وبدهى أن قوى أخرى وقفت ضد الدولة القومية، التى اتخذت شكلها النهائى فى القرن التاسع عشر على امتداد معظم أوروبا، لكن هذه القوى ظلت على هامش الأحداث، وهامشية التأثير لأنها لم تتجاوب مع ما رأت فيه حتى جمهرة الشغيلة مكسباً كبيراً. مثلت الفكرة القومية خطوة هائلة إلى الأمام قياساً بالولاءات السابقة التى قامت عليها الدولة. ولولاها لما كانت قضية المساواة بين المواطنين ممكنة أصلاً، ولا بالطبع فكرة الديمقراطية الحديثة التى هى النتاج الضرورى لفكرة المساواة والمواطنة. لكن مجرد تبنى هذه الأفكار رسمياً من جانب الدول فتح الباب واسعاً أمام فكرة المساواة الحقة فى ميدان الحياة والحقوق الاجتماعية- الثقافية والاقتصادية.

هل كانت الفكرة القومية إذن الحل السحرى للتناقضات، أم أنها أطرتها بأطر جديدة مفتتحة عصراً جديداً من الصراعات؟ ألم تولد الفكرة القومية الاستعمار والشوفينية وأدلجة استعباد العالم الثالث؟ لكنها قادت إلى افتتاح صراعات التحرر الوطنى وسعى العالم الثالث إلى فرض مساواته بالآخرين، سعى لايزال فى بداياته وليس ثمة تقول أن عصر العولمة سيضع حداً له، أو أنه سيكون كابحاً لهذا السعى.

واليوم تقترب البشرية من عصر جديد، أزعم أنها لم تدخل فيه بعد، هو العولمة، التى يمكن للقوى التقدمية أن تتعاطى معها بصورة انهزامية عبر إدانتها والاكتفاء بتصويرها حصيلة مخططات معادية لن تجلب إلا الشر للشعوب، ويمكن التعاطى معها بصورة لاتقل سلبية، وإن بدت غير ذلك، بالقول إنها شر لابد منه أو شر محتم علينا الصراع معه. ولكن كما الدولة القومية التى اندفعت إلى الوجود عدوانية، شوفينية واستعمارية، ثم أخذت بالتكيف مع واقع القوى الاجتماعية الفاعلة داخل كل بلد ومن حوله، لابد من النظر إلى العولمة هكذا: فهى فى حالها الراهن مسعى شرس لأمركة العالم وتسييد نمط سلوك وقيم ومصالح قومى الطابع لصالح دولة واحدة، وهى بالتالى تدخل فى تناقض مع الغلاف الذى تتغلف به، أى العالمية. ولأن العولمة ليست منجزاً أمريكياً فقط، تفتح أمام القوى الحية فى الغرب وخارجه فرصاً أرحب للنضال

من أجل أنسنة وجودنا، ونزع الطابع القومى العدوانى عن الفكرة العالمية. هل يبدو هذا طرحاً طوباوياً؟ لنتأمل:

١) من دون تبنى الأفكار المبالغة فى نفى العولمة (هيرست وثومبسون المشار لعملهما سابقاً، على سبيل المثال)، يمكن للمرء المحاججة بأننا لانزال فى الواقع لم نغادر عصر الدولة القومية. والعولمة من وجهة نظرنا أفق قادم حتماً، يتبلور الآن بوتائر متسارعة، لكن الدولة القومية باقية، حتى بشكلها الحالى ووظائفها التقليدية إلى أمد قد يطول. فليست الشركات متعدية القومية ذات طابع قومى بعد فى الغالب فحسب، بل إن الدولة الكبرى لاتزال ترى فى عجز أو فائض موازينها التجارية قضية قومية توجب، فى حالات الضرورة، اتخاذ إجراءات عقابية وقد تدفع إلى حروب تجارية، كما حدث فى السنوات الأخيرة بين الولايات المتحدة وكل من الصين واليابان. ولاتزال الدول المختلفة تبذل أكبر الجهود لخلق فرص تشغيل لقوتها العاملة الوطنية، وتبتدع الوسائل للحد من بطالة مواطنيها، وتكافح الهجرة إلى داخل حدودها القومية، وتسعى لخلق فرص استثمار على ترابها الوطنى، ويزور مسئولوها الدول الأجنبية لإقناع مسئوليها بفتح الأسواق أمام منتجاتهم القومية.

٢) فى الوقت نفسه، لايتطلب الأمر الوقوع فى مبالغة معاكسة، مفادها افتراض أن الحدود والمصالح القومية لم يعد لها وجود، عند إقرار واقعة، أو نزوع قائم بالفعل يتمثل فى أن عدداً متعاظماً من القضايا والمشاكل لم يعد يمكن حله فى إطار وطنى بحت (وفى بعض الأحيان ما عادت الكتل الإقليمية قادرة على ذلك أيضاً). لايقتصر الأمر على القضايا البيئية المتعلقة بكوكبنا فقط، بل حتى على قضايا الهجرة وحركة قوة العمل التى يحاربها اليوم دعاة الحرية الاقتصادية أنفسهم، وقضايا استكشاف الفضاء الخارجى وأسلحة الدمار الشامل والمديونية العالمية، وغيرها من القضايا التى باتت تتطلب إطاراً جديداً يتجاوز حتى إطار التعامل مع الحكومات والهياكل السياسية باعتبارها الناطق الوحيد باسم المصالح القومية. تثير هذه القضية بالطبع مخاوف مشروعة من جانب قوى عدة فى العالم الثالث،

باعتبارها تحمل فى طياتها عودة إلى عصر الاستعمار وتجاوز الإرادات الوطنية. لكن هذا الخوف المشروع لاينبغى أن يكون ذريعة للهروب من واقع يقول إن اليسار كان سبق الاستعماريين فى صياغة أشكال تنظيمية فوق قومية تتجاوز الحكومات والدول، منطلقاً من فكرة أن الدولة القومية لاتدافع بالضرورة عن المصالح القومية أو تمثلها. وعليه فإن توازن القوى القائم حاليا لصالح العدوانية المتخفية بالفكرة العالمية ينبغى ألا يكون ذريعة لتقديس الدكتاتوريات القائمة فى العالم الثالث تحديداً بحجة الدفاع عن المصالح القومية، بل ينبغى أن يدفع إلى تشديد النضال لمقرطة شاملة لا للحياة السياسية فى بلداننا فحسب، بل لمقرطة اجتماعية وثقافية، مقرطة لاتخشى على الوحدة الوطنية التى فتتتها الدكتاتوريات، حين تطرح ما يقوى هذه الوحدة أصلاً، إن كان لها أساس، أى تطرح التنوع الغنى والثرى الذى تتكون منه مجتمعاتنا، مثلما تتكون منه معظم مجتمعات العالم، تنوع إثنى ودينى ومذهبى وجهوى وعرقى، تنوع قائم على احتكاك أقاليم معينة من الوطن الواحد بتأثيرات مختلفة اغتنت منها واغنتها بدورها.

٣) إن انبعاث هذه القضية فى هذا الوقت بالذات أثار شكوكاً لدى كثيرين فى عالمنا العربى عن وجود توافق مقصود بين اشتداد النزعات المتغطرسة فى الغرب، وبين السعى المخطط له لاستثمار قضية الهويات الجزئية وسيلة لتفكيك عرى الوحدة الوطنية فى داخل كل بلد. لكن البحث عن الأصابع الأجنبية، وهى موجودة على الأغلب، لن يقدم فهمنا لهذه الظاهرة وموضوعيتها قيد أنملة. وأقترح أن نطرح المسألة من زاوية أخرى، هى أن الدولة العربية (وربما العالمثالثية) القائمة على نموذج دولة الثورة الفرنسية قد فقدت مشروعيتها بفقدانها الأساس الاقتصادى- الاجتماعى الذى نجحت من خلاله الدولة الفرنسية. لقد كان نموذج الدولة الفرنسية، على عكس النموذج البريطانى والأمريكى والهولندى، قائماً على فرض تجنس وحشى للسكان عبر تذويب الفوارق اللغوية، وحتى فوارق اللهجات، بالقوة فى أحيان كثيرة، ومطاردة من لا ينتمون لدين الدولة الرسمى ومحاربتهم، وتأميم الدين بربطه بالدولة كلياً (وهذا يناقض الخرافة السائدة عن علمانية الدولة الفرنسية التى لم تتحقق إلا فى أوائل القرن العشرين بالمناسبة). وبسبب تأخر

التصنيع الفرنسى مقارنة بالدول الأوروبية المنافسة، كان النموذج الفرنسى للدولة (ومازال) مبنياً ليلائم مجتمعاً غالبية سكانه من صغار الفلاحين، أى نموذج تلعب فيه السلطة التنفيذية والجهاز الإدارى دوراً شديد النفوذ على حساب المؤسسات المنتخبة.

هذا النموذج الذى لم يتم استنساخه أو فرضه بالقوة من الخارج بالضرورة، بل تطور فى معظم بلدان العالم الثالث بسبب التشابه بين التركيبات الاجتماعية، وبسبب تلبيته لحاجة الاستقلال الوطنى والمركزة الضرورية لدفع عمليات التحديث والتصنيع، انتهى إلى فشل مدوٍ فى بلداننا، لأن المشروع الـ "صحيح" لا يكتسب مشروعيته من داخل اللغة أو الخطاب النظرى الذى يفسره ويبرره، بل من داخل مشروع ثقافى/ اجتماعى/ حضارى/ اقتصادى ليس قابلاً للحياة فحسب، بل للتوسع كذلك.

٤) إذا قلنا ان النظم السياسية ليست، فى واقع الحال نماذج يتم اختيارها أو رفضها، بل هى حصيلة النشاط الاجتماعى السياسى الواعى وغير الواعى لجمهرة البشر، سندرك عند ذاك أن احتلال الدولة المركز المهيمن فى الحياة الاقتصادية الاجتماعية غداة الحرب العالمية الثانية له أساسه المادى الذى انقضى اليوم أو يكاد. وبالتالى لن يكون سؤال اليوم: هل كان هذا التدخل صحيحاً أم لا، بل سيكون سؤالاً عن الشروط التاريخية لصعود أنظمة نعرف خصائصها فى عالمنا العربى، وعن الشروط التاريخية لاضمحلال هذه النظم.

إن دور الدولة كموزع نهائى للموارد، كمركز وحيد أو رئيس للتراكم يوشك على الانقضاء. وليس فى هذا ما يستوجب التأسى من جانب القوى التقدمية، إلا إذا اعتبرنا أن كل تدخل اعتباطى من جانب طغم استنزفت موارد شعوبها لصالح إغناء فاحش لمجموعة موالين لها معادياً للرأسمالية، وهو مادرجت على التنظير له غالبية قوى اليسار فى العالم العربى. لقد انتهى دور الدولة التى تحاول اللعب على الصراعات الدولية لكى تستجدى المساعدات من المعسكرين المتصارعين. كما انتهى، أو أوشك، عصر مرور المساعدات عبر الحكومات باعتبارها الممثل الوحيد للسيادة الوطنية. وهذا التطور الأخير تستثمره المؤسسات المالية الدولية التى تسعى للتدخل فى شئون الدول

التى تحتاج إلى تمويل خارجى لسد العجز فى موازين مدفوعاتها، أو لسد فجوة الادخار فى بلدانها وتمويل عمليات الاستثمار الضرورية لها. لكن من الخطاء القول إن مجرد التصدى لهذه المؤسسات يعنى توزيعاً كفؤاً للموارد من جانب الدولة، لاسيما أن هياكل دولنا تستعصى على المراقبة والمحاسبة والشفافية. ومن الخطأ الاكتفاء بالقول إن مجرد تخصيص رءوس الأموال من جانب المؤسسة الأهلية يعنى إهداراً للموارد أو إفادة لمجموعات اجتماعية صغيرة، أو إنه يفتح الباب أمام الفساد. ذلك أن السؤال المشروع عند ذاك سيكون: من أين جاء هؤلاء الرأسماليون الجدد لولا الفساد وسوء توزيع الموارد والتبذير والهدر وغياب الرقابة فى ظل نظم رأسمالية الدولة التى عرفتها بلداننا، وكثرة من بلدان العالم الثالث فى فترة الحرب الباردة؟

حين نطرح الأمر بهذه الصورة، سيبدو السؤال عن مأزق التطور الذى نمر به مختلفاً عن السؤال التقليدى: الدولة أم رأس المال الخاص؟ سيكون السؤال بالأحرى: ما الشروط الموضوعية اللازمة لفرض استخدام عقلانى للموارد من جانب المتصرفين بها (دولة أو رأسمال خاص) باتجاه تعظيم التراكم الإنتاجى، وزيادة الرفاه الاجتماعى. ومثل هذا السؤال ينطوى، فى الوقت نفسه، على كيفية تسييد القانون فعلاً فى بلداننا، وتقييد الدولة فى حريتها فى التصرف بالموارد البشرية والمالية والمادية. إنه سؤال مختلف جذرياً عن القدسية التى يوليها اليسار التقليدى الذى لا يزال يرى فى الدولة المستبدة إطاراً للتطور برغم الوقائع الدامغة التى بينت بما لا يقبل الشك أن الدولة الريعية العربية، ومن باركها وارتزق منها على امتداد العقود الماضية، شركاء جميعاً (بدرجات متفاوتة بالطبع) فى جريمة إهدار تلك العقود من فرص تطورنا، متكئين على حجة الاستعمار الذى عوق تطورنا.

٥) فى هذا الإطار، يمكن أن نفسر معنى انبعاث الهويات الجزئية فى منطقتنا، وبلدان أخرى عدة فى العالم الثالث مؤخراً. إن كان "البحث عن الجذور" اليوم موضة منتشرة فى أنحاء العالم المتقدم والمتأخر على السواء، فلابد من ملاحظة الطابع المتفجر والبارز لهذه الظاهرة فى العالم الثالث اليوم بما يميز الأمر عن البلدان المتقدمة. هذا البحث يبين، من ناحية، أن المشروع الوطنى المركزى، حتى فى الدول

المتجانسة من الناحية الإثنية و/ أو الدينية قد فشل فشلاً ذريعاً، مما يبين أن انبعاث الهويات الجزئية ليس ظاهرة ثقافوية تتعلق بثقافات أو قيم معينة "تستعصى على التحديث"، كما يريد لنا الفكر الاستشراقى أن نتخيل، بل هى تعود إلى فشل لابد من البحث عن جذوره فى المجتمع والاقتصاد والسياسة. يقول علماء الأنثروبولوچيا إن الصومال واحد من أكثر المجتمعات تجانساً إثنياً فى العالم كله، فضلاً عن تجانسه الدينى، لكن هذا البلد تفتت إثر انهيار دكتاتورية سياد برى، فى حين أن أفغانستان التى تعيش حرباً أهلية منذ عقدين، وتتنوع قومياً ومذهبياً، حافظت على دولة مركزية لا يجرؤ أى من العصابات المتقاتلة على الإعلان عن تمثيله لجزء منها فحسب، أو على إعلان انفصال الجزء الذى يسيطر عليه دولة مستقلة.

من هنا القول بأن اندفاع الهويات تحت القومية للتعبير عن ذاتها ليس "مؤامرة إمبريالية" بالضرورة، ولا تكفى مثل هذه المؤامرات، إن وجدت، لتفسير ظاهرة معقدة كهذه. إن عمليات المركزة المفرطة (الوحشية والدموية فى أحيان كثيرة) انتهت الى تباينات شاسعة فى حظوظ أقاليم البلد الواحد، إلى نبذ وتهميش قوميات/ إثنيات/مذاهب أو مجرد أبناء مناطق معينة، مقابل إدماج وتكريس قوميات/إثنيات/ مذاهب/ فئات وتحويلها إلى نواة الجسم الوطنى المتكون. ومن الطبيعى والحالة هذه، أن انهيار المركز المكرس لهذا التشكيل الاجتماعى سيؤدى إلى انبعاث كل من همشهم فى مجرد صعوده.

٦) ثمة بعد أكثر إيجابية بكثير لعملية تراجع الدور التدخلى للدولة من زاوية مجتمعاتنا العربية بوجه خاص، يثير الاستغراب أن المثقف العربى لم يوله اهتماماً كافياً بعد. فإن كان صحيحاً أن الليبرالية الاقتصادية لا تقترن بالضرورة بالليبرالية السياسية، كما دللت تجربة الانفتاح المصرى فى السبعينيات، فإن من الصحيح أيضاً أن ثورة الاتصالات هى معول شديد البأس فى تحطيم أسس القمع الأيديولوچى والإعلامى للدولة العربية. فمازال البريد العادى والهاتف (فى حال توافره) يخضع للرقابة من جانب كثير من الأنظمة العربية، ولا تزال محطات البث

الإذاعى التى تعتبرها النظم العربية «معادية» تخضع للتشويش، أما قنوات التليفزيون فإنها مقننة ورسمية تتسع لخطابات الرؤساء وتعداد منجزاتهم، ولا تتسع للنقد "الهدام". وفى حين تتمتع قوى الظلام التى تطالب بفرض الوصاية على عقل المواطن (مثلها مثل الأنظمة التى تعاديها) بإمكانات كبيرة للاتصالات واستخدام الإنترنت والبريد الإلكترونى، ناهيك عن امتلاك كثير منها قنوات بث إذاعى وتليفزيونى عبر الأقمار الصناعية تبث من خلالها ما تشاء من سموم، نجد القوى التى يفترض فيها الدعوة للتحديث والتنوير تستنكف وتخشى من التعرف على هذه الوسائل التى يمكن أن تفك عنها حصار الأنظمة التى ألحقت بها وبدعواتها التنويرية أشد الأذى من خلال القمع والكبت وتقييد حريتها فى الاتصال والاطلاع على ما يدور فى العالم من تطورات، ناهيك عن التبادل الحر للآراء وإيصال المواقف والتنسيق فيما بينها عبر وسائل تعجز السلطات عن التحكم بها.

ليست الإنترنت، من جديد، وسيلة لنقل الفضائح الجنسية والدعارة بالدرجة الأولى، بل هى وسيلة المثقف العالمثالثى للتعرف على آخر التطورات المعرفية والحصول على الصحافة وآخر الأخبار غير الخاضعة للرقابة بكلفة قليلة، وهو وسيلة إيصال الحقائق والآراء المختلفة إلى الرأى العام العالمى. أما فى الغرب، فإن منطق المنافسة الرأسمالية، وحمى خصخصة وسائل الاتصال، تدفع كلفة استخدام وسائل البث الإلكترونى إلى الانخفاض لدرجة بات معها هذا الاستخدام فى متناول حتى من تهمشهم عمليات التطور العاصفة اليوم. تخيلوا المثال التالى: دخل الفاكس إلى الحياة اليومية لأن كلفة إرسال صفحة من ٥٠٠ كلمة تعادل ١/٦٠ من كلفة نقلها شفاهاً عبر الهاتف. أما اليوم فإن كلفة إرسال الصفحة ذاتها عبر البريد الإلكترونى تعادل، فى المتوسط، ١/٥٠ من كلفة إرسالها عبر الفاكس، أى ١/٣٠٠٠ من كلفة نقلها شفاهاً بالهاتف. ويقال الشىء نفسه عن كلفة الحصول على صحيفة يومية وقراءتها عبر الإنترنت قياساً إلى كلفة شراء الصحيفة من السوق، ناهيك عن الكتاب الذى بات بمقدور المرء الحصول عليه بكلفة شبه مجانية.

إن كانت هذه الثورة، الناجمة عن المنافسة الرأسمالية، تقدم بديلاً يقلل الكلف لمواطن العالم الأول، فإنها تمثل الحل الوحيد لمآسى الأمية والتدهور الثقافى لبلداننا

التى لا يمتلك المثقف فيها وسيلة أخرى لشراء الكتاب أو متابعة الصحافة والأدبيات المتخصصة، ناهيك عن شراء دوائر المعارف أو متابعة الندوات العلمية المتخصصة.

٧) كيف يمكن للدولة، أو المجتمع الخارج من هذه التجربة الدولتية خلال فترة مابعد الحرب العالمية الثانية حتى انهيار التجربة السوفيتية، أن يتعامل مع واقع العولمة الجارية اليوم من دون أن يتفكك كما حصل مع الاتحاد السوفيتى؟ أو من دون أن ينهار نسيجه الاجتماعى والقوى الاجتماعية التى يمكن أن تنهض بمشروع تحديثى وتطويرى؟

النظرية المتشائمة، وأبرز دعاتها المفكر الصديق سمير أمين، ترى أن عصر العولمة يحمل معه تكريساً لما يسميه "الاحتكارات الخمسة" التى تجعل من المتعذر على البلدان الواقعة خارج "المركز" الخروج من وضعها الطرفى فى عالم اليوم. بل إن سمير أمين، كما هو معروف لمن يتابع نتاجه الغزير، يرى أن البلدان التى تعارفنا على تسميتها "حديثة التصنيع" قد باتت هى أطراف النظام الرأسمالى العالمى!

ما هذه الاحتكارات الخمسة؟ احتكار مجال النظم المالية المعولمة، والبحث التكنولوجى، والحصول على الموارد الطبيعية، والسيطرة على وسائل الاتصال والإعلام، وإنتاج أسلحة التدمير الشامل. كل هذه، وفقاً لأمين، «تضفى على قانون القيمة المعولمة قوة استقطابية متجددة». ليس من الصعب تبيان خطأ هذا الاستنتاج منهجياً ووضعياً، وليس صعباً التعرف على دافعه الأيديولوجى، فضلاً عن تبيان التناقضات الفاضحة التى يقع فيها تنظير التبعية حين يحاول أن "يفسر" عالم اليوم، عالم مابعد الحرب الباردة، بهدف تعبئة القارئ ضد العالم، فيرسم صورة لعالم ما بعد الحرب الباردة تتناقض تماماً مع الصورة التى رسمها له أيام الحرب الباردة نفسها، والتى بنى أساسه النظرى كله عليها.

يتفق معظم أنصار العولمة وخصومها على أن أهم سماتها تتمثل فى تجاوز المصالح المادية للمؤسسات عابرة القومية لمنطق الدولة القومية وإطارها السياسى. وعليه فالسؤال هو: كيف يمكن لدولة أو مجموعة دول أن تحافظ على احتكارها لتقنيات عالية التطور إذا كان منطق الربح يدفع المؤسسات عابرة القومية إلى نقل تقنياتها أو

بعض، أو كل عملياتها إلى بقعة جغرافية معينة تؤمن لها مزيداً من الفرص أو الأرباح؟ وما الوسائل التى تستطيع دولة أو مجموعة دول أن تراقب، أو تكبح من خلالها نشاط تلك المؤسسات التى لاتلتزم بمنطقها ودوافعها أو مصالحها السياسية؟

من الواضح أن انهيار «العدو» أو «البعبع» الذى كان اتحاداً سوفيتيا يمكن استخدامه ذريعة لمنع المؤسسات عابرة القومية من نقل تكنولوجياتها إليه أو إلى حلفائه، أدخل تعديلاً جذرياً حتى على الإطار السياسى الذى تعمل ضمنه هذه المؤسسات. والفشل الذريع لقانون "دوماتى" الذى صادق عليه الكونجرس الأمريكى لمنع ومعاقبة المؤسسات التى تتعامل مع إيران، وتآكل الحصار ضد كوبا، كلها تؤكد أن استخدام الحجج السياسية لمنع انتقال التكنولوجيا الغربية إلى بلدان تقع خارج «المركز» يتعرض إلى تحديات جديدة منذ الآن. وعليه فإن الحديث عن الاحتكارات الخمسة يغفل أن منطق التطور التكنولوجى فى ظل الرأسمالية يقود، رغم كل مساعى المحتكرين ورغبتهم فى الإبقاء على وضعهم الاحتكارى، إلى سعى حثيث من جانب منافسيهم لإنتاج تكنولوجيات مماثلة أو مضادة بتكاليف أقل، ومحاولة تسويقها إلى شتى الأسواق الراغبة والقادرة على استيعابها. وهذه العملية، وليست النوايا السياسية أو الأخلاقية للمحتكر هى التى تكون العمود الفقرى لديناميات النظام الرأسمالى العالمى.

يتعمد تنظير التبعية الخلط بين قضيتين مختلفتين تماماً، قدرة بلد أو مجموعة بلدان على الانتقال إلى الرأسمالية المتطورة من جهة، والتفاوت داخل مجموعة البلدان الرأسمالية المتطورة من جهة أخرى. لذلك يحاول تنظير التبعية، وقد فنده واقع انتقال كوريا وتايوان (والصين قريباً) إلى هذا الوضع، "تبيان" أن هذه البلدان باتت هى المجموعة الطرفية ضمن العالم الرأسمالى لا لشىء إلا لأنها مدينة إلى العالم الرأسمالى، أو بسبب الفوارق فى القدرات التكنولوجية بينها وبين البلدان عالية التطور كالولايات المتحدة. وقد سبق "لجيوفانى أريجى"، وهو من منظِّرى التبعية كذلك، أن قام بجهد إحصائى ليبين أن فجوة الدخل بين البلدان حديثة التصنيع والبلدان الرأسمالية المتطورة لا تزال كبيرة، وبالتالى "ليستنتج" أن اللحاق بالمجموعة الثانية فى ظل

استمرار الرأسمالية وهم وسراب. والحال إن هذا المنطق مضلل إلى حد كبير برغم تزينه بالمعطيات الإحصائية التى تضفى عليه مسحة العلم الصارم. لأن "المركز" نفسه، إذا وافقنا على استعارة ثنائية المركز- الأطراف العميقة، ينطوى على تباينات كبيرة فى مستويات الدخل وفى قدرة كل من بلدانه على تطوير تكنولوچيات متقدمة خاصة به. إن مقارنة ايطاليا وأسبانيا والبرتغال والدانمارك (وكلها تنتمى إلى المركز وفقاً لمنظِّرى التبعية) بكوريا الجنوبية وتايوان تبين بوضوح التقارب بين المجموعتين، بل وتفوق المجموعة الأخيرة فى ميادين تكنولوچية عدة. ان التنظير المتشائم يخلط بين التفوق الراهن للولايات المتحدة فى معظم ميادين التقدم التكنولوچى وبين معايير الانتقال إلى وضع رأسمالى متطور. ولو قلنا إن بريطانيا أو فرنسا، على سبيل المثال، لا تمتلك فى الوقت الحاضر القدرة اللازمة على إنتاج طائرة "ستيلث" (الشبح)، فإن هذا لا يعنى أنها خارج "المركز"، بل كل ما يعنيه ذلك أن هذه الدول تستطيع أن تطور تقنيات مضادة أو منافسة إذا تطلب الأمر. كما أن هذا المنطق يناقص نفسه حين يعلن، من جهة، أن إطار التطوير الاقتصادى- التقنى أخذ يتجاوز الدولة القومية، ليعود الى الحديث عن الدول القومية كإطار لتنظيم الاحتكارات، من الجهة الثانية.

باختصار شديد، إن الاقتراب من عصر العولمة يجعل صورة العالم أكثر تعقيداً بكثير من أن يتم اختزاله بتعابير "مركز- أطراف"، وهو يحمل إمكانية تعدد فى المراكز، وبرغم التفوق الساحق للولايات المتحدة، وليس لكتلة خرافية اسمها المركز، فى معظم ميادين الإنتاج الحديث. فالصين وجمهوريات الاتحاد السوفيتى السابق تمتلك تكنولوچيا إنتاج سلاح متقدمة تثير إمكانية تصديرها ونقلها إلى مختلف بلدان العالم قلق الولايات المتحدة الجدى. وفرنسا التى لا تستطيع منافسة الولايات المتحدة فى ميدان غزو الفضاء الخارجى، طورت تكنولوچيا نقل المعلومات بواسطة الألياف *البصرية تحت البحار*. *واليابان*، وحتى *البلدان حديثة التصنيع*، طورت تكنولوچيات تتفوق فى بعض الأحيان على مثيلتها الأمريكية فى مجال خزن المعلومات والبرامج **software** . وحتى لو بقيت "جنسيات" معظم المؤسسات الضخمة أمريكية، أو منتمية إلى البلدان الرأسمالية المتقدمة، فمن الصعب التسليم بأن هذه الواقعة وحدها، وليس معيار البحث عن تعظيم الأرباح، هى التى ستجعلها تلتزم بالرؤى السياسية/ الاستراتيچية للدول التى "تنتمى" إليها.

٨) لأننا نعيش عصر الانتقال إلى العولمة، لا عصر العولمة نفسه، فإن فرص إيجاد مكان تحت الشمس لعدد من مناطق العالم الثالث لم تخسر بعد. ويعود سبب ذلك إلى أن عالمنا اليوم، برغم مظاهر الانسجام والرضوخ للإملاءات الأمريكية من جانب الدول المتقدمة، يشهد منافسة ضارية تستطيع بعض دول العالم الثالث الاستفادة منها لتكوين كتل إقليمية تجابه منطق "النيولبرالية" المتمثل باتفاقيات الجات ومنظمة التجارة العالمية، فضلاً عن سياسات صندوق النقد الدولى والبنك الدولى. مثل هذه التكتلات الإقليمية التى تسعى للاستفادة من التنافس اليابانى- الأمريكى، أو الصينى- الأمريكى، أو حتى الفرنسى- الأمريكى والفرنسى- الألمانى، ناهيك عن الاستفادة من روسيا والدول حديثة التصنيع، لن تكون متجاوزة للرأسمالية، كما تتمنى أطروحة "فك الارتباط"، ونتمنى أيضاً، بل ستسعى إلى عزل فعل قانون القيمة على المستوى الإقليمى عن فعل القانون العالمى لفترة من الوقت تكفى لقيام اقتصادات تنافسية، على الأقل فى قطاعات استراتيچية، بالاستفادة من انتشار البطالة وتدنى مستويات الأجور وتدنى سعر صرف العملات المحلية فيها قياساً إلى مثيلتها فى البلدان المتقدمة. إن الحجة القائلة بأن عصر العولمة سيدفع الدول المتقدمة إلى محاربة - هكذا- تكتلات، لا تستند إلى أدلة واقعية و/أو وضعية. صحيح أن نشوء "مراكز" تطور جديدة لن يكون موضع ترحيب كثير من الدول المتقدمة، لكن الصحيح أيضاً أن المؤسسات الجاهزة للاستثمار- على الضد من رؤى دولها- قادرة على الالتفاف على الإطار السياسى المقيد لعملها.

وما الحديث عن انتشار أسلحة الدمار الشامل إلى مختلف بلدان العالم، ومساعى إغراء دول للتخلى عن تجاربها النووية إلا تعبير عن إدراك أن من المتعذر فى عصرنا الحالى، إذ بات بمقدور عالم هاوٍ إنتاج أسلحة بيولوچية تكفى لإبادة سكان نيويورك، أو الدخول على شبكة البنتاجون المعلوماتية، السيطرة على انتشار التقنيات المتطورة، لأن منطق رأس المال نفسه محكوم بوضع هذه التكنولوچيا فى أيدى أعداد متزايدة من البشر.

٩) أخيراً، هل تحدد الطبقات الحاكمة وحدها شكل ومدى التطور العلمى التكنولوچى، أم أن هذا الأخير يفتح آفاقاً تعجز الطبقات الحاكمة، أياً تكن نواياها، عن التحكم بها وتوجيهها؟

يدرك كل متابع لوضع العالم الرأسمالى اليوم أن حجم البطالة ونوعها بلغ معدلات لا سابق لها منذ عقود عدة. هذه البطالة مختلفة من حيث النوع، لا الكم، عن دورات التطور الرأسمالى السابقة، بمعنى أنها ليست نتاج الكساد الاقتصادى وانعدام فرص الاستثمار، ولا هى نتاج التوجه نحو قوة عمل عالية التأهيل على حساب بطالة عديمى التأهيل العلمى- المهنى. فهى تترافق مع حالات نمو طبيعى، بل وانتعاش فى أحيان أخرى، وهى تشمل قوة العمل المتعلمة والمؤهلة، فضلاً عن أنها بطالة من النوع المستديم، أى بطالة تستغرق سنوات عدة للعاطل المتعلم، يعقبها خروج أجيال جديدة من المتعلمين الذين اكتسبوا معارف أحدث، وينتمون إلى أعمار أصغر (وبالتالى فإن فترة نشاطهم الاقتصادى المتوقعة أكبر وأجورهم أقل من الأكبر سناً)، يتم تشغيلهم على حساب عاطلين شبه دائمين. هذه الظاهرة باتت، إذن، تقترن بالتهميش الدائمى لقطاعات متسعة: تقنيين عالى التأهيل، ناهيك عن النساء والأقليات والمهاجرين وأبناء الأقاليم البعيدة عن مراكز التصنيع العلمى الحديث.

ولكن ما دلالة هذا من زاوية التطور التاريخى للرأسمالية كنظام اجتماعى- اقتصادى؟ إنه يعنى اقتراب متوسط الإنتاجية فى الغرب مما كان ماركس يراه بداية شرط التحرر الإنسانى والانتقال إلى "مملكة الحرية"، أى إلى عصر لا يضطر المرء فيه إلى استهلاك وقته فى العمل من أجل تحصيل العيش، العصر الذى تغدو معه مقتضيات الرأسمالية متناقضة مع الإمكانات التى أتاحتها الرأسمالية ذاتها. وبهذا المعنى نفهم كيف بات ممكناً وواقعياً اليوم الحديث عن أسبوع عمل من ٣٠ ساعة فى الغرب فقط. ولكن لأن العالم ليس الغرب فقط، فإننا مقبلون على عصر ستنتقل فيه نشاطات رأس المال إلى خارج الغرب، لاحباً بتطويره، بل لأن مستوى المطالب الاجتماعية للشغيلة فى الغرب، أو بتعبير أكثر جفافاً، متوسط الربح المتوقع من الاستثمار فى الغرب، سيعيد التوجه إلى بعض بلدان الجنوب. بالطبع يعنى هذا

إمكانية أن يبرز بلد أو مجموعة بلدان جديدة على مسرح التطور الرأسمالى، وهذا هو منطق التوسع الرأسمالى عبر التاريخ.

لابد من التأكيد مجدداً، فى الختام، على نقطة أثيرت مرات عدة فى هذا البحث، بل لعلها النقطة المحورية فيه، وأقصد أن العولمة، مثلها مثل الإمبريالية والكولونيالية، لا تحدد بحدٍّ ذاتها واقع ومستقبل أو آفاق أى بلد أو مجموعة بلدان. لقد استنزف الفكر الاجتماعى الراديكالى جهوداً ووقتاً كبيرين لإثبات أن الإمبريالية ترسمل أو لا ترسمل العالم الثالث، وفقاً لوجهة النظر التى تبناها المساهمون فى المناقشات. لكن ما فاتهم فى حينه هو أن الإمبريالية، أو أى نظام توسع عالمى لا يحدد طابع التغيرات فى الجانب الذى يتوسع نحوه، بل أن البنى الاجتماعية القائمة فى الأخير هى التى تحدد شكل الاستجابة لهذا التوسع وحدودها. واليوم، إذ يتكاثر الحديث عن العولمة من جانب مزهوين بها يريدون تسويق المستقبل الوردى الذى ينتظرنا من العولمة، ومن جانب مرتجفين يريدون أن نستسلم لقدر حالك الظلام اسمه العولمة، لابد أن نتذكر أن طابع البنى الاجتماعية القائمة والقوى المتحكمة فيها هى التى تحدد علاقاتنا بالعولمة، واليكم أمثلة، يظنها كاتب هذه السطور، ذات دلالة:

قلنا إن توزع الاستفادة من منجزات عولمة المعرفة والإعلام يعكس إلى حد بعيد توزع الثروة والنفوذ بين البلدان المختلفة من جهة، وفى داخل كل بلد على حدة من جهة أخرى. وليست منطقتنا بالطبع استثناءً لهذه القاعدة؛ إذ تمتلك غالبية مؤسسات وبلدان مجلس التعاون الخليجى صفحاتها الدعائية الخاصة على شبكات الإنترنت، فى حين لا تزال هذه الوسيلة ممنوعة فى بلدان عربية عدة. لكن بلداً عربياً، أو بالأحرى طبقة حاكمة أفادت من الإنترنت لكى تؤيد عزل الجنسين عبر وضع الطالبة الجامعية فى قفص منعزل تخاطب أستاذها بواسطة شبكة تليفزيونية مغلقة، فلا تحتك به جسدياً بالطبع، ويجيبها الأستاذ عبر لوحة المفاتيح **Keyboard** من دون "احتكاك" بها. وفى بلد خليجى آخر نتعرف على خاطبة تمتلك جهاز كومبيوتر حديث، مثلما تمتلك بفضله شبكة تحسد عليها من الزبائن، حيث أنشأت لها "سكرتيرتها" (لأن الخاطبة أمية) قاعدة معلومات **database** هائلة لمواءمة طالبى الزواج وطالباته. وبالتالى فقد يجد دعاة

الأطروحة التشاؤمية فى هذين المثالين، وغيرهما كثير بلاشك مما لم أستطع توثيقه، أدلة على أن الإمبريالية، أو العولمة تتآمر لكى تبقينا أطرافاً من خلال تكنولوجياتها. ولكن ما رأيكم فى أن ديالكتيك التطور أنجب معارضاً لواحد من أعتى هذه الأنظمة استفاد من شبكة البريد الإلكترونى المبثوثة فى هذا البلد لكى ينقل فضائح نظامه الحاكم إلى عشرات آلاف البيوت فى بلده عبر البريد الإلكترونى من لندن؟

حوار الحضارات وتفاعلها بين الوحدة والتنوع

مصطفى السعدنى

فى مقالة صمويل هنتنجتون «صدام الحضارات» ١٩٩٣، المنشورة فى دورية «فورين أفيرز» Foreign Affairs يقرر أن الصراع فى العالم سيكون صراعاً بين الحضارات، بدلاً من كونه صداماً لأيديولوجيات. والصدام متوقع بين الغرب والحضارتين الإسلامية والكنفوشيوسية على وجه الخصوص.

والغريب فى هذه المقالة أن هنتنجتون لايستخدم الدين كمقياس للتميز بين الحضارات إلا بالنسبة للإسلام وحده، أما الحضارات الأخرى فنسبيتها عنده لشىء غير الدين. كما أنه من اللافت أيضاً أنه يتتبع فى مقالته قصة الصدام بين المسيحية الغربية والإسلام منذ زمن الفتوحات الإسلامية، حيث وصل العرب إلى فرنسا، ماراً بالحروب الصليبية والاستعمار الأوروبى لشمال إفريقيا والشرق الأوسط، والصراع بين الغرب والقومية العربية، حتى الأصولية الإسلامية، ناعياً فى ذلك على العالم الإسلامى «الديمقراطية» التى تنتج أعداء للغرب «والنمو السكانى» الذى يفرز الهجرة إلى أوروبا، إذ يقول: «إن التفاعل الصدامى كبير».

التفاعل الصدامى للحضارة العربية الإسلامية على المستوى التاريخى كان مع الشعوب السوداء إلى الجنوب، مع الشعوب الوثنية والإحيائية التى تعتنق المسيحية على نحو متزايد.

والسؤال الملح: لماذا هذا الاهتمام المتزايد بفكرة «صدام الحضارات» بعد توارى فكرة «نهاية التاريخ»؟ ألا يصلح «حوار الحضارات وتفاعلها» بدلاً من الصدام؟

إن فكرتنا، تربط الجزئى بالكلى، والخاص بالعام؛ لتعبر بنا من الرؤية الشخصية إلى الرؤية الإنسانية لإبداع ثقافة تنتج عن التفاعل بين الموروث العام والحداثى الخاص.

إن فكرة «الحوار الحضارى» تؤسس على أن اختلاف البشر فى الظواهر جزء من تاريخ الحياة، وأن جوهر العقائد السماوية واحد، والأمر كذلك بالنسبة للحضارة.

فالحضارة المصرية الفرعونية مؤسسة على «الخلود»، كما أسست حضارة ما بين النهرين على «الأسطورة الكونية»، وفى الصين والهند تؤسس الحضارة على «الانسجام مع الطبيعة». وذلك راجع إلى أن الحضارات متناصة، والتثاقف هو الأسلوب الفعال دائماً بين هذه الأشكال الحضارية الإنسانية، سواء تم ذلك بالغلبة العسكرية أو بالسريان الحضارى.

ولكى يتم التفاعل لابد من أمرين على المستوى العربى:

أولاً: تدشين الاستنارة:

كانت إجابة «كانط» على سؤاله المشهور «ما الأنوار؟» بأنها «خروج الإنسان من حالة كونه قاصراً، وتعنى هذه الحالة أنه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسئول عنها لأن سببها ليس فى الذهن، بل نقص فى أخذ القرار، ونقص فى الشجاعة»، هى مفهوم التنوير وماهيته.

وما يعنيه هذا المفهوم يؤكد على قيمة العقل باعتباره أساساً لمعرفة الإنسان نفسه ولوجوده، وهذا هو نفسه مرتكز الحداثة الأوروبية التى تؤسس على أربعة محددات:

١- العقلانية: التى ترى فى الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعى يتمثل الوجود، ويصدر الأحكام العقلية حوله. كما تجد فى النفى رؤية للوجود.

٢- الحرية: فى تعيين شرعية السلطة، وتأكيد حقوق الإنسان المدنية، واختيار الممارسات الاقتصادية.

٣- العلمانية: فى فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، والانطلاق من الإنسان كمصدر ومرجع للسلوك الأخلاقى والسياسى.

٤– التاريخانية: «أى أن الحداثة قامت على معقولية التحول، وأفضت إلى تصور حركى للمجتمع، يحدد مراحل لنموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم، ويبشر به كسلاح أيديولوجى».

(راجع: «الثقافة والمثقف فى الوطن العربى» – مركز دراسات الوحدة العربية – ص١٩٧، ١٩٨).

ولكن إذا كان فكر الاستنارة فى أوروبا قد « أعلى من شأن العقل، ومجّد القيم الإنسانية المثلى: قيم الحرية والمساواة والعدل، وبشّر بتقدم الإنسان وتحرره» فإن الوجه الآخر للمشروع الحداثى الأوروبى كان متكئاً على القوة التى خلفت التوسع الاستعمارى فى العالم والمنافسة فى التطلع الأوروبى الإمبريالى. ومن ثم كانت تحكمه ازدواجية التنوير والاستعمار.

إذن، مشروع الحداثة الأوروبية كان ولايزال يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعمارى والاحتكار والهيمنة...إلخ. ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمهما العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية...إلخ.

(الجابرى: "إشكاليات الفكر العربى المعاصر"، ص٢٧)

إذن، فالصراع ضد الغرب ومن أجله –فى الوقت نفسه– أعاد طرح الإشكالية الخاصة بقضية الاستنارة فى الحضارة العربية المعاصرة. أما الاحتكاك بين الحضارة العربية والحضارات الأخرى فقديم جداً، أبعد من تجلياته فى العصر العباسى وامتداده فى بلاد الأندلس. فثقافة العربى تشمل الثقافات الشرق أوسطية من قديمها إلى حديثها لما فيها من تجانس فى الأصول، لكونها تجمع بين الموضوعى الذى اتسمت به الثقافة اليونانية القديمة، والذاتية الفنية التى عدت من نصيب التصوف الهندى والفارسى. فالعربى لم يعزل موضوعية العلم فى فرد، وذاتية المتصوف أو الفنان فى فرد آخر، بل تجلت عبقريته فى الجمع بينهما.

("عربى بين ثقافتين"، ص ص٢–٤ وما بعدها)

إذن، ماذا يحول بين العربى والحوار الجرىء الصريح وحضارة الآخر؟

إن المشكل يتجسد فى الطموح الناقص؛ إذ ما زلنا نتجه نحو «التحديث» والعالم من حولنا تجاوز فكر الحداثة إلى نقد العقل «باعتباره أن فكر ما بعد التنوير، يتأسس على تقويض نمط العقلانية النسقية ذات التوجه العلموى والبعد التاريخانى ذى الشحنة التعبوية الإيديولوچية»..

(الثقافة والمثقف فى الوطن العربى، ص٢١٢)

وإذا كان العقل العربى قد تشكل فى الثقافة العربية التى تحمل الحضارة العربية والواقع العربى الصرف بإيجابياته وسلبياته، فإن إعادة اكتشاف القيم التنويرية فى تراثنا العربى الإسلامى فحسب ليست بالأمر الكافى للإجابة عن سؤال النهضة نحو العولمة. بل لابد من نقل العقل العربى من إطاره المرجعى العام إلى حيز دلالى جديد يشكل مصدره كل من العناصر التنويرية المستخلصة من التراث والعناصر التى أفرزها واقع ما بعد الحداثة الأوروبية. فالتراث العربى الإسلامى تراثات ذات أنظمة وأنساق ثقافية متباينة، وإذا خلعنا عن بشريتها القداسة والوهم العجيب، وفتحنا باب التأويل تجلى استعداد الوعى العربى للتفاعل مع الثقافات الإنسانية.

أما الاقتصاد على استنهاض التراث وسيلة تعبوية تهدف إلى بعث الثقة فى النفس فحسب فأمر خطير، لايتفوق عليه الانبهار بالحضارة الغربية للتباهى بقشور الحداثة.

«فإعادة بناء الحاضر يجب أن تتم فى آن واحد مع عملية إعادة بناء الماضى»؛ لأن القراءة النقدية المعاصرة بأدوات الحضارة الحديثة هى التى تجعل للمستقبل بزوغاً مشرقاً فى استشراف الحاضر.

ثانياً: التنمية الذاتية للعلم:

فى افتتاح مؤتمر الأمم المتحدة حول تطبيق العلم والتكنولوچيا فى التنمية، قال «روينيه ما هو» Rene Moheu: «لاعلمية للمعرفة إلا بالروح التى هى (أى المعرفة) من

نتاجها، والتى وحدها تعطيها معنى لدى الإنسان، ومغزى حين تطبيقها على الأشياء. فالعلم ليس شكلاً من الصيغ والوصفات التى من تلقاء ذاتها، تمنح الإنسان سلطات مجانية على المخلوقات... ومشكلة التقدم التكنولوجى للجهات التى ما زالت تشكو من نقص التنمية لايمكن حلها جذرياً باستيراد التقنيات الأجنبية أو الإدخال على عجل العلوم التطبيقية الجاهزة بشكل من الأشكال. فلا يمكن للتقدم أن يتحقق بصورة جذرية إلا بالخلق والدعم، حسب سياق ينمو داخلياً فى قلب الحقيقة الإنسانية للمجتمعات المعنية من الوجهتين الثقافية والاجتماعية للعلم».

Rene, la civilisation de l'unversel, pre Facede Julien cain

(Paris: R.la fant 1966)

("الثقافة والمثقف فى الوطن العربى"- مركز دراسات الوحدة العربية- طبعة أولى، ١٩٩٢، ص١٥٤).

إن النص السابق يمنحنا عدة حقائق أولية:

الأولى: إن العلم هو نتاج التفكير البشرى حول ظاهرة الوجود الإنسانى.

الثانية: إن العلوم لاتعكس الشكل السكونى لعقل ينبغى الخضوع له أو مقاومته، إنها تساهم فى خلق الاتجاه فى مستوى جميع التطبيقات الإنسانية نفسها، فلايمكنها وحدها أن تقول: من هو الإنسان أو الطبيعة أو المجتمع؟ إنها تستكشف حقيقة معقدة، تجمع بشكل يتعذر فصله ما تعارض بين مكوناته تحت سجلات الكائن واللازم أن يكون.

"ايليا بريجوجين:«الثقافة والمثقف فى الوطن العربى»، ص١٥٩).

الثالثة: إن التحام العلم والثقافة أمر ضرورى ينسق النظام داخل الفوضى فى التوجه الدولى الجديد، فلم تعد صيغة «العلم للعلم» و«الفن للفن» ذات مغزى فى منظومة العولمة. والكيفية الخاصة التى يعمل بمقتضاها «الوعى» على صعيد رؤية العالم؛ حيث ينتقل المجتمع من الحداثة إلى التحديث المادى للرؤية فى الأدوات المادية لكل من الثقافة والعلم، هى «بالقدر الذى تتمكن به الآلة من الحضور فى حياة البشر،

ويغدو التقدم العلمى عنصراً تكوُنياً من عناصر هذه الحياة، وتتسرب تكنولوچيا المعلومات والاتصال إلى نسخ الوجود الثقافى العام».

(جابر عصفور: "أنوار العقل"، ص١١٩)

الرابعة: العلم لايمكن نقله؛ «لأنه نتاج نسق ثقافى، فالقيم الثقافية هى التى تحدد الفكر العلمى وإبداع وابتكار الثقافة ص١٥٤، فالعربى يواجه حضارة الغرب القائمة على العلم بمعطيات الحضاره الزراعية، بل بقيم البداوة وثقافتها».

(الجابرى: "إشكاليات الفكر العربى المعاصر"، ص٣٦)

وبنية الثقافة العربية تشكل على أساس "الصحراوية" التى تمتد من المحيط الأطلنطى إلى الخليج العربى، و"الزراعة" التى تحتاج الوديان، والوعى الدينى عن طريق الرسل والأنبياء، وهى فى مجملها جعلت التجريد سمة الرؤية العربية.

(راجع:زكى نجيب محمود: "عربى بين ثقافتين"، ص٤٠٢)

مما وسع الفجوة بين إمكانية اختراع الثقافة واستخدامها، أى اتساع الفجوة بين التقدم العلمى وتضييق نتائج هذا التقدم وتوافق كل من البعد الاجتماعى والثقافى ولعجزنا عن تطبيق الفجوة فى هذا الصدد، ومن ناحيه أخرى؛ لأنه لا توجد تكنولوچيا مصممة فى مجتمع معين بظروفه الذاتية الخاصة– قادرة على حل معضلات مجتمع آخر دون استيعاب لأساسيات تلك التكنولوچيا، ثم التعامل معها تطويعاً وفق الظروف الذاتية وتوافر الكوادر الفنية المحلية وتطوير البيئة التكنولوچية المحلية.

(فلاح سعد جبر: "مقولة التكنولوچيا الملائمة للدول النامية"، قضايا عربية، السنة٨، والعدد٧ تموز– يوليه ١٩٨١، ص٧٥)

والأمر فى الحوار مع حضارة الآخر منبثق عن استراتيچية محددة للتنمية العلمية ترتبط بدورها بمفهوم معين للتنمية، يهدف إلى تحقيق الحاجات الأساسية للجماهير.

(حجى الجعيد: "التكنولوچيا والتنمية"، المصدر السابق، ص٧٥– راجع: "إشكاليات الفكر العربى المعاصر"، ص١٣٩)

إن التفاعل الحضارى يعنى بالنسبة لنا تجاوز تقديس الماضى، ففاعلياته معجزة لن تتكرر، إنما المطلوب أن نطور من مفاهيمنا وأدواتنا لنكون مؤهلين لحوار ينطوى على المغامرة الخلاقة والحرية فى استثمار منجزات المشروع الغربى من خلال اختباره وتشريحه ونقده، بعد أن نكون قد فرغنا من نقد ذواتنا.

فالكونية لن تكون إلا للإنسانى الشامل من خلال الامتحان الخلاق، لا التسليم والقبول؛ الحوار من أجل التفاعل هو مطلب ثقافى للعالم الثالث لافتتاحية القرن الحادى والعشرين.

فاكتشاف القيم والمفاهيم المشتركة فى جوهر الأديان هو ما يسعى الحوار الخلاق إلى إبرازه على المستوى الثقافى العام. ولكن ذلك لايتم إلا إذا آمنا بأن العولمة أصبحت واقعاً اقتصادياً وإعلامياً، وأنها تجيب على المشاكل الطارئة من خلال المعلوماتية، فهى تكنولوچيا متقدمة فى جميع مناحى الحياة.

وإذا كنا لا نستطيع وقفها فمن الممكن الكشف عن مدارها لنتجنب أخطارها. فمقالة «صراع الحضارات» تبنى على فرضية مؤداها «أن المصدر الجوهرى للصراع، فى هذا العالم الجديد، لن يكون أيديولوچياً أو اقتصادياً بالدرجة الأولى. فالانقسام الأخير داخل الجنس البشرى، وكذا مصدر الصراع المسيطر، سيكون حضارياً، كما أن الدول القومية ستظل هى اللاعب الأقوى على مسرح الشئون الدولية. إلا أن الصراعات الرئيسية فى السياسة الدولية ستنشب بين الدول وبين مجموعة من الحضارات هى خطوط المعارك الكبرى فى المستقبل».

وإذا تأكد لنا أن «هنتنجتون» مختص فى «الاستراتيچية العسكرية»، والمقال منشور بمجلة تعنى بالاستراتيچية، وهى مجلة قريبة من السلطة، تبين لنا أن المقال فى السياسة الدولية، بمعنى أنه يؤكد على الليبرالية بعد سقوط الشيوعية، وأن الليبرالية تناط بأمريكا التى ستقود العالم بلا منافس، وتلك آخر مراحل التطور التاريخى.

وإذا تبين لنا أن صاحب «صراع الحضارات» من أصل يهودى، اتضح لماذا روجت وسائل الإعلام والأوساط الجامعية وسوق الدراسات الاستراتيچية فى أمريكا

وخارجها لتكريس هذه الفكرة، لإذكاء الحرب الباردة بين الحضارة الأوروبية والحضارة الإسلامية.

وربما كان السبب العميق لهذا الصدام، هو الصراع بسبب إعادة توزيع هذه القوة والثروة والنفوذ فى العالم. ولكن الثقافة ستكون فى هذه الحالة وسيلة لتجسيد هذا الصراع والتعبير عنه، وليست سبباً أو دافعاً له.

لذا فالحوار يجب أن يكون قائماً على قوة الأطراف المتفاعلة وتوازن المصالح بينها، ومن ثم ينتفى استبداد الهيمنة؛ بحيث يختفى الطابع الاستعمارى الذى يرافق ثورة المعلومات فى مسيرة العولمة.

وإذا كانت العولمة قفزاً على حدود الدول والقوميات، سعياً إلى ربط البشرية اقتصادياً وسياسياً وثقافياً بمركز قسرى خارج حدود الأوطان، فإنها بذلك ترسخ ثقافة التبعية على حساب تغييب الذاكرة الوطنية، بتفتيت الدور المحلى ليحل محله الاتصال عبر شبكة الإنترنت، وتختزل العملية فى مرسل مركزى ومستقبل عالمى. بذلك تكون العولمة هى قمة التطور الرأسمالى فى ظل هيمنة دول المركز فى ظل أمركة النظام العالمى للسوق.

لابد، إذن، أن نمشى معها ولانتوقف، نختبر نظامها دائماً، ولانسلم بالأمر الواقع، نتزود للتفاعل مع ثقافتها بالوجه المضىء فى تراثنا، نتسلح بالوعى عند التعامل فى الرفض أو القبول، كل ذلك وغيره، لكى نكون عولميين.

تفاعلات ثقافة العولمة
أمثلة من رواية "شرف" لصنع الله ابراهيم

أحمد صدقى الدجانى

١) بين الثقافة العالمية وثقافة العولمة:

اختار المجلس الأعلى للثقافة لمؤتمره السنوى الذى انعقد فى ربيع ١٩٩٨ مسألة "الهوية الثقافية والعولمة" لتكون موضوع البحث. وأوضح فى دعوته أن تنظيمه هذا المؤتمر يجيء استجابة لحاجة واقعنا الثقافى، وما يتطلبه من تنشيط علاقات الحوار وتعميق مجراها، كما أوضح أن تحديد الموضوع «نابع من سعى المجلس الدائب لسبر الإشكالات التى نتجت عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، سواء على المستوى الدولى أو المستوى الإقليمى، والآثار المترتبة عليها فى المجالات المعرفية والثقافية، خاصة فيما يتعلق بالثقافة العربية ومكوناتها المتنوعة. واقترح المجلس عدداً من المحاور مداراً لبحوث المؤتمر، وأفسح المجال أمام المشاركين لاقتراح محاور أخرى.

استقر رأيى بعد نظر تضمن مراجعة ما كتبته عن العولمة فى العامين الماضيين، على أن أتناول موضوع «تفاعلات ثقافة العولمة». ورأيت أن أختار أمثلة على هذه التفاعلات من عمل أدبى روائى صدر قبل عام، فى ١٩٩٧/٣، وجدته معنياً بسبر أغوار ظاهرة العولمة، وهو رواية «شرف» لصنع الله إبراهيم. وهكذا أقبلت على العيش مع الفكر والأدب، وكنتُ حين استجبت لدعوة المجلس الكريمة، ذكرت فى ردى أن من الموضوعات التى تلح علىّ فى هذه الفترة موضوع «الأدب والعولمة»، وأشرت إلى قصة ألدوس هكسلى «عالم جديد شجاع» التى صدرت فى النصف الأول من القرن العشرين، ناهيك عن أعمال كثيرة فى إطار الخيال العلمى والهندسة الوراثية. وباشرت متابعة تأملاتى فى موضوع العولمة.

حين استقر رأيي، بعد نظر وتفكر، على الحديث في تفاعلات ثقافة العولمة، سألت نفسي ما المقصود بثقافة العولمة، وأنا من مدرسة تُحبذ تحديد المصطلحات، كما لا أفتأ أكرر؟ إن مفهوم «العولمة» مرتبط بالعالم كله، ومفهوم الثقافة متصل بالمجتمع، لكونها مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها فيه. وقد قدر أحد المعنيين وجود ثلاثة آلاف ثقافة فى الاجتماع الإنسانى، وفق ما ذكر هارى شابيرو فى كتابه «نظرات فى الثقافة» الذى صدر فى الخمسينيات. فهل نشهد اليوم فى عالمنا المعاصر بروز ثقافة يمكن وصفها بأنها عالمية إلى جانب ثقافات المجتمعات؟ إن ثورة الاتصال المتصاعدة فى القرن العشرين الميلادى مكنت من ذلك بصورة لم يعرفها الإنسان قبلاً. وإذا كانت الثقافة هى السلوك المكتسب فى أسرة أو مجتمع، وتتضمن الأساليب والطرز المألوفة والأفكار والقيم التى يتمسك بها الناس ويؤثرونها على غيرها، ويتصرفون على هداها، فهل يكون اتصال الأفراد والمجتمعات فى عالمنا قد أوجد ثقافة «عالمية» مجملها أفراد مثقفون نهلوا من معين ثقافات كثيرة؟

تطمئن النفس إلى الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب. ويتداعى إلى الخاطر أن تاريخ الحضارات حفظ لنا ذكر أفراد متميزين حرصوا على التعرف على ثقافات مجتمعات أخرى من خلال الرحلة أو قراءة الأخبار، وقدموا أمثلة على تفاعل الثقافات والحضارات، ومن هؤلاء هيرودوت وابن بطوطة والعديد من المثقفين فى مختلف الدوائر الحضارية. وقد كان أولئك مثقفين «عالميين» بالمقياس النسبى للعالم الذى عرفوه. وأبرز رمز أدبى لهم طرحته حضارتنا العربية الإسلامية هو «سندباد». والجديد فى عصرنا هو اتساع دائرة هؤلاء بفعل ثورة الاتصال.

سؤال آخر يبرز أمامى هو: «إذا اطمأنت نفوسنا إلى وجود ثقافة عالمية، فهل هذه هى ثقافة العولمة؟» وأجدنى أسارع إلى الإجابة «بلا»؛ لأن العالمية -كما أوضحنا فى بحوث سابقة - تختلف عن «العولمة» فى نقطة جوهرية، هى أن الثانية تفيد من صيغتها بوجود «فاعل يفعل»، محاولاً فرض واقع، بينما الأولى تتم بتلقائية فى جو من الرضا.

هذا يقودنا إلى استحضار ظاهرة العولمة. وكنت فى بحثى لأكاديمية المملكة المغربية فى دورتها الأولى لعام ١٩٩٧، بعنوان «تأملات فى العولمة والهوية - نحو

تعاون حضارى فى عصر العولمة»، أوردت وصف التقرير الأممى «جوارنا الكونى» لهذه الظاهرة عام ١٩٩٤، «التى هى تحرك متسارع نحو عالمية متكاملة عززه إلغاء القيود التنظيمية والتفاعل مع التغيرات المتسارعة فى تقنية الاتصالات والحاسب». كما أوضحت أنها بدأت بتحول فى النشاط الاقتصادى العالمى، اقترن به عديد من الأنشطة الأخرى التى لايتسم بعضها بطابع حميد مثل «تجارة المخدرات والإرهاب ونقل المواد النووية»، وما لبث الأنماط المتغيرة للنشاط الاقتصادى أن أسفرت عن بروز أقطاب جديدة فى أوروبا وآسيا، وبرزت صور لتعاون دولى صحى، وباتت حدود الدول أكثر مسامية تماماً، كما واجهت الدول ضغوط العولمة، وطرحت المفهوم الشامل لهذه العولمة الذى تتداخل فيها أمور الاقتصاد والثقافة والسياسة والاجتماع والسلوك، ويكون الانتماء فيها للعالم عبر الحدود السياسية الدولية. وتحدث فيها تحولات على مختلف الصعد فى حياتنا، يسهم فى صنعها ظهور فعاليات جديدة هى الشركات متعدية الجنسيات، وتبرز بفعلها قضايا لها صفة العالمية، وتثور تساؤلات حول دور الدولة ودور الجماعات الأهلية ودور المنظمات متعدية الجنسيات فى معالجتها. وقد وصفت عصرنا بأنه «عصر العولمة»، ووقفت أمام تداعيات الظاهرة على مختلف الصعد، وبخاصة الصعيد الثقافى الذى يشغل بال أهل الرأى فى مختلف المجتمعات مما يرونه من محاولات قوى الهيمنة الاقتصادية «تنميط» سلوكيات البشر وثقافتهم فى المجتمعات كافة.

إن محاولة التنميط هذه تستهدف إخضاع سلوك الأفراد فى مختلف المجتمعات وثقافاتهم المركزية لنظام المفاهيم والقيم والأنماط السلوكية السائدة فى الغرب فى ظل النظام الرأسمالى، بغية الإقبال على الاستهلاك للمنتجات الغربية، وتحقيق انتصار ناجز نهائى مزعوم للرأسمالية، يجعل المواطن فى أية بقعة من كوكبنا «يلبس الجينز، ويأكل ماكدونالدز، ويشرب الكولا، ويشاهد .C.N.N، ويرقص على أنغام موسيقى الروك». وقد أفاض محمود عبدالفضيل فى شرح محاولة التنميط هذه فى بحثه «حقوق الإنسان الاقتصادية».

نعم، إن عالمنا يشهد فى عصر العولمة محاولة «التنميط» هذه التى تجرى بعملية «تثقيف» من نوع خاص «مبرمج» -إذا استخدمنا المصطلح الجاسى، يستهدف تعميم «ثقافة» عولمة.

هناك، إذن، اليوم فى عالمنا «ثقافة عولمة» هى غير «الثقافة العالمية». فالثقافة العالمية هى ثمرة طيبة للتعرف على ثقافات كثيرة، وتمثل أفضل ما لديها، بينما ثقافة العولمة هى ثمرة تعريف من خلال التثقيف يعتمد الفرض، ويستهدف التنميط وفق «برمجة» معينة تضعها قوى اقتصادية وفق رؤيتها ومصلحتها. والثقافة العالمية تعيش مع الثقافات المحلية الوطنية وتغتنى بها وبالهويات الحضارية، وتتكامل مع كل من هذه الثقافات، بينما ثقافة العولمة تحاول أن تحل محل الثقافة المحلية الوطنية واستلاب الهوية الحضارية ومسح الخصوصية الثقافية.

إن عملية التثقيف العولمية جارية اليوم على قدم وساق وبشكل مكثف فى مختلف أرجاء المعمورة، واضعة نصب العين تعميم ثقافة العولمة. وهى تحدث تفاعلات قوية فى ثقافات مختلف المجتمعات على صعيدى الفرد والمجتمع، هى بمجموعها تفاعلات ثقافة العولمة. ودراسة هذه التفاعلات تقتضى النظر فى القائمين بعملية التثقيف هذه ومنطلقهم فيها وأهدافهم منها ووسائلها ومضمونها.

القائمون بهذه العملية هى تلك الفعاليات الجديدة، الشركات متعدية الجنسيات «TNC'S» التى تتسم بالضخامة وتنوع الأنشطة والانتشار الجغرافى والاعتماد على المدخرات العالمية وتعبئة الكفاءات من مختلف الجنسيات. وقد فصّل الحديث عنها إسماعيل صبرى عبدالله فى بحثه "الكوكبة"، وتناولتها عدة كتب. ونتوقف هنا أمام مراكز هذه الفعاليات، فنجد أن ثلثها فى الولايات المتحدة وكندا، وثلثها الآخر فى أوروبا الغربية، وثلثها الثالث فى الشرق الأقصى وبقية عالمنا.

وأذكر أن الرقم الذى طرح لعددها فى ندوة «العرب والعولمة» التى عقدها مركز دراسات الوحدة العربية فى ٩٧/١٢ ببيروت، قارب الألف والأربعمائة. وواضح أن ثقلاً خاصاً لأمريكا فى هذه الفعاليات، ومن ثم لحكومة الولايات المتحدة الأمريكية ومعها أوروبا الغربية، فى دائرة الحضارة الغربية. كما نتوقف أمام الكفاءات التى تجرى تعبئتها من مختلف الجنسيات، لأنها العنصر البشرى فى التفاعل الحضارى، فنجد أنها وإن جاءت من أنحاء عالمنا المختلفة، إلا أنها تعلمت فى الغالب فى مؤسسات تربوية لها صلتها بتلك الفعاليات، تنتمى لحضارة الغرب، ثم تلقت تدريبها وفق برنامج محدد غربى تضعه الشركات المستخدِمة.

المنطلق الأولى لعملية التثقيف هذه اقتصادى شأن أهدافها. وهو يستند إلى رؤية كونية للإنسان وللعلم، تتصل بما يعرف فى الغرب بالحداثة التى هى جماع نزوعات أربع هى: الفردية والعالمية والعلمانية والعقلانية. وقد عنى بشرحها مفكرون اهتموا بعلم تاريخ الأفكار من أمثال: برنتون، وباومر، وزكى نجيب محمود، وقسطنطين رزيق. وتحكم هذه الرؤية مفاهيم الثورات الفكرية الأربع، التى شهدها الغرب، الداروينية والماركسية والفرويدية ونسبية أينشتين، بما فيها من تطور واقتصاد ونوازع نفسية ومعيار نسبى. ويبرز فيها تمجيد القوة وعظمة الإنسان وتلبية رغباته، والإيمان المطلق بالعلم. ويشوبها جنوح إلى المغالاة يتناسى الضوابط أحياناً، وقد يقع فى مهاوى النظرة العنصرية أحياناً، كما حدث فى «الاستعمار الغربى»، وفى مشروع الجين البشرى الذى شهد طرح برنامج «اليوجيينا» أواخر القرن التاسع عشر بزعم تحسين النوع البشرى. وكانت ندوة أكاديمية المملكة المغربية فى دورتها الثانية لعام ١٩٩٧، قد ناقشت موضوع «حقوق الإنسان والمناولات الجينية»، إسهاماً منها فى تحديد ضوابط استخدام علم المورِّثات. وقد كشفت المناقشات عن كيفية استخدام العلم للربح الاقتصادى، وتحكم عامل الكسب هذا أحياناً، بحيث يطغى على الضابط الأخلاقى لهذا الاستخدام. ويحفل كتاب "الشفرة الوراثية للإنسان" الذى حرره «كيفلس وهود» وترجمه أحمد مستجير بأمثلة كثيرة على ذلك، عرضنا لبعضها فى بحثنا «حقوق الإنسان والهندسة الوراثية». ومن اللافت أن «العولمة» تعنى بهذا الحقل، وتوظف «ثقافتها» لترويج استثماراتها الاقتصادية فيه.

لقد اعتمدت العولمة فى تعميم ثقافتها على أحدث وسائل الاتصال، وبخاصة التلفزة والسينما والحاسب والشبكة المتداخلة. والصورة المرئية المسموعة فى هذه الوسائل جاذبيتها التى يجرى توظيفها إعلامياً تشمل وظيفة إخبارية وأخرى تشرح وتفسر، وثالثة ترفيهية، ورابعة تسويقية. وها نحن نرى كيف تسخر العولمة «المعلوماتية» فى خدمتها. وكتاب «بيل جيتس»: "طريق المستقبل" الذى صدر أخيراً فى سلسلة عالم المعرفة يشرح آفاق عصر الاتصال الذى نعيشه.

إن مضمون ثقافة العولمة محكوم بمنطلقها وبأهدافها الاقتصادية وبتلبية نوازع وشهوات وترفيه. وهو من أجل ذلك يتسم بالمباشرة والبعد عن العمق، ويركز على الإثارة والزخرف والاستهلاك.

٢) تفاعلات تثقيف العولمة و«شرف»:

لثقافة العولمة، كما وضح لنا، تفاعلات قوية فى ثقافات مختلف المجتمعات على صعيدى الفرد والمجتمع. فما هى أبرز هذه التفاعلات؟ وكيف السبيل إلى توجيهها لتسهم إيجابياً فى تحقيق «التعاون فى عصر العولمة»، وهو الشعار الذى اقترحناه فى بحثنا «نحو تعاون حضارى فى عصر العولمة»، الذى قدمناه فى أكاديمية المملكة المغربية فى دورة ربيع ١٩٩٧ حول «العولمة والهوية».

تفاعل الحضارات يتم كما بيّن علماء تاريخها، وفق سنن شرحها كاتب هذا البحث فى كتبه، وآخرها «تفاعلات حضارية وأفكار للنهوض». وموجز القول فيها أن الحضارات تتواصل وتتفاعل عبر وسائل، من بينها انتقال الأشخاص فى زمن السلم، والغزوات فى زمن الحرب، وأن هذا التواصل يكون مزدهراً فى جو الرضا الذى يتسم به زمن السلم، وأن التأثير فى إطار هذا التفاعل يسرى عادة من الحضارة الأرقى إلى الحضارة الأخرى، وأن منجزات الحضارة المادية أسرع انتقالاً من الأفكار والمعتقدات، وأن تفاعلاً بين الحضارة وتراثها فى تواصل زمانى يقترن بتفاعلها مع حضارة أخرى فى تواصل مكانى. وتبرز فى أوساط الحضارة الأضعف ثلاثة مواقف: انكماش وانغماس وكلاهما رد فعل، واستجابة فاعلة تنتسب إلى الفعل، ويلاحظ انتقال الشخوص بين هذه المواقف الثلاثة فى رحلة العمر.

إن ثقافة العولمة تخاطب الفرد من كل الأجيال، كما تخاطب المجتمع كله بأفراده. وهى تركز على جيل الحداثة فى سن التفتح الأول بإعلامها المكثف المزخرف لتجعله انغماسياً، قاصدة «برمجة» الفرد منه ليكون نمط استهلاكه موافقاً «اقتصادياً»، ولحثه على الاستهلاك. ويحرص القائمون بالعولمة على تقديم ثقافة للمجتمع تجعله منبهراً بها وبزخرفها، بحيث يغلب عليه استعداد لقبوله برمجة أفراده، وتبنى قيم تلك الثقافة. كما يحرصون على «اختيار» أفراد من مختلف المجتمعات، ليعملوا فى شركاتهم عابرة الأقطار والقارات، ويزودونهم بهذه الثقافة من خلال برامج تثقيفية خاصة، كى يقوموا بمهامهم، ومنها تثقيف المجتمعات والأفراد بثقافة العولمة، وليضمنوا ولاءهم فكرياً الذى ترسيه مادياً الرواتب والمخصصات العالية.

واضح أن العولمة شأن كل الظواهر تداعياتها ومضاعفاتها، فعولمة الاقتصاد بما تتضمنه من إصرار على فتح أسواق جديدة تساعد على تفكيك نظام الإنتاج، وتغرى بالاستثمار خارج الحدود، الأمر الذى يؤدى إلى ازدياد نسبة البطالة، فى الدول الصناعية، تماماً كما يؤدى إلى انتشار الفقر فى الدول الأخرى. وهذا يؤدى بدوره إلى تداعيات على الصعيد الثقافى، الذى تستهدفه أصلاً ثقافة العولمة بتثقيفها، وقد أشار تقرير اللجنة الدولية بالتربية للقرن العشرين، والمعروف بتقرير ديلور، وعنوانه «التعليم: الكنز المكنون» إلى «ما تسببه ثقافة العولمة بين العالمى والمحلى». ونبه هذا التقرير الذى صدر عام ١٩٩٣ إلى أن العولمة تحمل معها «خطر الحد من التنوع الذى بين الأفراد والثقافات والتقاليد». والحق أن تأثيرات التثقيف بثقافة العولمة تظهر جلية على التربية والتعليم فى المجتمعات، وعلى ما يوجه لأفراد هذه المجتمعات من إعلام، وعلى ألسنتهم.

أصل بعد هذا الحديث الذى بحث فى ثقافة العولمة وفى تفاعلاتها، إلى النظر فى رواية «شرف» للأديب الروائى "صنع الله إبراهيم" التى برزت "العولمة" بطلاً رئيسياً فيها، بغية استحضار أمثلة منها على ما توصل إليه البحث من أفكار.

لقد سبقت الإشارة إلى العلاقة الوثيقة بين الفكر والأدب. ومعلوم أن للأدب مكانة فى علم تاريخ الأفكار الذى يعتمده واحداً من مصادره، كما شرحت فى كتابى "تجديد الفكر استجابة لتحديات العصر". ونذكر ما كان للرواية الأدبية من دور فى إشاعة أفكار فى مختلف المجتمعات، مثل بعضها ثورة فكرية، وكانت بمثابة تمهيد لتفجر أحداث. وتتداعى إلى الخاطر، أمثلة على ذلك، روايات كثيرة منها "كوخ العم توم"، و"البؤساء"، و"عالم جديد شجاع"، و"ميرامار". كما ازدهرت منذ القرن التاسع عشر الميلادى روايات الخيال العلمى فى أوروبا، ورائدها "جول فيرن" الفرنسى، استمراراً لما حفلت به ألف ليلة وليلة من خيال علمى. ولافت أن الرواية المعاصرة شهدت عناية خاصة من بعض الروائيين بالبحث العلمى الذى يعتمد منهجه وطرائقه، بين يدى كتابة رواياتهم.

إن أديبنا العربى "صنع الله إبراهيم" هو واحد من هؤلاء. وأذكر أننى حين قرأت روايته «اللجنة» لفتتنى هذه العناية. وقد رأيتها فى روايته «بيروت.. بيروت» التى

تضمنت مقتطفات صحفية مختارة بعناية لترسم صورة الواقع الذى تجرى فيه الأحداث. كما رأيتها في روايته «ذات» التى طاب لى - بعد أن قرأتها مجتمعة - أن أقرأ فصولها التى تحمل أرقاماً فردية، ثم تلك التى تحمل أرقاماً زوجية، لأتتبع خط رسم صورة الواقع، ثم خط رواية أحداثها. ورأيتها أخيراً في روايته «شرف».

حين قرأت «شرف» فى مطلع خريف عام ١٩٩٧ الميلادى، لمست الجهد البحثى الذى بذله مؤلفها بين يدى كتابتها. وألفيتها تتناول ظاهرة العولمة فيما تناولته من ظواهر، موظفة فى هذا التناول العلم والفن: علم الباحث الجاد وفن الروائى الموهوب. وبدت لى مرجعاً مهماً لمن يبحث فى هذه الظاهرة، فى وقت كنت فيه قد صرفت وقتاً فى دراسة العولمة. ولم أفاجأ عند الفراغ من قراءة الرواية حين وجدت المؤلف قد أورد أسماء عدد من الكتب العلمية التى استفاد منها فى ملحق «شكر واجب».

لقد كتب "صنع الله إبراهيم" روايته «شرف» فى منتصف عقد التسعينيات، فى وقت كانت ظاهرة العولمة فيه قد برزت بوضوح وجلاء فى حياة كوكبنا الأرضى، مثيرة تساؤلات ومسببة قلقاً. وجاءت «الرواية» عملاً أدبياً عظيماً يساعد على صنع الاستجابة لتحدى العولمة، وطرح إجابات صحيحة على التساؤلات، وتوظيف القلق إيجابياً فى فعل مستجيب.

«هل قصد مؤلف "شرف" أن يخصص رواية لظاهرة العولمة؟» سألت نفسى حين فرغت من قراءة الرواية. وتداعى إلى خاطرى أنه عرض فى روايات لأعراض ظاهرة العولمة وهى لم تبرز بعد بوضوح. وقفز إلى ذهنى غلاف رواية «اللجنة» الذى تتوسطه صورة زجاجة الكوكاكولا.

وحين ذكرت لصنع الله إبراهيم فى محادثة هاتفية أحييه فيها على عمله، هذا السؤال، بدا لى من تعليقه الموجز أنه كتب رواية عن عصر يعيشه، وأن الروائى يستشرف ببصيرة زرقاء اليمامة المستقبلَ قبل وقوع أحداثه.

بين يدى ذكر أمثلة من الرواية على ما توصل إليه بحثنا من أفكار، أجد من المناسب الإشارة إلى «الرمز» فى أدب الرواية، ودوره فى تجسيد الأفكار. ذلك أن متعة

الرواية وفائدتها تتضاعف مرات حين يتنبه قارئها إلى ما فيها من رموز، ويبذل جهداً فى الغوص لسبر أغوار هذه الرموز. وهذا ما نراه بوضوح فى روايات نجيب محفوظ. ومثله يحدث عند مشاهدة بعض الأفلام السينمائية الممتازة. وأذكر ما حفل به فيلم «فوريست جمب» من رموز، والمتعة والفائدة اللتين حظينا بهما فى جلسة أسرية ونحن نحلل هذه الرموز. والوقوف أمام الرموز فى العمل الأدبى: رواية ومسرحية وشعراً، هو حق للقارئ، وواجب على الناقد. ذلك أن المبدع قد لايكون بالضرورة قاصداً «الرمز»، وليس عليه من ثم أن يشرحه.

تحفل رواية «شرف» بأمثلة كثيرة على تثقيف العولمة وثقافتها، والوسائل المعتمدة فى هذا التثقيف، وتأثيره على من يتلقاه، وفى سن الحداثة بخاصة، وعلى ما ينجم عنه من تداعيات، وما يبرز من فارق بين مستوى الأشياء المادية فيه ومستوى الأفكار. ولقد أبدع مؤلف الرواية فى كتابة مدخلها الذى ضمنه جوهر موضوعها. والحق أن ظاهرة العولمة وما يرافقها من تفاعلات تتجلى بوضوح فى الصفحات الأربع عشرة الأولى، بحيث يجد قارئ الرواية نفسه وهو يقرأها متمعنا فى كل كلمة وصورة ورمز. ولكن ظاهرة تثقيف العولمة الذى تعرض له «شرف» منذ ولادته عام ١٩٧٤، جعله متعلقاً «بكوتشى» وبمنتجات «عولمية» أخرى، ودعاه إلى أن يحلق رأسه على «الموضة الإنجليزية». والراوى يشير بأسلوبه الطريف إلى أن «الحذاء صارت رائحته لاتطاق وبليت مقدمته» وكان أخضر اللون، ولكن صاحبه «مقبل على المرحلة السوداء، التى وضع أساسها برأس حلق على الموضة الإنجليزية مع مقدمة مفلفلة».

لقد حرص الراوى على أن يذكر بين قوسين أن "شرف" ولد سنة ١٩٧٤، وهى السنة التى شهدت بدء «الانفتاح» فى مصر موطنه. وهذا الانفتاح فتح الباب واسعاً أمام دخول العولمة. وهكذا نعرف أن «شرف» كان فى الحادية والعشرين من عمره حين وقعت أحداث الرواية، ومع كل فقرة جديدة فى هذا المدخل نزداد تعرفاً على تثقيف العولمة وأثره وعلى حقائق تتصل به. فواجهة المحل الذى وقف أمامه «شرف» فى وسط المدينة، حافلة بأصناف من الأحذية المستوردة من «أسكوت» إلى «أديداس» مرورا بـ «نايك». و«الأسعار فلكية». وسكان القاهرة تدفقوا على شوارع وسط المدينة، و«طلعت حرب» بالذات، وإلى نقاط تجمع أمام المحلات والسينمات والمسارح.

فى أول الجولة هذه، كان رأس «شرف» تفكر فيما سوف يعمله. ويقول الراوى: «كانت الأوبشنز أمامه كالآتى: دخول السينما، وبالتحديد فيلم تسيل فيه دماء كافية طالما أن الأفلام الأخرى ذات الـ«صور» غير متاحة بفضل الرقابة التى تتولاها سيدة فاضلة وصارمة فى آن، أو شراء علبة سجائر «مارلبورو»، أو شراء ساندويتش وكوب من الكولا وسيجارتين من «كليوباترة» التى يكره مذاقها، أو العودة إلى البيت..».

ونقف أمام كلمة «أوبشنز» الإنجليزية ومعناها «خيارات» متأملين فى شيوعها وشيوع أمثالها بفعل تثقيف العولمة، وعبر الإعلانات التلفزية بخاصة. كما نقف أمام ما تضمنته هذه الخيارات من إنتاج عولمى: سجائر مارلبورو وكوب الكولا وشريط سينمائى عنيف تسمح به رقابة تتحفظ على قرينه ذى «الصور»!!

هكذا ترسم لنا رواية «شرف» فى صفحتيها الأوليين صورة شاب بلغ سن الرشد القانونى نشأ فى ظل العولمة، وتعرض لتثقيفها له بثقافتها العولمية. ويتشوق قارئ الرواية ليمضى مع «شرف» فى طريقه، ويتعرف على ما ينجم عن هذه الثقافة من تفاعلات حضارية وفقاً لسنن التفاعل الحضارى.

٣) "شرف" فى مواجهة العولمة:

يبدع الروائى "صنع الله إبراهيم"، وهو يعرض فى مستهل روايته «شرف» آثار تثقيف العولمة على كل من الفرد والمجتمع. ويلفتنا أن هذا التثقيف يعتمد «الزخرف» بكل ما فيه من قوة جذب. ولذا فإن «شرف» يختار من بين «الأوبشنز» -*أى الخيارات- التى* فكر فيها وهو فى وسط المدينة أن يبقى فى خضم «الزخرف» ولايعود إلى البيت الفقير البائس الذى بالكاد يستطيع ربه براتبه المتواضع أن يفى بمتطلبات أسرة شب أولادها. ويحرص الراوى على أن يضع القارئ فى صورة وضع هذه الأسرة التى هى أنموذج لقطاع واسع من الأسر فى عصر العولمة؛ فدخلها الشهرى المضمون أقل من نصف نفقاتها الفعلية، وهذا يتطلب استبعاد بعض «الآيتمز» من بنود الميزانية. وبأسلوبه الساحر يعرفنا الراوى أنه «فى آخر مرة تم شطب بند الجريدة اليومية على أساس أنها لاتقدم غير مادتين: الكوارث وخطب الرئيس، وهى مواد يقدمها التلفزيون بالتفصيل والألوان».

يا لوفرة الأشياء التى ترد فى تثقيف العولمة الاستهلاكى، و"شرف" يعرفها جميعاً عن ظهر قلب ويحفظ أسماءها. وها هو فى طريقه يمر بواجهة محل فيه قمصان «فان هاوزن» و«سيلفانو» و«فستياكو» و«بيير كاردان» و«سونيتى» السبور. ولكنه يتغاضى عنها ويتوقف برهة أمام قميص «ليفايس» ليجمع بينه وبنطلوب جينز «رانجلر»، مع إكسسوار ساعة سواتش وسلسلة ذهبية للعنق وإنسيال ذهبى للمعصم. ولكنه لم يعثر «بين النظارات الشمسية من «ستينج» و«بوليس» حتى «ريبان» على النظارة المستديرة المذهبة الإطار بالعدستين السوداوين التى ارتداها سلفستر ستالونى فى آخر أفلامه».

لقد قصد الراوى أن يعرفنا بثقافة "شرف" العولمية، التى تتضمن الملابس وتوابعها، السيارات بماركاتها المختلفة: الشعبية منها مثل الفيات، والكلاسيكية مثل المرسيدس. كما قصد أن يرسم لنا بجمل قصيرة صورة مجتمع متأثر بالعولمة. وما أغنى وأدق ما يرسمه. السيارة المارة «جولف» التى تتصاعد منها موسيقى صاخبة، وتقودها فتاة تطاير شعرها، تلبس زياً يكشف عن ساعد عار حتى الكتف.. السائحتان اللتان تلبسان أزياء عالمية تجعل أنظار الشباب فى الشارع مشدودة إلى ما يبرز.. صور إعلانات السينما بأجسام تملؤها وفرة اللحم لممثلة عربية مشهورة ولممثل أجنبى من أبطال كمال الأجسام. وتتوالى تعليقات الراوى السريعة القصيرة التى تعطى فكرة عن حال المجتمع، مثل قوله: «وعلى أية حال فقد نجحت الفتاتان فيما فشلت فى تحقيقه كافة الأحزاب السياسية فى مصر».

الأشياء المادية فى تفاعل الحضارات، هى التى تنتقل أولاً بين حضارتين، وتثقيف العولمة يركز على هدف أن يتعلق الناس بهذه الأشياء المادية التى ينتجها ويسوقها العولميون، ولكن لايلبث الأشخاص أن ينتقلوا ومعهم الأفكار والقيم التى لاتنتقل بسهولة عادة، ويحدث حين تنتقل صراع بينها وأفكار المجتمع الآخر وقيمه.

حين واصل "شرف" السير وسط زخرف منتجات العولمة المادية، مقترباً من المصير الذى برمج له، جاء لقاؤه «بجون»، حين سمع من يوجه إليه الحديث باللغة الإنجليزية. وقد استدار فوجد نفسه أمام رجل أجنبى، «طويل القامة، عريض الصدر،

أشقر شعر الرأس والحاجبين والشارب، يرتدى قميص الأحلام، قصير الكمين، أسود اللون، وتتدلى من عنقه سلسلة ذهبية». ويعرض «جون» على «شرف» بطاقة سينمائية زادت معه؛ لأن الشاب الذى دعاه ليصاحبه فى دخول السينما لم يحضر. ويصف الراوى رد فعل «شرف» الذى كان «ككل الأجيال الجديدة من المصريين يجيد اللغة الإنجليزية أكثر حتى من العربية، لكن ذاكرته لم تسعفه بمفرداتها فتلعثم فى محاولة الإجابة إلى أن تمكن أخيراً من أن يقول: شكراً لا أحتاج إليها». كما يصف الراوى إصرار "جون" الذى هو «ككل الأجانب الشقر فى مصر، لم يكن صاحبنا معتاداً أن يُرْفض له طلب». ويلفتنا هذا الإصرار وما يرمز إليه. وذكر مصر هنا ينصرف إلى أية دولة تستهدفها ثقافة العولمة.

الحوار الذى دار بين جون وشرف على باب السينما يعطينا فكرة عن كيفية بدء تفاعل الشخوص والأفكار. ونتابع من ثم ما حدث من تفاعل أثناء عرض الفيلم، ثم بعد الخروج من السينما، ولايتسع المقام لإيراد ما جاء فى الرواية، وهو حافل بإشارات ورموز وحركات لها دلالاتها الموحية، فنكتفى هنا بالتنويه بما كشف عن التفاعل من تأثير تثقيف العولمة على «شرف». فهو معجب إلى حد الانبهار «بجون»، سعيد أن يرافقه بسيارة الأجرة إلى منزل جون بالزمالك بعد أن قبل دعوته، حريص على أن يكون دليله، وأن يشير إلى نادى الجزيرة قائلاً: «الأعضاء هنا بالآلاف»، ثم أضاف بزهو: «الاشتراك بالدولار». وننوه أيضاً بوصف الراوى لشقة جون، وما تحفل به من «زخرف» فى الأثاث واللوحات والأنوات، وما قدمه جون لضيفه: «سيجارة ملغومة» يوضع فيها الحشيش، و«كادبورى» شكولاته، وويسكى «جونى ووكر». كما ننوه بما أورده الراوى من حديث شرف عن نفسه وأسرته الحافل بالخيال الذى يصنعه تثقيف العولمة، ثم ما طرأ عليه من تحول؛ حيث دار الحوار حول سلسلة العنق الذهبية، فبكى معترفاً بحقيقة وضعه المادى الصعب وبأنه كان يكذب.

ما أسرع أن تتوالى الأحداث فى إطار هذا التفاعل، بفعل تداعياته. فجون يحول الحديث إلى «الرغبة»، فيذكر شرف حبيبته بنت الجيران. ويسارع جون إلى نقل الحديث إلى «الشهوة» موظفاً ما لديه من «تثقيف» المجلات المكشوفة التى لديه،

ومستهدفًا «اغتصاب» شرف. وحين يحاول شرف الإفلات مستنكراً، يعتمد جون العنف، فيجاهد شرف فى دفع مهاجمه «الذى كان يفوقه قوة ونجح فى شل حركته». وينجح «شرف» فى ذلك، فقد أمده العدوان الصريح بقوة جديدة.. ولأنها المرة الأولى التى يواجه فيها عدواناً صارخاً من هذا النوع فقد استنفر كل طاقاته. واستعان «شرف» فى الدفاع عن نفسه بصحن قذف به جون، ثم بزجاجة الخمر التى أطبق على عنقها ثم رفعها فى الهواء، وأهوى بها على صدغ مهاجمه «الذى لم يتمكن من تفاديها فأصابته الضربة بالذهول فجمدت حركته». ولم يلحظ «شرف» الدماء التى سالت على وجه جون. ولم يلحظ شيئاً على الإطلاق، ولا حتى أن يده القابضة على شظية مدببة من حطام الزجاجة كانت مستمرة فى الارتفاع والهبوط فوق الرأس الأشقر المخضب بالدماء.

ء إن تثقيف العولمة يصطدم أحياناً بقيم المجتمعات التى يستهدفها بثقافته، فيؤدى إلى صدام حضارى، تكون له تداعياته. كما أن المقاومة المجتمعية التى يواجهها العولميون تجعل هؤلاء يعمدون إلى فرض قيمهم وأفكارهم بتعسف وفرض، فيؤدى ذلك إلى رد فعل عنيف كما وقع من «شرف» الشاب مع «جون». وقد يؤدى إلى استجابة فاعلة كما وقع من «رمزى نصيف بطرس» الناضج الذى بلغ أشده. ومن المفيد والممتع أن نتتبع هذه الاستجابة الفاعلة كما صورها "صنع الله إبراهيم" فى روايته.

لقد تعرف «شرف» على الدكتور رمزى مع آخرين حين انتقل إلى عنبر الملكية فى السجن، فوجده «خمسينيا مائلاً إلى السمرة، حريصاً على تصفيف شعر رأسه الخفيف، يرتدى شورتاً كاكياً، كثير الشرود والتمتمة لنفسه». ولفت «شرف» حديث الدكتور رمزى ومناقشته لنزيل كان سفيراً شديد «الاستغراب» والانبهار بالغرب، وما تضمنه هذه الحديث من حقائق حول بعض المنتجات التى يسوّقها العولميون. وكان الدكتور رمزى يحتفظ بأوراق تضم قصاصات من صحف، ومسودة لمذكرة الدفاع التى أعدها. وقد تطلع مأمور السجن إلى قراءة ما فى الأوراق خلسة. وتعرض الرواية فى مستهل القسم الثانى منها ما فى القصاصات التى تكشف بجلاء عن عالم العولمة فى جانبه المظلم.. أغذية فاسدة مستوردة، وما جاء فى محاكمة وكيل وزارة الصحة الذى

سمح بها، ثم ما جاء فى كلمة الادعاء، ثم خبر براءة المتهمين. قصاصة أخرى عن براءة محافظ.. ومحافظ.. وإعلان كبير على نصف صفحة من مجلة مصرية تتوسطه صورة لشاطئ ساحر تتناثر فوقه فيلات أنيقة، وأسفل الصورة عنوان بخط كبير «إلحق بالصفوة.. امتلك». سطور من كتاب «صناعة الجوع» للبريطانييْن لابى وكولينز. سطور بعنوان «من يحكم العالم: خمسمائة شركة عالمية كبرى متعددة الجنسيات» (ويذكر أسماء أهمها). صفحة من مجلة تايمز الأمريكية جعلت من صورة للحجاج المسلمين وهم يطوفون حول الكعبة إعلاناً للكوكاكولا، حوّلت الكعبة إلى صندوق زجاجات يتزاحمون عليه. ما يجرى على صعيد الهندسة الوراثية فى الزراعة. وآخرها كلمة ذات دلالة «لأنطون سانت إكسوبرى» من قصته «أرض البشر».

الفصل التالى يتضمن مسودة لمذكرة الدفاع تحكى قصة «رمزى بطرس نصيف» مع العولمة. ويا لها من قصة، وما أكثر ما تحفل به من رموز. وهو يستهلها بقوله: «لو أن أحداً ذكر أنى سأنام ذات يوم على أرض زنزانة كهذه لكنت ضحكت. أنا أضحك الآن عندما أتأمل الأمر. فلم يكن هناك فى أى مرحلة من حياتى ما يوحى بنهاية كهذه، إذا كانت هى حقاً النهاية». ويسارع إلى القول: «لا، هى ليست النهاية يقيناً». ويحكى رمزى عن نشأته فى أسرة مستريحة تعيش فى شبرا، لها مكانتها أبًا عن جد، يزورها القسيس شهرياً، وتتردد بأفرادها على الكنيسة. ويسجل كيف وضح له انتماؤه الوطنى عام ١٩٥٦ حين قاومت مصر العدوان الثلاثى، وكيف تحول إلى الإعجاب بعبد الناصر الذى أصبح بطل مراهقته. ويصف لنا محيطه الاجتماعى وأصدقاءه، وأحلامهم فى المدرسة ثم فى الجامعة، ومناقشاتهم الفكرية. ثم يحكى كيف عمل فى بيروت بعد أن تخرج صيدلياً، ومنها ليعمل مع إحدى شركات العولمة فى سويسرا. ويصف لنا امتحان القبول وما يحكمه من أفكار، ونجاحه فيه، والعيش فى سويسرا ثم الانتقال إلى أمريكا اللاتينية. ويكشف ما تكشف له أثناء العمل من حقائق العولمة، وما تقوم به شركاتها من نهب، وما تمارسه من تفرقة عنصرية. ويفصل فى الحديث عن المكسيك الذى يصل فيه إلى أزمتها الاقتصادية عام ١٩٩٤، ويعرض لحرب الخليج وهى «دراما أخرى لاتقل عن الزلازل الطبيعية والاقتصادية التى عصفت بالمكسيك» وما كشفت عنه. ثم يحكى عن زواجه وما آل إليه من فشل بسبب تأثر

الزوجة بتثقيف العولمة، ليصل بنا إلى عودته لمصر عاملاً مع الشركة السويسرية. ونتابع معه وهو يتتبع ما طرأ فى وطنه من تغير، ثم كيف تصادم مع شركته حفاظاً على مصالح أهله، فانتهى به الأمر إلى تدبير تهمة للتخلص منه ودخوله السجن.

ويأتى فصل ثالث عن عرض عرائس أعده وأخرجه «د. رمزى بطرس نصيف» بمناسبة ذكرى انتصار حرب أكتوبر ٧٣، وهو حافل بمحاكمة العولمة وعرض تفاعلات ثقافتها وإبراز الاستجابة لتحدياتها. وتشغل الفصول الثلاثة حوالى مائتين وعشرين صفحة تمثل أربعة أعشار الرواية.

الفصول الثلاثة معاً تبين لنا استجابة رمزى لتحدى تثقيف العولمة. وهى مرحلة لم يصلها «شرف» الذى واجه قيم العولمة بمنطق رد الفعل التلقائى الناجم عن قيم حضارية ورثها. وقد سبق لرمزى أن مر بمرحلة الانبهار بثقافة العولمة. بل وأقدم على أن يكون عاملاً فى شركات العولميين، وأن ينال نصيبا من مكاسبهم المادية، ولكنه انتقل بعد أن تكشفت له حقائق وبانت له القيم التى وراء هذه الحقائق، إلى موقع استشعار خطر ما تقوم به، ومن ثم إلى مواجهة تحدياتها باستجابة فاعلة تحكمها قيمه الحضارية التى نشأ عليها فى ظل حضارة وطنه. وهى حضارة قديمة شارك فى ازدهارها أبناء أمته: مسيحيون ومسلمون ومن ملل أخرى.

يبقى أن نشير إلى أن أحداث الرواية التى تجرى فى السجن تحفل بصور أخرى لتفاعلات تثقيف العولمة وآثاره على مختلف التيارات الفكرية والسياسية فى الوطن. كما تشير إلى أن جماع هذه الأحداث تقطع بأن الاستجابة لتحدى تثقيف العولمة ممكنة، وأن المستقبل هو لتعاون الحضارات من خلال تعارف الثقافات.

إن رواية «شرف» لصنع الله إبراهيم حافلة بأمثلة عن تفاعلات ثقافة العولمة، موضوع هذا الحديث. وهى من الأعمال الروائية التى تثير الفكر. وقد أبدع مؤلفها أيضاً فى أسلوب روايتها، وما أروع الجمع بين الأدب والفكر.

الثقافة والتعددية
شهادة من لبنان
محمد على فرحات

منذ بدأت السلطة العثمانية تتهاوى (وهى آخر جامع مرجعى للجامعات فى العالم العربى الإسلامى) انطرحت مسألتا الهوية والتعددية فى لبنان ومناطق المشرق العربى، وإن بمسميات مختلفة وفى مراحل متتابعة وتحت مظلة شعارات مختلفة، كاللامركزية والاستقلال السورى، ثم اللبنانى (جرى تطبيق نظام خاص لحكم محلى فى مساحة موسعة من جبل لبنان تحت مسمى المتصرفية، برضا العثمانيين وتدخلات مجموعة دول أوروبية).

ولم يطرح شعار التعددية بشقيه السياسى والثقافى بشكل واضح ومحدد سوى فى مقررات مؤتمر «سيدة البير» الذى عقدته «الجبهة اللبنانية» عام ١٩٧٧. وهى التحالف المناهض للتحالف الفلسطينى- اللبنانى فى بدايات الحرب الأهلية. ويعاد طرح شعار التعددية فى أيام السلم اللبنانى الراهن مقتصراً على الجانب الثقافى مع تسليم بالوحدة السياسية للبلد الصغير.

والمسألة الثقافية فى لبنان الحديث لعبت دوراً فى وعى خصوصيات معينة، وفى إرساء طموحات إلى تكريس تمايز يسمح بتعددية ذات طموح سياسى. فبسبب موقع لبنان على الشاطئ الشرقى للمتوسط وطبيعته الجبلية الغالبة، جرى النظر إليه كملجأ لجماعات راحلة أو هاربة، وقد تزايد عدد المسيحيين فى جبل لبنان فى نهايات عصر المماليك حتى صاروا أكثرية وطبعوا الجبل بطابعهم، وتحقق اتصال نخبهم بأوروبا الناهضة والإفادة من التعليم الإكليروسى فى إجادة اللاتينية واليونانية ولغات عملية كالفرنسية، ولاحقاً الإنجليزية.

اهتمت المدارس الإكليروسية أيضاً بحركة الإحياء العربى جنباً إلى جنب حركة الإحياء فى مصر. وبدأ فى الظهور ما يسمى بالعروبة اللغوية، لتعقبها العروبة

الحضارية فى مواجهة السلطنة العثمانية. وتطور الأمر إلى عروبة ذات ملمح سياسى فى مواجهة نزعة «التتريك» فى السلطنة، حين كانت آخذة فى الضعف والتهاوى. واستطاعت النخب اللبنانية أن ترافق التوسع الأوروبى فى المشرق العربى وفى مصر والسودان فى دور مترجمين، ثم مساهمين فى نشر الفكر الحداثى المعبِّر عنه آنذاك بالعروبة.

وكان نشاط هذه النخب فى بلاد الشام ومصر يبدو متناقضاً، فمناهضة السلطنة العثمانية فى المشرق هدفت إلى الهوية العربية العامة واللامركزية أو الاستقلال. لكنها فى مصر بدت متعارضة إلى حد ما مع المشاعر الثقافية الوطنية للمصريين التى تعاطفت مع السلطنة كمرتكز فعلى أو وجدانى لمجابهة الاحتلال الإنجليزى، وهو احتلال كانت النخب اللبنانية المسماه بـ «الشامية» ترى فى قيمه قيم حداثة فتصمت عن كونه احتلالاً، وقليلاً ما تعارضه.

كانت النخب اللبنانية آنذاك تلعب دوراً ثقافياً لتحديث الشرق يضمر تقليد التقدم الأوروبى وتوسيع مجال حريات الجماعات والأفراد، لكن العروبة: اللغوية فالحضارية فالسياسية، لم تستطع الارتكاز إلى مركز أو هيئة عربية جامعة، وإن لعبت مصر هذا الدور فى فترات قليلة من القرن العشرين وكان لدورها معوقات عدة: ذاتية وإقليمية ودولية.

فقدان المركز أدى إلى تضييق رقعة اهتمامات النخب اللبنانية الحداثية، فتعززت هجرتها إلى خارج العالم العربى (بدلاً من استمرار التوجه إلى مصر) اتجهت إلى فرنسا وإلى الولايات المتحدة والأرجنتين والبرازيل لتدخل دورة نشاط ذات تأثير فى الوطن الأم (عبر تعضيد الهيئات العروبية السياسية، أو عبر الحزب السورى القومى الاجتماعى الذى حصّل مؤسسه أنطوان سعادة معظم ثقافته فى البرازيل، أو عبر تعضيد الهيئات الداعية إلى استقلال ناجز للبنان، وقد عاد البعض إلى لبنان ليتولى أحياناً مناصب قيادية فى الدولة).

هذه الإشارة التاريخية العابرة ضرورية لفهم الحركات الخاصة للنخب الثقافية اللبنانية. ولابد من الملاحظة أن هذه النخب فى معظمها كانت ريفية غير مدينية،

فالاتصال بأوروبا، أى بالحداثة، تم مباشرة من جبل لبنان ومدارسه الإكليروسية التى قلدها أيضاً المسلمون الجبليون بمدارس منفتحة على الثقافة العربية الإسلامية، ثم انفتحوا فى مرحلة المدارس الإرسالية على الثقافة الأنجلوسكسونية والأمريكية للتوازن مع الإرساليات الكاثوليكية.

الاتصال بالحداثة الأوروبية بدأ فى الريف اللبنانى الجبلى قبل المدينة التى كانت لا تزال تلبس اللبوس العثمانى، ولم تدخل مدينة كصيدا ثم بيروت عصر المدارس الأوروبية والأمريكية سوى فى مرحلة لاحقة، عقب الحروب الأهلية الريفية فى جبل لبنان بين الدروز والموارنة، وعقب الاختلال الأمنى فى المناطق المسيحية من الجبل بسبب الانتفاضات الفلاحية التى كسرت تحكم الإقطاعيين مستفيدة من رياح الثقافة الحديثة الأوروبية ومقلدة غالباً قيم الثورة البورجوازية الفرنسية.

مثقفون حداثيون ريفيون، بقيت جذورهم فى العائلة والطائفة والمنطقة فى وقت تبنيهم الأفكار الحداثية، الازدواج لم يكن لافتاً ومؤثراً حين كانت دورة اهتمامهم واسعة تطاول مجال العروبة الواسع، فلما انحصرت دورتهم فى إطار المشرق العربى، ثم فى إطار لبنان الجبلى ولبنان الدولة بحدودها الحالية (بعد اتفاقية سايكس بيكو) أصبح الازدواج واضحاً بيناً، وتفرع التعبير الثقافى فى مستويات عدة، متناقضة حيناً ومتضايفة فى أغلب الأحيان. هذه المستويات هى الدين معبراً عنه غالباً بالمذهب المتفرع، ومستوى المنطقة (أو الجهة بحسب التعبير المغاربى)، ومستوى العشيرة، ومستوى اللغة معبراً عنها بالمبالغة فى النحت الجمالى للنثر العربى وبوضع مسافة بين اللغة والموضوع يمكن تسميتها مسافة الجمال. فاتجهت الكتابة إلى الاختصار الشعرى وابتعدت عن السرد الذى يمكنه وحده التعبير المباشر والواقعى والدرامى أيضاً، هذا الاستخدام الجمالى المتثاقف للغة أفقد الكتابة اللبنانية طابع الشهادة الحية عن المجتمع وتطوراته.

المستويات هذه كما قلنا، تظهر فى شكل زمر ولا تظهر فرادى، يؤثر بعضها فى البعض الآخر ويهيمن عليه فى كثير من الأحيان، وقد هيمن تعبير العشيرة، مثلاً، قبل سنوات قليلة لدى مبادرة الكنيسة لحل صراعات دموية بين عائلتين- عشيرتين فى

بلدة بشرى المارونية، مسقط رأس «جبران خليل جبران»، فلم يستطع البطريرك الماروني أن ينجح في التوسط والمصالحة، في حين تمت المصالحة بنجاح بعناية أحد شيوخ العشائر المسلمة في منطقة البقاع الشمالي، هكذا، في حالة محددة، تغلب المستوى العشائري على المستوى الديني- المذهبي في الثقافة الشعبية، معتمداً تقليد المصالحة في البيئات القبلية والعشائرية، والذي يستطيع إيقاف مسلسل الثأر الدموي وإشعار العشيرتين المتقاتلتين عبر طقوس معينة بجوهر التصالح القائم على حفظ الكرامة الجماعية وتجاوز عواطف الضحية والمعتدي.

موقع لبنان المنفتح والتفاعل بين النخب الثقافية المقيمة والمهاجرة وتأثيرها الواضح في المؤسسات غير الحكومية كالمدارس والجامعات والصحافة والجمعيات الأهلية، هذه العناصر جعلت المتغيرات الثقافية تتسارع وتتناقض وتتصارع أحياناً. ولم تجد هذه المتغيرات مرجعية في المحيط العربي القريب بل كان هذا المحيط نفسه يزيد من قلقها، خصوصاً بعد نكبة فلسطين والانقلابات العسكرية، ثم الوحدة المصرية السورية والانفصال والصراعات الإقليمية العربية- العربية وفورة النفط التي هزت قيماً كثيرة في مقدمتها قيمتا العلم والعمل.

وكان للكيان اللبناني، الذي قام على مبدأ الاعتراف بالجماعات الدينية والمذهبية، أن يتضمن بالضرورة هامش حريات يوفرها هذا الاعتراف، هكذا دخلت الجماعات التقليدية- الطوائف، والجماعات الجديدة، الأحزاب، في الصراع العربي- العربي، فضلاً عن دخولها الطبيعي في الصراع العربي- الإسرائيلي الذي يعتبر لبنان طرفاً أساسياً فيه، لم يواجه بالحرب في ١٩٦٧ وفي ١٩٧٣، لكنه أصبح قلب هذا الصراع منذ ١٩٧٨ (احتلال إسرائيل الأول لأجزاء من جنوب لبنان) ولا يزال.

في القلق الذي يرج مجتمعاً صغيراً منفتحاً وقائماً على الاعتراف بين جماعاته، بدا صعباً التفريق بين الوهم والحقيقة بالنسبة إلى مسائل كالتعددية السياسية والتعددية الثقافية، فلا أعراق مختلفة في لبنان بوجه عام وواضح، ولا لغات وطنية مختلفة إذ الجميع يعتمد العربية فصحى وعامية بشكل طبيعي لا بشكل مفروض، ولا بيئات متباعدة تسمح بنشوء مناخات ثقافية شعبية متمايزة عن بعضها البعض. هذه

العوامل تجعل من التعددية السياسية أمراً فى غير مكانه. والواقع أن هذا المطلب لم يطرح سوى فى حمى الحرب الأهلية ووجود شعور بالخلل والخوف على كيان قام أساساً على التوافق والاعتراف، وتولى هذا الطرح مثقفون مقاتلون على رأس طرف يناهض الوجود العسكرى والسياسى الكثيف لتحالف الحركة الوطنية اللبنانية والمقاومة الفلسطينية.

والواقع أن شعار التعددية السياسية كان يتراجع مع تراجع العمليات الحربية، لكن شعار التعددية الثقافية بقى قائماً. ومن المفترقات المهمة لهذا الشعار أن مقررات مؤتمر الطائف التى أرست أسس السلام الحالى فى لبنان اعترفت بحرية التعليم، وقد نوقشت هذه الحرية واعترض عليها بعنف بعض المشاركين فى الطائف باعتبارها أساس التعددية الثقافية فى لبنان، لكن النقاش انتهى إلى الإبقاء عليها، وساهمت القيادة السورية ذات التأثير الأساسى فى لبنان قبل الطائف وبعده فى الإبقاء على حرية التعليم هذه.

لكن حرية التعليم ليست تماماً سبيل التعددية الثقافية، بل هى تكريس لانفتاح لبنان على لغات وثقافات عالمية، يعطيه غنى وثقة فى حال حفظ شخصيته الثقافية كجزء من الشخصية الثقافية العربية المتنوعة البيئات، ويمكن حفظ هذه الشخصية باستمرار النتاج الأدبى والفنى وتشجيع الثقافة الشعبية فى مظهرها جميعاً.

وتدمير الثقافة الشعبية فى لبنان لم يكن دائماً بأيدى دعاة التعددية الثقافية والتفريق بين الجماعات، وإنما ويا للأسف بأيدى دعاة الوحدة، سواء الوحدة العربية أم الوحدة الإسلامية، فدعاة الأولى كانوا غالباً تجريديين شعاراتيين؛ وفيما يشبه العسكرية الفكرية للمجتمع كانوا يخفون مظاهر الثقافة المحلية اليومية. أما دعاة الوحدة الإسلامية فكثيراً ما يتميزون بالتشدد الأيديولوچى وينهجون نهج البلاشفة الأولين فى روسيا، وقد عمد فريق منهم هو حزب الله اللبنانى بقوة السيطرة وأحياناً بالزجر المسلح إلى منع المظاهر الفولكلورية المحلية فى الأعياد والأعراس والمآتم والمناسبات الشعبية.

ولعل الأغنية اللبنانية التى أنتجها أعلام كالأخوين «رحبانى» سابقاً و«زياد رحبانى» حالياً، هى التى لعبت الدور الأساسى فى تكريس الجامع المشترك للوجدان

الشعبي في لبنان، وما هو مشترك مع الوجدان الشعبي في العالم العربي القريب والبعيد.

إن الدعوات إلى الوحدة كما قدمها العروبيون، وكما يقدمها الإسلاميون اليوم أدت وتؤدي إلى تدمير الروابط الموحدة بين الجماعات في لبنان والمشرق العربي، ولحسن الحظ فقد فشل الوحدويون في تدمير تلك الروابط الموحدة، وصار لزاماً بعد التجارب المريرة إحلال شعار التعارف والاعتراف محل شعار الوحدة. خصوصاً أن التاريخ العربي الإسلامي يتطلب قراءة في ضوء هذا الشعار، كي يصبح تاريخنا المتنوع منبعاً لسلامة حاضرنا وتقدمه بدل أن يستخدم كما هو اليوم منبعاً لاستيراد شعارات جزئية من الماضي، وإضفاء القداسة عليها واستخدامها في تدمير الثقافة الشعبية أو خنقها. وهو ما يعني محو شخصية المجتمع وبالتالي إضعافه وجعله مؤهلاً فقط للاستهلاك: أتكون الأيديولوچيات الوحدوية التجريدية سبيلاً إلى محو شخصية المجتمع حتى إذا أتت العولمة وجدت مستهلكين لا يجمعهم جامع ملموس؟

في هذا الإطار لابد من إعادة قراءة لأدبيات الحرب اللبنانية المديدة، باعتبارها نموذجاً للأدبيات غير المعلنة في المشرق العربي، بهدف التفريق بين الوهم والحقيقة في هذه الأدبيات، وحفظ السلام الاجتماعي والوطني لبلدان المشرق العربي التي تعاني مباشرة من وطأة الوجود العدواني الإسرائيلي، وافتقاد المرجعية وسيادة أفكار وحدوية تخنق بتبسيطها الثقافة الشعبية في مختلف تنوعاتها.

كان لبنان ولا يزال مختبراً للمشرق العربي، وما هو معلن فيه مضمر عند غيره في المشرق. لكن قراءة المختبر اللبناني لم تحصل بعد، فيما هي واجبة أمام اجتياح العولمة والخطر الإسرائيلي، كي لا تصبح العولمة سبيلاً الى مزيد من التسلط والتجاهل والتبسيط باسم مقاومتها، وكي لا يصبح الخطر الإسرائيلي سبيلاً الى إسكات حياة البشر وفنونهم وشخصيتهم الثقافية باسم أنه لا صوت يعلو فوق صوت المعركة.

إن حفظ الثقافة العربية في بيئاتها المتنوعة وعدم الحجر عليها وإعاقة نموها، هو واحد من السبل ليكون للعرب موقع في عصر العولمة الذي يشكل تحدياً ثقافياً إلى جانب التحديات الاقتصادية والسياسية. وسوف تكون الثقافة العربية قادرة على

الحضور والإشعاع فى العالم إذا لم يخنقها الأيديولوچيون المتعسكرون فى المهد، وهذا ما حاولوه فى لبنان ويحاولونه فى المشرق العربى وغيره باسم شعارات وطنية أو مقدسة.

التنوير وثقافة العولمة

عاطف العراقى

قد لا أكون مبالغًا فى القول بأن البحث فى موضوع العولمة، وما يرتبط بها من قضايا سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية، يعد من البحوث المهمة والتى تشغل دول العالم الآن، وستظل إلى فترات طويلة محور الحديث ليس فى الدول المتقدمة فحسب، بل فى الدول النامية. إن البحث فى موضوع العولمة وقضاياها يثير نقاط خلاف رئيسية وجوهرية. وقد نجد من يسعى بكل قوته إلى تأييد هذه الثقافة بكل أبعادها وجوانبها، وذلك فى تصور من جانبه نحو عالم أفضل، وقد نجد على العكس من الفريق الأول من يحارب بلا هوادة فتح النوافذ على هذه الثقافة بكل أبعادها واتجاهاتها وتطبيقاتها. وقد نجد أيضاً من يذكر العديد من التحفظات على هذه الثقافة.

وإذا كان البحث فى هذه القضية، قضية العولمة، يرتبط -كما أشرنا منذ قليل- بالعديد من القضايا والأفكار فى المجال الاقتصادى والسياسى وغيرهما من المجالات، فإننا نود من جانبنا دراسة هذه القضية من خلال منظور التنوير؛ إذ نعتقد من جانبنا أن التركيز على الجانب الفكرى من هذه الثقافة، ثقافة العولمة، وخاصة بالنسبة للهوية الثقافية، لابد وأن يرتبط رئيسياً بالقضية الكبرى، قضية التنوير، إنها قضية مصير. وكما قال شكسبير: «أكون أو لا أكون، ذلك هو السؤال».

إننا فى عالم متغير، عالم يسوده الكثير من التيارات. عالم ليس فيه مكان للضعيف فى مجال السياسة والاقتصاد والفكر. ومن هنا فلابد أن ننفتح على هذه الثقافة، وقد أصبح العالم قرية صغيرة. إنها ثقافة العولمة، ولا يصح أن نخشى من تلك الثقافة، بل يجب أن نتعامل معها، ونأخذ فى حوار مع قضاياها، وهى قضايا بالغة الأهمية. أما أن نتقوقع حول أنفسنا، فإن هذا لا يعد حلاً بأية صورة من الصور، وصاحب المعدة القوية لا يخشى من تناول أى نوع من أنواع الأطعمة.

إننا الآن فى عصر تتصارع فيه القوى المختلفة. وإذا لم نبادر بتحديد هويتنا الثقافية العربية من خلال قضايا العولمة، ونبادر أيضاً باتخاذ المواقف من جانبنا، فلن يكون لنا وجود فى المستقبل، لن تكون لنا حياة، كما ينبغى أن تكون الحياة. سنصبح فى خبر كان، إن صح هذا التعبير، وسيأتى يوم علينا يتحدث فيه العالم عنا؛ كما يتحدث عن الهنود الحمر، أو كما يتحدث عن شعوب أصبحت منقرضة وزالت من الوجود.

وغير خافٍ علينا أننا الآن فى حالة فقدان الوعى، فقدان الاتزان، أو مرحلة انعدام الوزن. إننا الآن فى حالة غريبة من الغيبوبة والعالم يتحرك من حولنا حركة سريعة، حركة بغير حدود. إننا فى الوقت الذى نصعد فيه إلى الهاوية، ويكون الحوار أقرب إلى إثارة الخلافات اللفظية الشكلية، بل أقرب إلى ثرثرة النساء، نجد الدول المتقدمة، وخاصة الدول الغربية تبادر إلى اتخاذ المواقف الفكرية البناءة، المواقف التى تصدر عن الدول الغربية المتقدمة. إلا أننا يجب أن نتعلم منهم القدرة على اتخاذ المواقف، ولن يكون ذلك بإمكاننا إلا إذا أقمنا الجسور- كما قلت- بين أبناء الدول العربية كلها، وأقمنا الحوار الفكرى بين مثقفى الأمة العربية، ومثقفى بقية بلدان العالم من مشرق الأرض إلى مغربها. وهذا هو التنوير فى علاقته بالعولمة.

إن المثقف، كما ينبغى أن يكون، هو الذى يهتم اهتماماً بالغاً بكل قضايا التنوير. ولا يمكن أن ننتظر حلولاً إيجابية لكل القضايا التى نبحث فيها. وسواء كانت قضايا فكرية، أو كانت قضايا سياسية، أو كانت قضايا اجتماعية إلا من خلال التنوير. إن الفرد التنويرى هو الذى تؤرقه هموم الأمة العربية؛ بحيث تصبح حياته الفكرية هى القضايا المصيرية لعالمنا العربى؛ فلا يحيا إلا بهذه القضايا، ولا يعيش إلا من أجل هذه القضايا، ولا يتنفس إلا هواء هذه القضايا.

هذا هو المثقف التنويرى فى رؤيته المستقبلية، وأقول الرؤية المستقبلية، لأننا للأسف الشديد سواء فى الماضى، الماضى القريب على الأقل، وفى الحاضر أيضاً - بكل تأكيد - لا نجد رؤية واضحة، رؤية محددة المعالم، بل رؤية كلها ظلام فى ظلام، رؤية يسودها الضباب الكثيف. ودعونا نتكلم بصراحة وموضوعية؛ لأننا أمام قضية

مصير، قضية تحديد لهويتنا، قضية أن نكون أو لا نكون، ولنبتعد تماماً عن التفاؤل الساذج والقول بأن كل شيء تمام.. لقد أسرفنا فى التفاؤل وما فيه من سذاجة، وأدى هذا كله إلى أن أصبحنا فى وضع لا نحسد عليه، وأصبح أكثر مثقفينا فى وادٍ وقضايا الأمة العربية فى وادٍ آخر، أصبح حديثهم عن قضايا الأمة العربية حديثاً يثير القلق والغثيان، حديثاً سطحياً، تماما كما يتحدث السائح عن بلدة من البلدان التى زارها وبقى فيها ساعة من الزمان، إنه حديث سطحى؛ لأنه لا يقوم على رؤية تحليلية دقيقة. لقد أدت بنا الرؤية الظلامية، الرؤية الضبابية التى يسعى إليها أنصار الاتجاهات التقليدية، إلى العديد من التصورات الخاطئة والتى تقوم على المبالغة، والمناداة بأن الحل إنما يتمثل فى الرجوع إلى الماضى السعيد، ماضى التراث وما فيه من أخطاء ومغالطات.

كنا نجد فكراً تنويرياً فى بعض بلدان عالمنا العربى فى منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، ولكن ماذا حدث بعد ذلك؟ نجد نوعا من الردة.. أو التراجع عن المكاسب التنويرية فى العديد من المجالات، سواء كانت سياسية أو فكرية أو اجتماعية، نجد تراجعاً فى مجال حرية الفرد واتجاها نحو نوع من الديكتاتورية الفكرية الرجعية.

هل من المعقول أن ننتظر حلاً لمشكلاتنا الفكرية والسياسية فى الوقت الذى نعلن فيه الهجوم على ثقافة العولمة. فى الوقت الذى نضيع فيه جهدنا فى محاولة الإجابة عن أسئلة عفا عليها الزمن، أسئلة فردية شخصية جزئية، لماذا لا يتجاوز المثقفون العرب من خلال رؤية تنويرية فى البحث عن أفضل حل فكرى لنا نحن أبناء الوطن العربى، رؤية تتخطى الخلافات الزائلة الطارئة؛ بحيث تضع المستقبل أمامها دائماً. إن أكثر المثقفين العرب – وللأسف الشديد– يدورون فى حلقات مفرغة، ويلجأون إلى منطق التبرير وهو منطق زائف؛ لأنه يؤدى إلى الدفاع عن سلبيات الماضى وسلبيات الحاضر وما أكثرها من سلبيات. علينا، أن نعتقد بأن الفكر التنويرى هو الذى يوجه التطبيقات السياسية والعكس غير صحيح، وهذا الاعتقاد يؤدى إلى بث الثقة فى نفوس المثقفين العرب. ودولة بغير فكر تنويرى يقوم على أسس فكر العولمة

هى تماماً كجسد بلا دماغ، وإذا خلا الجسد من الدماغ فإنه سيكون أقل مرتبة من الحيوانات الضالة، نعم ينبغى علينا أن نستوعب هذا الدرس أو هذا المبدأ جيداً، وإلا ستلحقنا اللعنة فى كل زمان وكل مكان.

الرؤية المستقبلية، فيما نراها من جانبنا، تقوم على الانفتاح على كل الأفكار والتيارات، وبعد ذلك فلنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض، أما أن نظل فى حالة تقوقع حول أنفسنا بحجة التراث تارة وبحجة أن الغرب سيقوم بابتلاعنا تارة أخرى، فإنها تعد من الحجج الزائفة، وسنظل جامدين عندها دون أمل فى أدنى تقدم. إن التراث الماضى قد صنعه مفكرون مثلنا، صنعه أفراد بشر كانوا معرضين للوقوع فى الأخطاء، فلماذا -إذن- نقف عند محاولاتهم وبحيث نبكى على الأطلال. فلماذا الخوف -إذن- من ثقافة العولمة؟ هل من المعقول أن يكون تصورنا للمستقبل محكوماً بكتب التراث الصفراء، محكوماً بأفكار مجموعة من المفكرين القدامى؟ إن كتب التراث إذا كنا نجد فيها بعض الأفكار البناءة الممتازة، والتى تفيدنا فى حياتنا المعاصرة، إلا أننا نجد فى بعضها آلاف الأخطاء، بل آلاف الخرافات. إن كتب التراث كلها فى المجالات العلمية لن تساعدنا على اختراع أبسط نوع من أنواع المخترعات البشرية، وزماننا الآن غير زمانهم ونحن بشر وهم مثلنا بشر. فلماذا -إذن- يصر بعضنا على الوقوف عندهم، فلنأخذ، إذن، من التراث ما نأخذ، ولكن ما نأخذه ينبغى ألا يكون عقبة فى طريق تقدمنا وازدهارنا نحن أبناء الأمة العربية الحديثة. لماذا لا ننفتح على الغرب فى رؤيتنا المستقبلية؟ لماذا نصر على رفض كل غربى وشن الهجوم على الغرب؟ هل ننتظر من الغرب أن يتأخر مثلنا؟! إن واجبنا أن نسعى إلى أن نتقدم، لا أن ندعو إلى أن يتأخر هو مثلنا، إن واجبنا أن نسعى إلى أن نتقدم مثله لا أن ندعو إلى أن يتأخر هو مثلنا. إنها سنة الله فى خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. إن هذه الأفكار التقدمية الجديدة نأخذها من ثقافة العولمة، الثقافة المستقبلية.

هذه معالم رؤية مستقبلية تنويرية نقدمها من خلال إدراكنا للقيم الإيجابية لثقافة العولمة.. معالم عامة وكبرى تجعل الهدف من التنوير دك أرض التقليد دكاً، وتقيم أساس البناء على العقل، والعقل وحده. والعقل، كما نعلم، أشرف ما خلقه الله فينا نحن بنى الإنسان.

ولا يخفى علينا أن المناخ الفكرى السائد فى أكثر بلداننا العربية يعد مناخاً غير تنويرى، مناخاً غير مؤهل للثقافة الجديدة، ثقافة العولمة. وصاحب الرؤية الملتزمة والجادة، صاحب الأيديولوچية التقدمية، قد يجد صعوبة بالغة فى التعبير عن رأيه أو موقفه، ومن هنا يشعر بالاغتراب عن الواقع. ولكن مع هذا لا ينبغى أن نطلب منه وهو فى هذه الحالة، أن تدور أفكاره بينه وبين نفسه فحسب، بحيث تكون حواراً مع الذات، بل أن يحاول بكل ما يملك من طاقة ذهنية بناءة وعن طريق تعاطفه مع غيره من أصحاب الفكر التقدمى التجديدى البناء، نشر أفكاره والدفاع عنها، سواء ما تعلق منها بدول العالم الثالث وما يحدث فيه من تغيرات، أو ما تعلق منها بالصلة بين بلدان العالم الثالث، والقوى الكبرى العالمية.

والبحث عن أيديولوچية فكرية عربية مستقبلية، لا يمكن أن يتم إلا بالتعاون بين المفكرين والمثقفين من خلال إيمانهم بالأسس الكبرى والقيم البناءة فى ثقافة العولمة. هذا التعاون الذى نجده فى مجتمع النمل، ولا نجده فى مجتمع الصراصير، والأليق بنا كمفكرين أن نرتضى لأنفسنا التعاون؛ بحيث ننبذ التقاتل والخلاف.

إن مشروعاً حضارياً للأمة العربية لا يمكن أن يتم أو يتحقق إلا بصدق المفكر مع نفسه؛ بحيث لا تحركه المصالح المادية، كما ينبغى أن يكون متفتح النظرة واسع الأفق. وهل ننكر أن موقف بعض دول الغرب مع هذه الدولة العربية أو تلك قد يكون مفيداً وفى صالحها فى الوقت الذى تجد فيه الخطر، بل العدوان من جارتها العربية؟ هل ننكر سيادة الفكر الرجعى الآن بحيث تكون له أدواته وأمواله وصحفه ومجلاته؟ هل ننكر أن أكثر بلداننا العربية تعطى أقل قدر من المساحة للرأى الحر فى مقابل المساحة الواسعة الضخمة التى تعطى للرأى الرجعى التبريرى؟ إن هذا نجده فى مجال السياسة وفى مجال الفكر أيضاً. إن تأسيس مشروع حضارى للأمة العربية ينبغى أن يكون قائماً على العقل، والعقل فقط، ينبغى أن يكون مؤسساً على الفكر التجديدى العلمى البناء؛ بحيث نطرد تمامًا كل فكر رجعى، نحذف تمامًا أى فكر لا معقول، فكر ميت يعبر عن التخلف، لا التقدم، يعبر عن الصعود إلى الهاوية، لا السير إلى الأمام.

قد لا أكون مبالغاً، إذن، إذا قلت إننا الآن فى أمَس الحاجة إلى السعى نحو التنوير الثقافى، التنوير الذى يقوم على الانفتاح على ثقافة العولمة، التنوير الذى يقوم

على تقديس العقل والإيمان بأن الثقافة الخالدة إنما هى الثقافة الأساسية التى تتخطى حدود الزمان والمكان؛ بحيث تتحرر من العادات والتقاليد الرجعية، وتنطلق ساعية إلى تحقيق سعادة الإنسان، بما تتضمن من آداب وعلوم وفنون سامية رفيعة. وعن طريق التنوير نستطيع إرساء نظام ثقافى عربى جديد.

إن أوروبا لم تتقدم إلا عن طريق السعى بكل قوتها؛ وابتداء من عصر النهضة، نحو تحقيق مبدأ التنوير؛ بحيث وجدنا ثقافة أوروبية جديدة، تختلف فى أساسها ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى.

والسعى نحو نظام ثقافى عربى جديد لا يعد شيئاً صعباً أو مستحيل التحقيق؛ إذ نجد العديد من الأفكار التى دعا إليها مفكرون كبار فى العصر الحديث على امتداد مساحة العالم العربى من مشرقه إلى مغربه، والمهم هو الاستفادة من أفكارهم، وجعلها واقعاً حياً نعيشه ونتعايش معه. وهل يمكن أن نقلل من أفكار تنويرية غاية فى الأهمية نجدها عند "رفاعة الطهطاوى" و"أحمد لطفى السيد" و"قاسم أمين" و"سلامة موسى" و"طه حسين" و"زكى نجيب محمود" فى مصر. وعند "مالك بن نبى" فى الجزائر، و"عبدالرحمن الكواكبى" فى سوريا، وغيرهم من مفكرين كبار كانت لهم رؤيتهم المستقبلية؟

وإذا كنا نعيش الآن فى عالم جديد، عالم به العديد من المتغيرات، عالم أصبح بفضل التطورات العلمية الحديثة، عالم يعد قرية صغيرة، فلابد إذن من تغيير أفكارنا تغييراً جذرياً، لابد من ثورة فكرية تخلق إنساناً عربياً جديداً، وتوجد نظاماً ثقافياً عربياً جديداً. وإذا لم نفعل ذلك فسنكون فى وادٍ والعالم المتقدم، العالم الأوروبى بصفة خاصة، فى وادٍ آخر. سنكون كمن يتحدث على موجة غير الموجة التى يستخدمها الطرف الآخر.

لابد أن نقضى على الفصل الموجود فى أكثر بلداننا العربية، بين ما يسمى بالتعليم الدينى، والتعليم المدنى الإنسانى. لابد من التنبيه إلى الانغلاق الفكرى الذى نجده عند أناس يتحدثون عما يسمونه بالغزو الثقافى. إننا إذا وجدنا عالماً متقدماً كالعالم الأوروبى، فهل نطلب منه أن يتأخر مثلنا، أم أنه من الضرورى أن نفعل مثل ما

فعل، وبحيث نتقدم مثله؟ هل من المعقول، وقد وصلنا إلى أواخر القرن العشرين وبدأنا نستعد للدخول فى قرن جديد، أن نقول إنه لابد من الوقوف عند كتب التراث؛ بحيث نقوم بحفظ ما فيها دون وعى؟ هل يصح أن يقوم نفر منا بالهجوم على منجزات الحضارة الغربية فى الوقت الذى لا يمكن فيه الاستغناء عن هذه المنجزات الكبرى؟ كيف أتفاعل مع العالم وأتحدث عن نظام عربى جديد فى الوقت الذى أتناقض فيه مع نفسى، واقعاً فى نوع من الازدواجية حين أهاجم الحضارة الحديثة الأوروبية، وأكون فى الوقت نفسه ساعياً إلى الإفادة من منجزاتها؟

إن نظاماً ثقافياً عربياً جديداً لا يمكن أن يتحقق إلا بالتأكيد على أهمية العلم والقضاء على الخرافات التى تعوق من مسيرتنا العلمية، والإيمان بأن العلم يمثل مجتمع المستقبل.

إن هذه أفكار رئيسية نتعلمها من أسس ثقافة العولمة.

فنحن، إذن، بين طريقين: طريق يمثل الظلام، الطريق المسدود. وطريق يمثل النور والضياء. وحتى نوجد نظاماً ثقافياً عربياً جديداً فلا مفر من الطريق الذى يمثل الإيمان بالتنوير، يمثل النوافذ على كل التيارات الأدبية والفكرية. ولا يوجد مبرر للحساسية من الثقافات الأخرى. إن هذه الثقافات لا يخشاها إلا ضعاف الناس. وقد انفتح العرب، منذ قرون وفى أيام العصر العباسى، على الثقافات الوافدة وحدث الامتزاج أو الاقتران السعيد بين ثقافة داخلية وثقافة وافدة، ولم يقل أحد بأن هذه الثقافات قد أدت إلى إلغاء شخصية الإنسان العربى.

إن عالمنا العربى يملك طاقة اقتصادية هائلة.. ومن واجبنا تسخير تلك الطاقة وتوجيهها؛ بحيث تحقق نظاماً ثقافياً فى المقام الأول. فالثقافة هى الأساس، وما يمكن أن يؤدى إلى الترابط بين الشعوب العربية، إنما يكون أساساً فى نوع من الوحدة الثقافية. وليتنا نخصص جزءاً كبيراً من دخل البترول فى إرساء دعائم التنوير الفكرى والثقافى. التنوير القائم على ثقافة العولمة، وبحيث نتجنب تماماً كل الأفكار الرجعية المتطرفة والفكر المغلق، وهل يستطيع أن يتنفس الإنسان إلا فى الهواء المتجدد. إن الفكر الذى لا يتخذ من التنوير أساساً له يعد فكراً ميتاً يصيب الإنسان بالاختناق.

ونستطيع أن نتصور نظاماً ثقافياً عربياً جديداً؛ إذ لا نأخذ من تراثنا إلا ما يؤدى إلى نهضتنا؛ بحيث لا يكون معوقاً لمسيرتنا الإنسانية. نستطيع أن نسعى إلى النظام الجديد إذا اعتقدنا بأن النزعة الإنسانية التنويرية هى التى يجب أن تكون سائدة فى مدارسنا وجامعاتنا ووسائل إعلامنا وكتابات مفكرينا. وكم ارتبط النور بالتقدم والسير إلى الأمام، وارتبط الظلام بالتأخر والرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية.

ولن يصبح لنا دورنا الحيوى النشيط والرائد فى العالم الذى نعيش فيه إلا إذا حددنا دور الثقافة فى مجتمعنا العربى، وقلنا بأن المثقف، وهو الكائن الاجتماعى، لابد أن تكون أفكاره مؤدية إلى سعادة وتقدم مجتمعه. ولن يؤدى إلى تحقيق تقدم مجتمعنا العربى إلا أن يكون رائدنا هو العقل وطريقنا هو طريق التنوير، وخصائص ثقافتنا تمثل فى البعد السياسى أساساً. عن طريق هذا كله يمكن تحقيق نظام ثقافى عربى جديد نفاخر به ونتفاخر بين دول العالم من مشرقها إلى مغربها؛ بحيث نقول: هذه بضاعتنا الثقافية التنويرية والتى تتخطى حدود الزمان والمكان.. البضاعة التنويرية التى إذا كانت قد استمدت بعض جذورها من الماضى، إلا أنها لا تقف عنده؛ بحيث يكون حالها كمن يبكى على الأطلال، بل تركز على الحاضر وتنطلق منه إلى المستقبل.

أقول وأكرر القول بأن فكرنا العربى، بوجه عام، يعد معبراً عن حالات من الضياع والظلام والموت. إنه فكر يخلو من أيديولوچية معينة، ومن هنا نرى أكثره معبراً عن مجموعة من الكلمات المتقاطعة التى قد لا يفهمها، وبالتالى لا يمكن إدراكها من جانب القراء لها.

نقول هنا: نحن فى اعتبارنا ضرورة استبعاد الشعارات البراقة الزائفة، التى يزعم لنا أصحابها أنهم يقدمون لنا من خلالها مذاهب أدبية وفكرية، فى حين أن الواقع الموضوعى يكشف لنا أن تلك المذاهب فى واد والفكر فى واد آخر. إنها مذاهب لا تستند إلى أساس فكرى أيديولوچى، ولا تقوم بنقد الواقع أو التعبير عنه تعبيراً صادقاً. ومن هنا كان فكرنا فكراً مسطحاً، فكراً أجوف. انظروا إلى الفكر الأوروبى على سبيل المثال، وقارنوا بينه وبين ما نطلق عليه فكرا عربيا على سبيل التجاوز؛

وستجدون الفرق الكبير بين الفكر الدقيق الذى يقوم على أرض صلبة، وبين الفكر الهش المظلم، ونقصد به الفكر العربى فى كثير من جوانبه وأبعاده ومجالاته.

إننا نفتعل الكثير من المعارك ونطلق عليها معارك فكرية، فى الوقت الذى تدور فيه هذه المعارك حول قضايا زائفة خيالية، كما نتحدث عن الغول والعفريت، وأصبح من الأشياء الشائعة أن يتحدث كل واحد منا عن مشروع له حول الفكر العربى، ثم نجد هذا المشروع خيالاً فى خيال وليس له معالم محددة. ولا يستند إلى أى نوع من أنوا ع الصدق.

ويقينى أنه لولا الهالات الإعلامية حول العديد من الكتب والمقالات لقلنا بصدق إننا لا نجد عندنا فكراً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، بل نجد أكثر بضاعتنا الفكرية بضاعة فاسدة لا صلة لها بالواقع تماما، كمن يبحث عن قطعة سوداء فى الظلام أو مثل دون كيشوت الذى يحارب طواحين الهواء.

إننا نعيش الآن فى عصر يعد معبراً عن الظلام وبئس المصير، وإذا تحدثنا عن صعود فكرى فإنه يعد للأسف الشديد صعودا إلى الهاوية.. فأين الأيديولوجية إذن؟ أين الضمير العلمى؟ أين الفكر التنويرى الحضارى ؟ إننا إذا وجدنا شعوبا متقدمة فكريا وحضاريا، فإن الموقف منها يجب أن يتمثل فى أن نعمل ما فعلت، ولا يصح أن نقوم بالهجوم على فكرها تحت مقولة الغزو الثقافى أو الهجوم على الحضارة الوافدة؛ فالمتأخر، كما سبق أن قلنا، يجب أن يلحق بالمتقدم، ولا يصح أن أطلب من المتقدم تحت شعار المشاركة الوجدانية أن يتأخر مثلى. لقد أدرك ذلك مفكرون كبار ابتداء من رفاعة الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وزكى نجيب محمود، ولكننا للأسف الشديد لم نستفد من الدروس التى ركزوا حياتهم لغرسها فى نفوسنا. ولو كنا قد استفدنا من دروسهم لما كنا قد وجدنا الآن تلك الحرب الشعواء ضد العولمة وثقافة العولمة.

ألا يوجد دليل على تخلفنا الفكرى أبلغ من القول بأننا نجد أفكاراً تنويرية تحارب الآن ولم تكن تحارب منذ عدة قرون وفى العصر العباسى!! ألا يعد هذا دليلاً على أننا نسير إلى الخلف، ولا نمشى إلى الأمام.

فنحن إذا تمسكنا بمجرد الترديد فإننا سنكون أصحاب توكيلات فكرية، تماما كالتوكيلات التجارية، فمن يقوم ببيع سلعة أجنبية يكون دوره مجرد البيع وليس المشاركة أو الإنتاج بالنسبة لهذه السلعة أو تلك.

إننا إذا أردنا أيديولوجية لفكرنا العربى فإن تلك الأيديولوجية لابد أن يكون شعارها تقديس العقل، لابد أن يكون محورها السعى إلى التنوير بكل قوة وجهد، لابد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثا عن الأفضل، وليس مجرد تفسير الواقع أو تبريره. وإذا اقتصر الفرد منا على مجرد التفسير أو التبرير فإنه يكون مقلداً وليس مبدعاً أو مجدداً، سيكون فكره خاليا من الأيديولوجية ولا أساس له. ومن المؤسف أنه يقوم أناس بمجرد تبرير الواقع أو الدفاع عنه، أناس تحسبهم من المفكرين وما هم بمفكرين، بل أشباه مفكرين؛ لأنهم يعبرون عن فكر ميت مزيف. وتغيير الواقع، فيما نرى من جانبنا، لابد وأن يعتمد على أساس قوى، هو الأساس الذى ينظر للعالم على أنه قرية صغيرة، إنه أساس العولمة أولاً وقبل كل شىء.

إن قضية التنوير فى صلتها بثقافة العولمة تعد قضية مصيرية، إنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالبحث عن أيديولوجية عربية. ولا بقاء لشعب من الشعوب إلا عن طريق السعى نحو النور والتنوير، عن طريق السير نحو البحث عن أيديولوجية تحدد هويته الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية.

ونود أن نشير إلى الحديث عن عوامل تدعيم الإبداع. والمشكلات التى تواجه الإبداع ترتبط ارتباطا مباشرا بمشكلة التنوير وقضاياه، ودليلنا على ذلك أن العوامل التى تؤدى إلى عرقلة الإبداع إذا كانت توجد بكثرة فى الدول النامية بوجه عام، الدول التى لا نجد فيها تنويراً مطلقاً شاملاً، فإنها لا توجد بنفس الدرجة فى الدول الأوروبية المتقدمة.

والعوامل التى تؤدى إلى عرقلة الإبداع ترتبط بمجالات كثيرة، من بينها التعليم والثقافة والعلم والتكنولوجيا.

فمن الأمور التى تسترعى الانتباه أننا فى الدول النامية بوجه عام نعد أصحاب توكيلات فكرية، وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أنه لا نصيب لنا فى العملية

الإبداعية، فصاحب التوكيل الفكرى إنما يكون مجرد مردد لآراء وتجارب السابقين، دون جهد إبداعى من جانبه.

إننا فى عصر ثورة المعلومات وثورة الكمبيوتر والأقمار الصناعية، فهل من المعقول أن نتحدث عن ظاهرة خيالية، هى ظاهرة الغزو الفكرى، وذلك فى الوقت الذى أصبح العالم فيه قرية صغيرة. أعتقد أننا إذا قلنا بما يسمى الغزو الفكرى أو الثقافى فإن معنى ذلك أننا سنقضى تماما على أى أمل فى التقدم نحو الإبداع. فالإبداع لا يمكن أن يتحقق إلا فى جو الحرية والانفتاح على أفكار الآخرين فى دول العالم من مشرقه إلى مغربه. الإبداع يرتبط بالنور والضياء، ومعوقات الإبداع لا يمكن أن تحيا إلا فى جو القيود والظلام؛ هذا يعنى أننا إذا أردنا إيجاد القيادات المبدعة، فلابد أولاً من الإيمان بأن قضية التنوير (فى صلتها بالعولمة) تعد ألزم القضايا لنا تماما كحاجتنا إلى الماء والهواء. وليت الدول التى تعانى من عدم وجود قيادات مبدعة فى العديد من المجالات، ليتها تقوم بتطبيق تجارب الدول الأوروبية التى ينتشر فيها الإبداع؛ بحيث تكون تلك الدول صورة إلى حد كبير من الدول الأوروبية. إن منطق الحياة، منطق الوجود يفرض على المتأخر أن يلحق بالمتقدم، وليس من المناسب، إطلاقاً، أن نطلب من الدول الإبداعية المتقدمة أن تقلد المتأخر، هذا هو منطق الحياة. ويقينى أننا إذا انفتحنا على تجارب الآخرين الأكثر منا تقدما، فإن الطريق إلى الإبداع سيكون سهلاً ميسراً. فالإبداع لايبدأ من فراغ؛ الإبداع إذا قصدنا به الأصالة، بمعنى عدم التأثر بالسابقين، فإننا لا نجد ذلك إطلاقا أى لا نجد فينا أصيلاً. ومن هنا فإن المنطق يفرض علينا الانفتاح والاستفادة من تجارب الآخرين، يفرض علينا وجود موجة مشتركة بيننا وبين الأمم التى نجد فيها الكثير من الجوانب الإبداعية، وإذا لم نفعل ذلك فسيكون حالنا كحال من يتكلم على موجة غير الموجة التى يتحدث عليها الآخرون، نقضى على أنفسنا بأنفسنا؛ لأننا سنتنفس هواءً راكداً ساكنًا وغير متجدد. وإذا نظرنا إلى النظريات العلمية الكبرى، وإلى النظريات الفلسفية التى غيرت من فكر الإنسان فإننا سنجد أن هذه النظريات لم تحدث أثرها إلا لكونها جاءت مخالفة تماما لحالة السكون، حالة الركود.

الإبداع، إذن، يرتبط ارتباطا مباشرا بالسعى نحو التنوير والانطلاق نحو ثقافة العولمة، وهذا الارتباط يجعلنا نقول بأن عوامل عرقلة الإبداع فى العديد من المجالات، إن لم تكن كلها، إنما هى عرقلة التنوير نفسها، إلى حد كبير جداً.

فمن عوامل عرقلة الإبداع الخلط بين الدين والسياسة، من عوامل عرقلة الإبداع أننا مازلنا ننظر إلى العلمانية وكأنها رجس من عمل الشيطان، وأنها مرادفة للكفر والتكفير.

من عوامل عرقلة الإبداع الفصل بين التعليم الدينى والتعليم المدنى، ويجب القضاء تماما على هذا الفصل؛ إذ كيف نقول بالمجتمع الواحد، وفى نفس الوقت نفصل بين تعليم وتعليم؟! ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن من عوامل تعويق الإبداع أن نطالب بترجمة كتب العلوم ومن بينها الطب؛ بحيث نقوم بتدريسها بالعربية. إن هذه العلوم قد تقدمت تقدما مذهلاً فى أوروبا، فكيف إذن يكون بالإمكان تدريس تلك العلوم بالعربية؟ كيف سيتعامل المشتغل بتلك العلوم مع الكتب التى تصدر كل يوم وهى بلغات غير عربية؟

الواقع أن نظام تعليمنا الحالى لا يؤدى إلى وجود تيارات مبدعة. إنه لا يضع فى اعتباره أن العالم يتغير من حولنا وما كان مفيداً فى الماضى أصبح اليوم عديم الفائدة، لابد من ثورة جذرية فى مجال التعليم؛ إذ ليس من المناسب إطلاقا أن نتغافل فى مناهجنا الحالية عن التطورات الحاسمة فى كل مجال من المجالات الفكرية والثقافية والعلمية.

وما يقال عن التعليم فى المدارس، ينطبق على التعليم فى جامعاتنا، هل أدت المناهج الحالية إلى وجود قيادات مبدعة؟ الإجابة بالنفى بطبيعة الحال.

ومما يؤسف له أننا إذا كنا نتحدث عن الإبداع وعلاقته بالتنوير من منظور العولمة، فإنه لامفر من القول بأن مساحة الظلام فى المناهج الجامعية الحالية تعد أضعاف ما فيها من التنوير والتنور، فإن مناهجنا الحالية تقوم على الحفظ والترديد والتلقين، والمقلد ينظر إلى أسفل، ولا ينظر إلى الأمام، ومن هنا فلا إبداع ولا مبدعون.

المبدع له نظرته التقدمية، أما المقلد فإنه يحاول الصعود إلى الهاوية. ولن نجد تقدما فى أية دولة من الدول إلا إذا وجد فيها عدد كبير من المبدعين فى كل المجالات من تعليم وثقافة وفكر بوجه عام.

كيف نتحدث عن الإبداع فى جامعاتنا فى الوقت الذى نجد فيه بعض المناهج تدور حول ما يسمى بالفكر الأصولى، هل يدخل هذا فى دائرة المعقول أم دائرة اللامعقول؟ نعم لابد من القضاء على كل فكر رجعى غير تقدمى. إن هذا الفكر سيؤدى بنا إلى الرجوع إلى الوراء، الرجوع إلى الخلف باستمرار. وإذا قيل: أين مكان التراث فى مناهجنا؟ فإننا نقول إننا يجب أن ننظر إلى التراث نظرة صحيحة موضوعية، وكم من خرافات نجدها فى بعض كتب التراث، خرافات تزيد عددا على مجموع سكان الدول. ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن كتب القدامى من أجدادنا فى مجالات كالطبيعة والكيمياء والفلك إنما تدور حول المحور الكيفى، والعلم الآن كم وكم فقط، فهل يمكن أن ننتظر إبداعا ونحن حتى الآن نقوم بتقديس كتب التراث؟! إن تدريس آلاف الكتب التراثية فى مجال العلم بفروعه لا يمكن أن يؤدى إلى تخريج طبيب أو عالم من علماء الطبيعة والفلك.

إن العالم يتغير من حولنا، وإذا لم ننظر إلى قضية الإبداع نظرة فورية وفى اليوم، بحيث لا نقوم بتأجيلها إلى الغد، فإن الغد سيكون متأخراً من خلال منظور معين، وهو أن العالم تسوده اليوم ثورة التغيير.

نقول ونكرر القول إن تدعيم الإبداع لا يمكن أن يتحقق إلا إذا نظرنا إلى الإنسان نظرة جديدة، نظرنا نظرة شمولية إلى حقوق الإنسان، تلك الحقوق التى لا تقتصر على حقه فى الحياة فقط، بل حقه فى السلام والتعليم والمعرفة، نظرنا إلى الإنسان على أنه كائن علمى، على أساس أن البحث العلمى نفسه يعد عملا إبداعيا، نظرنا إلى تربية الإنسان على أساس أنها لابد أن تؤدى إلى غد أفضل من الحاضر.

وأعتقد أن هذه النظرة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال رؤية تنويرية عالمية، رؤية تلتفت فى غضب إلى الماضى، وتقول له وداعا؛ إذ إن العصر غير العصر، ومطالب اليوم غير مطالب الأمس. رؤية تقتلع جذور الظلام اقتلاعا لأن تلك الجذور قد فرضت على الناس فى الماضى دون إرادتهم أو طلب من جانبهم.

هذه النظرة التنويرية تقوم أساساً على احترام حقوق الإنسان والدفاع عن حريته؛ إذ لا يمكن تصور الإبداع وسط الأغلال أو القيود؛ فلنوفر المناخ أولاً وبعد ذلك نبحث عن المبدعين فى كل المجالات العلمية والفكرية بوجه عام؛ فلنسع بكل قوتنا نحو التنوير، لأنه لا يمكن تصور إبداع بدون تنوير يتمثل فى فتح النوافذ على الفكر الأوروبى الغربى.

ما أكثر العوامل التى تؤدى إلى عرقلة الإبداع، وما أكثر أوجه القضاء على معوقات الإبداع، والمهم – فى رأينا– أن نحدد بصراحة وشجاعة تلك المعوقات، حتى يمكننا التصدى بحسم لها؛ فلا مشكلة بدون حل، والإرادة الإنسانية إذا اتخذت من العلم والمعرفة والاستنارة سلاحا فإنها كفيلة بتحقيق مستقبل أفضل للبشرية. مستقبل يزيد فيه عدد المبدعين فى كل مجالات المعرفة الإنسانية حتى يحقق الإنسان ذاته ويؤكد على حقه فى السلام والأمن والطمأنينة، ولكن هل سيتم ذلك فى المستقبل القريب؟.. أعتقد بأننا إذا تأملنا بدقة فى الأساليب أو الأسلحة التى تعتمد عليها قوى عرقلة الإبداع، والتقدم، فإن التأمل الموضوعى لابد وأن يؤدى بنا إلى القول إن تغييرا سيتم من أجل الإبداع، لن يتحقق على أحسن الفروض إلا فى مستقبل بعيد وليس المستقبل القريب.

إن الطريق إلى أن يكون لنا إسهاماتنا مستقبلاً لا يمكن أن نتصوره إلا بانفتاح على فكر الأمم الأخرى. لا أمل، إذن، إلا بالانفتاح على كل تيارات وثقافة العالم، انفتاح على كل تيارات الفكر الغربى، انفتاح على العلم والحضارة، وكفانا تلك الدعوات التى تصدر عن أناس أعتبرهم من المتخلفين عقليا، وأقصد بهم أولئك الذين يصورون لنا أن الغرب يجد ظلاماً فى ظلام، يصورون لنا العلم وكأنه شر مستطير، يصورون لنا الحضارة الأوروبية وكأنها كالفك المفترس الذى يريد أن يقضى على تراثنا القديم.

كلا يا سادة، ليس العلم الغربى ظلاما، ليست الحضارة الأوروبية شرا، ولكن الشر يأتى من الدعوات المغلقة، فالظلام يرتبط بضيق الأفق، ومن يغلق عليه النوافذ لابد أن يصاب بضيق التنفس أو سيتنفس هواء راكداً فاسداً.

أقول لابد أن نأخذ بأسباب العلم والحضارة. والعلم الآن بيد الغرب شئنا أم لم نشأ، الحضارة الآن تتمثل في أوروبا أردنا أم لم نرد، فيجب أن نستيقظ، ونعرف تماما أننا إذا أردنا لنا فكرا، إذا أردنا لنا اتجاها فلا مفر من الانفتاح على كل التيارات. ثم بعد ذلك لنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض، أما أن نهاجم لمجرد الهجوم، أن نرفض لمجرد الرفض، فإننى بصراحة اعتبر هذا سلوكًا عدوانيا يعد أدنى مرتبة من سلوك الحيوانات المفترسة. ولنعترف بصراحة ولنكاشف أنفسنا على حقيقتها، وسنرى أننا إذا فعلنا مستقبلاً مثل ما نفعل حاليا فسوف نصل إلى حالة شديدة من التخلف، وإذا ادعينا أننا نصعد، فهو صعود إلى الهاوية.

لنعترف بصراحة أننا نمر الآن بحالة من الكسل العقلى. إننا نمر الآن بحالة من جمود الفكر وضيق الأفق. ونحن الآن أمام موقفين، كما قلنا، يجب علينا أن نختار موقفا منهما: أما أن نباعد بيننا وبين العقل والحضارة والعلم، وهذا سيؤدى بنا إلى التخلف والانهيار والاضمحلال، أو أن نتمسك بأساليب العلم ونجعل العقل هو المعيار، وهذا سيؤدى بنا إلى التقدم والازدهار؛ بحيث يأخذ فكرنا العربى مكانه بين الفكر الغربى، فالفكر الغربى يتقدم تقدما سريعا، أما الفكر العربى فقد أصبح فكرا متقوقعا، فكرا محليا.

ويبدو لى - وقد وصلنا إلى تلك الحالة التى يرثى لها - أنه لا مفر من الاطلاع على الفكر الغربى بكل ما نملك من قوى وأدوات. كفانا - كما قلت - هجوما على العلم وعلى الحضارة فى أوربا. إنه لمن مصائب الزمان أن يهاجم الفرد منا الحضارة والعلم من ميكروفون فى الوقت الذى يجب أن نعلم فيه أن الميكروفون ثمرة من ثمرات الحضارة، يهاجم الفرد منا العلم الأوروبى ثم يسارع لاستعمال السيارة، والسيارة تعد ثمرة من ثمرات العلم. ولو كان هذا الفرد الذى يهاجم العلم متسقا مع نفسه وصريحا مع نفسه لاستخدام الدواب فى تنقلاته، ولكنه للأسف الشديد يتناقض سلوكه مع أقواله. يهاجم الفرد منا العلم الأوروبى ويسود آلاف الصفحات يدفع بها إلى المطبعة، والمطبعة أيضا تعد ثمرة من ثمرات الحضارة.

ومن هنا كان واجباً علينا، وخاصة بعد أن وصلنا إلى تلك الحالة التى يرثى لها، أن نقوم بالاطلاع على فكر الغرب، ونأخذ منه ما نأخذ دون خوف على شخصيتنا، فمن

يؤمن بطريق النور والتنوير لا خوف عليه؛ لأن هذا الطريق سيؤدى به إلى التقدم إلى الأمام.

إن تراث السلف، إذا قصدنا بالسلف أجدادنا من المفكرين، لا يعد كله صوابا ولا يعد كله خطأ. إن تراث السلف فى بعضه ما يصلح لنا فى حياتنا الحاضرة، وفى بعضه الآخر ما يعد عائقا بيننا وبين التقدم. ولنأخذ فى اعتبارنا أننا لو قرأنا، على سبيل المثال، كل كتب أجدادنا فى مجال العلوم فلن تساعدنا تلك الكتب على أن نتوصل إلى أى مخترع من المخترعات الحديثة، وجربوا ما شئتم حتى تصدقوا ما أقول به الآن.. اجعلوا كتب الماضى هى الكتب المعتمدة والرئيسية فى كلية العلوم فى أى بلد من البلدان العربية، فماذا يحدث؟ لن يكون فى إمكان خريجى تلك الكلية التوصل الى أى شيء جديد، لماذا؟ لأنهم وقفوا عند كتب التراث، لأنهم تصوروا أن القديم لابد أن يعد شيئا عظيما مقدسا لمجرد أنه قديم.

إننا، أيها القراء، أصبحنا كمن يبكى على الأطلال. إن تجاوز التراث والانطلاق إلى الحديث والمعاصر يعد أمراً ضرورياً، وقد قام أجدادنا بما استطاعوا القيام به فلنشكرهم على ما قاموا به. ولكن لا يصح أن نقف جامدين عند أقوالهم. إنهم أقاموا فكرهم العلمى وتصوراتهم المذهبية على أساس القول بالعناصر الأربعة التى قال بها القدماء وهى: التراب والماء والهواء والنار.. فهل عدد العناصر الآن أربعة؟! كلا أيها القراء... العلم الآن غير العلم فى الماضى، والمذاهب الفلسفية التى أقيمت على أساس النظام العلمى القديم أصبحت الآن فى خبر كان، أصبحت الآن تراثاً ماضياً وولى شأنه، فلا يصح الوقوف عندها جامدين، بل يجب الانطلاق منها إلى الفكر العلمى الحديث؛ لأن المنهج الآن غير منهج الماضى، العلم الآن ليس فيه أى حديث عن الكيفيات، بل العلم الآن كم وكم فقط، ومن يحشر فى كلامه العلمى أى قول عن الكيفيات فلا أشك لحظة واحدة فى أنه لابد أن يكون هاربا من مستشفى من مستشفيات الأمراض العقلية.

إن أوروبا لم تتقدم إلا عن طريق السعى بكل قوتها وابتداء من عصر النهضة نحو تحقيق مبدأ التنوير؛ بحيث وجدنا ثقافة أوروبية جديدة تختلف فى أساسها

ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى. لم تقل أوروبا لنفسها إننا يجب أن نقف عند فلسفة فلاسفة الغرب فى العصور الوسطى. بل إنها آمنت بالانطلاق نحو العقل، نحو الحضارة الحديثة، نحو التنوير، ولكن ماذا نقول وقد تحولت بعض مجلاتنا الفكرية إن لم تكن كلها إلى أبواق دعاية للظلام والرجعية والهجوم على التنوير، وذلك لأسباب عديدة من بينها سحر الدولار وما أدراك ما الدولار!

إننى لا أتصور وجودا فكريا أفضل لأمتنا العربية إلا من خلال ثقافة العولمة، يجب أن نسعى إلى تلك الثقافة، وقد آن الأوان للاستفادة من قيم وإيجابيات ثقافة تعد أفضل بكثير من الثقافات الراكدة التى تسود عالمنا العربى حالياً، إنها ثقافة العولمة.

الإعلام المعاصر وتحديات العولمة

عواطف عبدالرحمن

لقد شاع في الآونة الأخيرة استخدام مصطلح في الأدبيات الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية والفكرية والثقافية المعاصرة. وإذا كان علم الاقتصاد يعد أسبق فروع العلم الاجتماعي في الكشف عن مقومات وخصائص ظاهرة العولمة ورصد تأثيراتها الآنية والمستقبلية على شمال العالم وجنوبه. إلا أن الدوائر الأكاديمية في مجال علم الاجتماع الثقافي والإعلامي لم تتوصل بعد إلى تحديد إطار منهجي ذي مضمون معرفي واضح يمكن الاستناد إليه كإطار مرجعي، عند استخدام مصطلح العولمة. هذا وقد أسفرت إسهامات علماء الاقتصاد في هذا المجال عن بروز رؤيتين.

رؤية تقليدية ترى أن مصطلح العولمة يشير إلى تحول العالم إلى منظومة من العلاقات الاقتصادية المتشابكة التي تزداد عمقاً من خلال تحرير التجارة الدولية، وتشجيع تدفقات رءوس الأموال، وتيارات هجرة العمالة عبر الحدود، وانتشار استخدام التكنولوجيا وشبكات المعلومات، والتيارات الثقافية العابرة للحدود، والتحول للقطاع الخاص فيما يعرف بسياسة الخصخصة.

ويؤرخ الاقتصاديون الذين ينتمون لهذا التيار لبدء ظهور العولمة عقب انتهاء الحرب الباردة واختفاء الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية، وتحول العديد من الدول النامية إلى التحرر الاقتصادي والانفتاح على العالم بأسره. فضلاً عن اتجاه اقتصادات التكتل الشيوعي السابق إلى التحرر والدخول تدريجياً في نطاق الاقتصاد العالمي. الأمر الذي بدا معه بوضوح أن هذه التحولات تستهدف تسويد نظام اجتماعي واحد في العالم كله؛ حيث تتبادل كل أجزاء العالم الاعتماد بعضها على بعض فيما يتعلق بكل من الخامات والسلع المصنعة والأسواق ورءوس الأموال والعمالة والخبرة

الفنية. فلا قيمة لرءوس الأموال دون استثمارات وخبرة متطورة وعمالة، ولا قيمة للسلع دون أسواق لاستهلاكها. ويرى هؤلاء الاقتصاديون أن الشركات المتعددة الجنسية قد لعبت الدور الحاسم فى تفعيل التجليات الاقتصادية والمعلوماتية للعولمة؛ حيث أدى تعمق العولمة إلى التوسع فى أنشطتها فى الاستثمار والإنتاج والنقل والتوزيع وتشغيل العمالة والمضاربة على مختلف أنواع وأشكال الثروة والبحث العلمى والتأثير السياسى والمعلوماتى والثقافى.

أما الرؤية الثانية فهى تتميز بالطابع النقدى ذى المنظور التاريخى، ويرى أصحابها أن العولمة ليست ظاهرة جديدة، وأنها بدأت منذ القرن السابع عشر أو قبله بقليل، مع بدء عملية الاستعمار الغربى لآسيا وإفريقيا والأمريكيتين، مقترنة بتطور النظام التجارى الحديث فى أوروبا نفسها. فالتاريخ الاقتصادى للعالم هو تاريخ توسيع الأسواق ودفع الحدود والحواجز. والثورة الصناعية بشكلها التقليدى، كما ظهرت فى منتصف القرن الثامن عشر فى إنجلترا ثم انتشرت فى أوروبا فى العقود التالية، بدأت هذه الثورة تدخل مرحلة جديدة فى مسيرة التطور التكنولوجى اعتباراً من ستينيات القرن العشرين؛ حيث انتقل مركز الثقل فى الثورة التكنولوجية إلى مجال المعلومات ثم الاتصالات. ولم يعد الأمر متعلقاً فقط بإنتاج المزيد من السلع والأشياء، بل أصبح الأمر متعلقاً أيضاً بتداول المعلومات ومعالجتها ونقلها والانتقال من اقتصاد السلع العينية إلى اقتصاد المعلومات.

لقد جاءت ثورة المعلومات كى تضيف إلى عقل الإنسان قدرات هائلة، كما أضافت الثورة الصناعية السابقة إلى عضلاته قوة إضافية. ومع استمرار التطور التكنولوجى تضاءل دور المواد الأولية، وأصبحت المعرفة العلمية والتنظيمية هى المكون الرئيسى للثورة العلمية والتكنولوجية؛ فأغلى عناصر الإنتاج وأقدرها هى براءات الاختراع وأساليب البحث والتطوير. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إن غلبة المعلومات على الاقتصاد حولت الاقتصاد العينى إلى اقتصادٍ رمزى يتم التعامل فيه مع الأشياء من خلال رموز ومؤشرات فى شكل أسهم وسندات وحقوق وخيارات مالية. ولم تلبث أن أدت التطورات الجديدة فى الصناعات الإلكترونية، وفى مجال الاتصالات، إلى توليد

ثورة مالية جديدة تنتقل فيها الثروات عبر الأثير على اتساع الكون على نحو غير ملموس، لا تقف أمامه بوابة الجمارك أو عيون إدارات النقد. إذ أصبحت الحقوق المالية مجرد ومضة كهربائية أو نبضة إلكترونية. ولم يقتصر الأمر على انتقال الأموال والسلع من خلال التعامل فى هذه الأسواق المجازية للأوراق المالية والعقود، بل أصبح الدور الرئيسى لثورة المعلومات هو نقل الأفكار والمذاهب وصور الحياة وأنماطها إلى مختلف أنحاء العالم فى زمن قياسى وبنفقات ضئيلة[١].

فى خضم هذا التطور الذى طرأ على طبيعة الإنتاج، مع تراجع أهمية الموارد الطبيعية وظهور الاقتصاد الرمزى وغلبة أشكال الثورة المالية وسهولة انتقال المعلومات، ظهرت بوادر العولمة. ويشير بعض علماء الاقتصاد النقديين (الذين ينتمون إلى التيار النقدى) إلى تزامن ظهور العولمة أو الكوكبة – كما يفضل البعض أن يسميها – فى الشمال مع التنمية فى الجنوب؛ حيث تجسد العولمة أحدث مرحلة وصل إليها تركز رأس المال والسيطرة والقوة الاقتصادية فى الشمال. وتواكب معها بروز ظاهرة التهميش لدول الجنوب وفشلها فى الحفاظ على استقلالها وخضوعها للتبعية، وهروب رءوس أموالها إلى مراكز الاستثمار فى الدول الصناعية، وفشل تجارب التنمية واتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء، سواء بين الدول أو فى داخل الدولة الواحدة. ولقد تمت عملية العولمة للنشاط الإنتاجى من خلال آليتين مهمتين هما: التجارة الدولية أو التبادل الدولى، ومن خلال آلية الاستثمار الأجنبى المباشر.

وقد لعبت الدور الرئيسى فى هذا المجال الشركات العالمية المتعدية الجنسية التى اتخذت شكل الشركات المساهمة منذ القرن التاسع عشر، والتى يبلغ عددها طبقاً لتقرير الاستثمار العالمى لعام ١٩٩٥ لمنظمة التجارة والتنمية للأمم المتحدة ٣٧ ألف شركة تعمل من خلال ٢٠٠ ألف فرع، ويبلغ رصيد استثماراتها ٢,٧ تريليون دولار، ويستحوذ على ٥٠٪ من هذا الرصيد حوالى مائة شركة عالمية. وتعتبر هذه الشركات مسئولة عن ثلث الناتج العالمى، و٧٥٪ من الطاقة العالمية الخاصة بالبحث والتطوير، وتستخدم ٧٣ مليون عامل يمثلون ١٠٪ من حجم العمالة العالمى(٢).

ويشير علماء المدرسة النقدية فى الاقتصاد إلى أن خروج الرأسمالية الصناعية من الحرب العالمية الثانية منهوكة القوى، ومحاولاتها الدوبة لإزالة كافة العقبات من

أجل استعادة العولة من جديد، ونجاحها فى تحقيق ذلك فى ظل الثورة التكنولوچية فى مجال المعلومات والاتصالات وفى مجال التكنولوچيا الحيوية وتداعياتها- كل ذلك إنما يعكس اختفاء الهامش الذى كان مسموحاً به لظهور أنظمة اجتماعية واقتصادية لا تتعامل بآليات النظام الرأسمالى، خصوصاً وأن عقد التسعينيات (القرن٢٠) قد شهد قبول العديد من الدول النامية لشروط المؤسسات الدولية الوسيطة والناطقة باسم العولمة. هذا وتضم الدول الصناعية الكبرى السبع التى يطلق عليها مجلس إدارة اقتصاد العالم كلا من الولايات المتحدة- فرنسا- بريطانيا- ألمانيا- اليابان- كندا- إيطاليا، وقد انضمت إليها الصين. وهى تمثل المراكز الرئيسية لحوالى ٤٢٦ شركة من أكبر خمسمائة شركة كوكبية، كما يوجد بها ٢٢ شركة كوكبية فى الاتصالات، فضلاً عن أكبر تسع شركات عالمية لإنتاج الحاسوب[٣].

وينعكس هذا الاستقطاب المتزايد بصورة سلبية واضحة على النظام العالمى الراهن، تتمثل فى تراجع مكانة الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة، وتصاعد سلطة الثلاثى الذى يخضع بصورة شبه مطلقة لسيطرة الدول السبع الكبار فى إطار أيديولوچية السوق، وأعنى بهم: البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى، ومنظمة التجارة العالمية التى تمتلك سلطات تشريعية وقضائية دولية تمكنها من التحكم فى قواعد التعامل الدولى الخاصة بتنفيذ اتفاقية الجات (١٩٩٤). كما أن أيديولوچية السوق فرضت أنواعاً من الأنشطة الدولية التى لا تخضع لأى نوع من الرقابة، ولعل أخطرها المضاربة فى البورصات العالمية؛ حيث تتجمع ثروات تقدر بعشرات المليارات لا يقابلها أى إنتاج عينى، ولا تخضع لسلطة سياسية على أى مستوى. وهكذا يتبين لنا أن آليات العولمة أو الكوكبة تعمل لصالح الشركات المتعددة الجنسية التى تأسست واستقرت فى الدول الرأسمالية الكبرى السبع، وتوافرت لها البنى التحتية المادية والمالية والاتصالية؛ حيث استفادت من تمويل الدولة الضخم للبحث العلمى والتكنولوچى، وتوافرت لها العمالة المؤهلة والمدربة، وبلغت إنتاجيتها أعلى المستويات من الكفاءة.

مفهوم العولمة بين علماء الاقتصاد والثقافة:

انطلاقاً من أن العولمة كظاهرة لم تكتمل بعد ملامحها وقسماتها، بل هى عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوهها المتعددة؛ لذلك تتعدد المحاولات

الجادة من جانب علماء السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة والإعلام سعياً لصياغة تعريف شامل للعولمة، وبناء تصور نظرى شمولى لتفسير كثير من التحولات والظواهر فى مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة التى تزخر بها المجتمعات الصناعية فى الشمال وسواها من مجتمعات الجنوب مهد الحضارات القديمة. وإذا كان علماء الاقتصاد قد نجحوا فى توصيف ظاهرة العولمة وارتباطها بنشوء الرأسمالية الصناعية، وتطور أشكالها وأنماطها طبقاً لدرجة تطور الرأسمالية الصناعية العالمية، كما قدموا تحليلات متعمقة حول أيديولوچية السوق ودور الشركات المتعددة الجنسية كآليات فعالة لتعميق وتسويد آثار العولمة على مستوى الكرة الأرضية، ولم يغفلوا الآثار والتحولات الحاسمة التى أحدثتها تكنولوچيا المعلومات والاتصالات ودورها فى استكمال معالم العولمة كظاهرة وكعملية تاريخية مستمرة، فإن هذه المحاولات لم تقترب إلا قليلاً من الوجه الثقافى للعولمة، وهذا ينقلنا إلى الضفة الأخرى حيث يطرح علماء الأنثروبولوچى والسياسة والاجتماع رؤاهم للعولمة التى تتجاوز دائرة الاقتصاد والتسويق والمبادلات، وتركز على الثقافة والسياسة والأيديولوچيا دون إغفال لأهمية الجوانب الاقتصادية والمالية.

وعندما نتفحص أبرز التعريفات التى قدمها الباحثون فى مجال العلم الاجتماعى والثقافة عن العولمة، نلاحظ أنها تنطلق من منظور فكرى متقارب يرى أن العولمة تمثل لحظة لتتويج الأهداف الكبرى للنظام الرأسمالى على المستوى الكونى، وأنها تجسد الدرجات العليا فى علاقات الهيمنة/ التبعية الإمبريالية(٤). ويفرق البعض بينها وبين العالمية، مؤكداً بأن العولمة احتواء للعالم وفعل إرادى يستهدف اختراق الآخر. ولذلك تعد العولمة إرادة لاختراق الآخر وسلبه خصوصيته الثقافية، بينما تعد العالمية تفتُّحا على ما هو كونى وعالمى يستهدف إغناء للهوية الثقافية. والاختراق الثقافى الذى تمارسه العولمة يريد إلغاء الصراع الأيديولوچى والحلول محله، من خلال محاولة السيطرة على الإدراك عبر الصورة السمعبصرية التى تسعى إلى تسطيح الوعى وجعله يرتبط بما يجرى على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامى مثير للإدراك ومستفز للعواطف وحاجب للعقل[٥].

وتستهدف ثقافة الاختراق تنميط الذوق وقولبة السلوك، وتكريس نوع معين من الاستهلاك لأنواع معينة من السلع والمعرفة والثقافة، تتسم جميعها بالضحالة والسطحية والإثارة. وينظر بعض علماء الاجتماع السياسى إلى العولمة باعتبارها «تطور كيفى فى تاريخ النظم السياسية/ الاقتصادية/ الاجتماعية/ الثقافية، وأنها تستعين بوسائل جديدة للسيطرة تتصدرها الشركات العابرة القوميات، والتى تشكل خط الاختراق الأول للحدود الاقتصادية والسياسية، أى لحدود الدول القومية المرتبطة بالسوق العالمية. أما وسائل الإعلام وشبكات المعلومات فهى تشكل خط الاختراق الثانى للحدود الاجتماعية والثقافية[٦]». ويستكمل علماء الثقافة هذا التعريف للعولمة بالتأكيد على أن الثقافة، بوصفها منتجاً اجتماعياً، قد أصبحت جزءاً من العملية الاقتصادية- التجارية الجديدة، أسوة بغيرها من السلع والمنتجات المادية. إذ تحررت من القيود الجمركية، وأصبحت قابلة للتداول على أوسع نطاق فى السوق العالمية، وتخضع لنفس الإجراءات والأحكام المفروضة على سواها من السلع المادية. غير أن مجال المنافسة فى تسويق هذه السلع أصبح محدوداً للغاية وغير متاح إلا للقوى الرئيسية المسيطرة على ثورة الاتصال وتكنولوچيا صناعة المعلومات وتشكيل العقول وأنماط التقاليد والسلوك. الأمر الذى يشير إلى أن التبادل الثقافى العالمى الجارى حالياً فى ركاب التجارة الحرة هو تبادل غير متكافئ، يتغذى من التفاوت والخلل الرهيب فى توازن القوى الثقافى على الصعيد العالمى بين ثقافات مسلحة بالتكنولوچيا الاتصالية والمعلوماتية، وبين ثقافات أخرى مجردة من أية حماية تكنولوجية أو تشريعية، مما يحول دون إمكانية خلق التفاعل المتوازن بين الثقافات والشعوب والمجتمعات. وهنا يبرز الوجه الحقيقى لما يسمى بثقافة العولمة التى لا تعنى فى جوهرها سوى السيطرة الثقافية الغربية على سائر الثقافات. وإن كانت هذه السيطرة تحمل فى داخلها علاقة أخرى من السيطرة تجعل ثقافات غربية عديدة فى موقع تابع لهذه الثقافة المركزية التى يشار إليها بعبارة «الأمركة»، التى تعبر عن نفسها على نحو متزامن باعتبارها:

(أ) مصدراً للسلع التجارية المقننة.

(ب) وبوصفها سلسلة من القيم والمصالح البشرية العامة.

(جـ) وبوصفها خطابا علميا تكنولوجيا، وأخيراً كنظام متداخل ومتكامل للاتصالات التى تشكل البنية المادية لكل المكونات والرموز الثقافية الأخرى(٧).

وعند مقارنة ثقافة العولمة بالثقافات الوطنية فى دول الجنوب أو سواها، نلاحظ أن هذه الثقافات تتميز بالخصوصية والانتظام داخل أطر تاريخية معينة. كما تتميز بالقدرة على ربط أهلها بسمات وجدانية وذهنية مشتركة تتمثل فى القيم والذاكرة الجماعية والإحساس المشترك بهوية تاريخية ومصير واحد. هذا فيما نرى أن ثقافة العولمة ليس لديها القدرة على أن تولد لدى الأفراد إحساساً مشتركاً بهوية تاريخية أو مصير مشترك. وينظر إليها على أنها ثقافة لا تحمل ذاكرة جماعية، كما أنها تتسم بنزعة توسعية، وأنها منقطعة عن أى ماض، وإن كانت تستغل الماضى ليوفر لها عناصر مستمدة من الأنماط الشعبية والوطنية فى الموضة والأثاث والموسيقى والفنون التى تنتزع من سياقاتها الأصلية وتوضع فى توليفات كوزموبوليتانية، إذن فهى فى أساسها ثقافة لا تاريخية(٨).

ويرى بعض علماء الاقتصاد السياسى أن أسباب إعلاء شأن الثقافة الأمريكية -باعتبارها الثقافة المركزية، واللسان الناطق باسم العولمة والمدافع عن مساراتها، والمروج لأفكارها ورموزها- لا ترجع إلى الاختلاف الثقافى، بدليل حالة الاحتجاج الجماعى التى عبرت عنها أوروبا، وعلى الأخص فرنسا، بمناسبة مفاوضات الجات، ودفاعها عما بات يعرف باسم (الاستثناء الثقافى)؛ ذلك أن جميع هذه الثقافات تنتمى إلى الحضارة الغربية سواء فى أصولها الأوروبية وامتداداتها الأمريكية. ولذلك يرى هؤلاء العلماء أن المصدر الأساسى للتباين لا يرجع إلى اختلاف الثقافات، ولكن يرجع فى الأساس إلى اختلاف الموقع فى هرم الرأسمالية العالمية. هذا ويلاحظ أن صناع العولمة والمتحكمين فى مساراتها من دوائر سياسية وشركات متعددة الجنسية واحتكارات إعلامية وفضائية وثقافية، يعملون بدأب فى اتجاه إسقاط القواعد الدولية التى استقر عليها العالم بعد الحرب العالمية الأولى والثانية، والتى أسفرت عن مناخ التوازن فى القوى، وأتاحت لدول الجنوب فرص الاستفادة بالمساعدات الثقافية

والاقتصادية من الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة، ومن الكتلتين الشرقية والغربية. إذ يحاول صناع العولمة، بدلاً من ذلك، تأسيس قواعد دولية جديدة تستهدف الحرص على تماسك العالم الغربي (رغم التناقضات بين دُوَلِه وتباين مواقعها في المنظومة الرأسمالية)، وذلك في مواجهة دول الأطراف الأفقر والأضعف(٩).

ثقافة العولمة وآلياتها:

إذا كانت العولمة تعني في جوهرها رفع الحواجز والحدود أمام الشركات والمؤسسات والشبكات الدولية الاقتصادية والإعلامية والثقافية، كي تمارس أنشطتها بوسائلها الخاصة، وكي تحل محل الدولة في ميادين المال والاقتصاد والثقافة والإعلام مما يعني تقلص السيادة القومية للدولة في هذه المجالات بالتحديد. وإذا كان التفوق التكنولوچي قد أتاح للغرب إمكانية التحكم في صناعة المعلومات والاتصال من خلال الشركات العملاقة والمهيمنة على السوق العالمية بواسطة الثلاثي المعروف (البنك الدولي- صندوق النقد الدولي- منظمة التجارة العالمية) فإن المجال الثقافي وسائر مكونات المنظومة الحضارية *لا تزال تمثل الساحة الرئيسية للصراع*؛ حيث تواصل القوى الرئيسية المتحكمة في العولمة محاولاتها الدءوبة من أجل عولمة الثقافة والتعليم والدين، وسائر مكونات المنظومة الحضارية التي كانت تحتفظ باستقلال نسبي خارج دوائر وقيم السوق العالمية.

ولقد أمكن بناء سيادة للحقل الثقافي الوطني لفترة طويلة تمثل عمر الدولة الوطنية وسيادتها على أرضها ومواطنيها، وظلت الثقافة الوطنية تستمد أسباب سيادتها وتجددها من مصدرين رئيسيين: أحدهما اجتماعي، يتمثل في الأسرة باعتبارها المؤسسة الاجتماعية الأولى التي تنتج الوجدان الثقافي الوطني بواسطة شبكة القيم التي ترسخها في وجدان الأفراد منذ نشأتهم الأولى. والمصدر الثاني يتمثل في المدرسة التي تواصل الوظائف التربوية للأسرة، ولكن في إطار الجماعة الوطنية؛ حيث تقوم المدرسة بوظيفة إرساء أسس الثقافة الوطنية. وقد أدت التطورات السياسية والاقتصادية التي يشهدها العالم المعاصر إلى فقدان هاتين المؤسستين لأدوارهما الحاسمة في التنشئة الاجتماعية والثقافية بسبب نشوء مصادر جديدة

لإنتاج ونشر القيم فى مقدمتها الإعلام المرئى، وتصاعد أدواره فى ظل ثورتى الاتصال والمعلومات، وبسبب فشل النظام التعليمى وقصور السياسات التربوية عن تلبية الحاجات المعرفية والعلمية والتربوية للمواطنين فى إطار الدولة الوطنية[١٠].

لقد أدى تفكك وفشل النظام الثقافى الوطنى التقليدى فى دول الجنوب إلى إفساح الطريق لآليات العولمة الثقافية، التى تسعى إلى توحيد العالم فى منظومة قيمية وفكرية واحدة تستجيب دون مقاومة لمتطلبات ومصالح السوق العالمية. فى ضوء هذا السياق يمكننا تحديد طبيعة العولمة الثقافية وقوانين حركتها، فهى تنشط وتتوسع فى ظل تصاعد الثقافة المرئية، أى ثقافة الصورة، وفى مناخ يشهد تراجعاً ملحوظاً للثقافة المكتوبة التى حفظت تاريخ البشرية ورافقت الحضارة الإنسانية، منذ أن اخترع السومريون الكتابة منذ ٣٦٠٠ سنة قبل الميلاد، وشكلت جوهر الاتصال الجماهيرى منذ ظهور المطبعة فى منتصف القرن الخامس عشر، واستمرت تنسج وترصد معالم الثورات الفكرية والحضارية على نطاق العالم، حتى ظهور الأقمار الصناعية التى تجسد الثورة الخامسة فى مسيرة التكنولوجيا الاتصالية.

إذن، ثقافة العولمة هى ثقافة ما بعد المكتوب، فالكتابة ليست من أدوات أو آليات انتشار العولمة. والواقع أن ذلك لم يكن ممكناً إلا بسبب ما تحقق من إنجازات تكنولوجية هائلة فى مجال الإعلام السمعبصرى؛ حيث أصبح فى وسع البث المباشر عبر الأقمار الصناعية أن ينقل المنتج الثقافى إلى كافة أنحاء العالم فى يسر وسرعة غير مسبوقة مخترقاً الحدود القومية والحواجز الجغرافية دون مشقة[١١].

هذا وتعتمد ثقافة العولمة بصورة أساسية على وسائل الإعلام السمعبصرية التى أصبحت تغطى الكرة الأرضية عبر الأقمار الصناعية، واخترقت جميع القارات والدول والعواصم والريف والحضر؛ لتمارس الهيمنة الثقافية فى أحدث صورها. وذلك لأسباب ترتبط بالمستجدات التى طرأت على الواقع الثقافى الدولى خصوصاً بعد اختفاء الاتحاد السوفيتى، وانحسار الصراع الأيديولوچى من الساحة الدولية وحلول الاختراق الثقافى محله. فإذا كان الصراع الأيديولوچى ولا يزال يستهدف تشكيل الوعى سواء بتزييفه أو تصحيحه، فإن الاختراق الثقافى يستهدف السيطرة على

الإدراك من خلال الصورة السمعبصرية سعياً للتأثير فى الوجدان والفكر والسلوك بالعمل على تنميط الذوق وقولبة السلوك فى أنماط استهلاكية- لأنواع محددة من المعلومات والسلع والترفيه- تصبح من خلال التكرار السقفَ والمثل الأعلى لطموحات الإنسان، وتحول دون البحث عن البديل أو الرغبة فى التغيير. وتشكل الولايات المتحدة فى المرحلة الراهنة القاعدة الأهم والأكثر تأثيراً للمشروع الثقافى العولمى بوجهه الاحتكارى وقدراته التكنولوجية الهائلة وأدواته الإعلامية المتقدمة، والتى تلعب الدور الحاسم فى نشر وترويج الثقافة الاستهلاكية ذات الطابع التجارى، بهدف تشويه وتهميش الثقافات المحلية، وإعادة إنتاج البنية المتخلفة بكل ما تحويه من تسطيح للوعى وتشجيع للمبادرات الفردية القائمة على الأنانية والاستغلال وانعدام للممارسات العقلانية وبث للفوضى والبيروقراطية والرشوة والفساد(١٢).

وعندما نتأمل الخريطة الثقافية الراهنة للعالم شماله وجنوبه تصادفنا حقيقتان مهمتان: تشير أولاهما إلى اجتياح الثقافة الأمريكية للعالم المعاصر بما فيه أوروبا، وقد أكد وزير الثقافة فى الاتحاد الأوروبى فى بيان أصدره عام ١٩٨٨ خطر التهميش الذى تتعرض له الثقافات الأوروبية، فى عالم توحده ثقافياً الصور والرسائل الأمريكية التى تذاع وتنشر عبر الأقمار الصناعية. أما الحقيقة الثانية فهى تشير إلى التنافس بين الثقافتين العالميتين: الثقافة الأنجلو- أمريكية، والثقافة الفرنسية للسيطرة على العالم. ففى مواجهة انتشار نمط الحياة الأمريكية من خلال البرامج والمسلسلات الأمريكية الناطقة بالإنجليزية، تبرز الفرانكفونية كأداة لمقاومة نزعة الهيمنة التى تكرسها الأنجلوفونية باعتبارها أداة التواصل الأكثر ذيوعاً وانتشاراً على النطاق العالمى. وتبرز أيضاً باعتبارها وسيلة للدفاع أمام محاولات أمركة أوروبا والعالم غير الأوروبى من خلال ما تبثه من برامج مرئية ومسموعة تستهدف الترويج لنمط الحياة الأمريكية(١٣).

والواقع أن مخاطر الاختراق الثقافى- الذى يشكل أبرز التجليات المعاصرة لثقافة العولمة- لم تعد مقصورة على دول الأطراف فى جنوب العالم، بل بدأت أوروبا التى تنتمى إلى دول المركز تستشعر خطر التفتت الثقافى الناجم عن عالمية السوق. وإن كان الجزء الجنوبى من العالم يشكل الساحة الرئيسية لكل أشكال الاختراق

الأنجلو أمريكى والفرنسى. ومما يجدر ذكره أن الأدوار التى تقوم بها ثقافة العولمة للهيمنة على العقل الجمعى فى مختلف أنحاء الكرة الأرضية تعد تطبيقاً عصرياً للمنهج الذى اعتمدت عليه الدول الأوروبية الاستعمارية، حين استخدمت الثقافة كوسيلة لشق الطريق أمام العملية الاستعمارية أولاً، ثم لترسيخها ثانياً. فقد كانت البعثات التبشيرية والرحلات الاستكشافية والإرساليات التعليمية، إضافة إلى ظاهرة الاستشراق، هى الآليات الثقافية التى اعتمدت عليها الدول النامية الأوروبية للتعرف على دول الجنوب وثقافاتها، توطئة لاستعمارها وإدخالها فى حوزة الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية. وتؤكد الشواهد التاريخية على أن إنجلترا وفرنسا كانتا تتزعمان تطبيق الأيديولوچية الاستعمارية التى تمحورت حول ما يعرف بنظرية المركزية الأوروبية التى سادت طيلة القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وتبلورت عبر أشكال عديدة منها الإرساليات الأجنبية والمؤسسات الثقافية الأوروبية التى تعمل فى دول الجنوب، والمنح الدراسية إلى أوروبا وحركة الترجمة وإنشاء المطابع وإصدار الصحف. وظلت أوروبا تشغل المركز الثقافى الأول فى العالم الرأسمالى من خلال استمرارها فى إنتاج ثقافة قادرة على التأثير المباشر على المناطق المجاورة لها أو التى خضعت لسيطرتها المباشرة. والحقيقة أن الاختراق الثقافى أصبح يمثل أحدث آليات الهيمنة العولمية التى تتوج وتستكمل الدور الذى تقوم به الشركات المتعدية الجنسية، والبنك الدولى وصندوق النقد الدولى ومنظمة التجارة العالمية ومجموعة الثمانية الأغنياء – الذين يشكلون مجلس إدارة اقتصاد العالم. فالاختراق الثقافى كآلية متطورة تسعى إلى تكريس منظومة معينة من القيم الوافدة تتفاعل داخل المجتمعات وتسرى ببطء، ولكن بثبات، مخترقة منظومة القيم الثقافية المحلية، فتعمل على تفتيتها وتمزيقها من الداخل وإحلال القيم الأمريكية ذات الطابع الاستهلاكى محلها. ولا يخفى علينا أن الترويج للنمط الاستهلاكى لصالح السوق العالمية يتم من خلال الاختراق الثقافى على حساب أى محاولات وطنية للنهوض أو الاستقلال أو التمايز الاقتصادى والثقافى(١٤).

وإذا كانت الأيديولوچية الاستعمارية الأوروبية قد رسخت مفهوم التفوق الثقافى الأوروبى على ثقافات دول الجنوب، فإن ثقافة العولمة التى تتزعمها الولايات المتحدة

الأمريكية أبقت على الأيديولوچية الاستعمارية السابقة، واستفادت من آلياتها التقليدية وأضافت إليها الآليات السمعبصرية والمعلوماتية المتقدمة، مستفيدة من تزاوج ثورتى الاتصال والمعلومات بقدراتهما التكنولوچية الهائلة، مما أضفى عليها قوة ونفوذاً عالمياً غير مسبوق.

ويرى البعض أن انتشار أنماط الثقافة الأمريكية وتغلغلها فى حياة الشباب على النطاق العالمى سواء فى مجال الموسيقى أو المسلسلات والأفلام والأكلات السريعة والملابس الچينز والكوكاكولا وسائر السلع الاستهلاكية، يرجع كل هذا إلى مجموعة من الأسباب تتلخص فيما يلى:

١) هيمنة شركات الإعلان الأمريكية على التسويق العالمى، مما ساعد على قولبة الأذواق والأزياء وصبغها بالطابع الأمريكى. وخصوصاً لدى قطاعات واسعة من الشباب سواء فى العالم الرأسمالى أو فى دول الجنوب.

٢) تفوق الولايات المتحدة فى صناعة الموسيقى الشعبية والأفلام والمسلسلات. وقد تزامن انتشارها فى الأسواق الخارجية مع ظهور التليفزيون، ثم اكتساحها للعالم فى ظل البث الفضائى من خلال الأقمار الصناعية.

٣) تشير الدراسات إلى أن الولايات المتحدة لا تصدر إلى الأسواق الخارجية إلا أردأ ما تنتجه من سلع ثقافية، ويرجع ذلك إلى هيمنة وكالات الإعلان وأباطرة هوليوود الذين يفضلون ترويج المنتج الثقافى الاستهلاكى ذى الطابع الشعبى التجارى ضماناً للأرباح الهائلة، ولا يحرصون على تصدير الثقافة الرفيعة التى لا تلقى نفس الرواج الاقتصادى.

ولا شك أن هناك سمات خاصة تتميز بها الثقافة الأمريكية، وتجعلها قابلة للتسويق أكثر من سائر ثقافات الدول المتحكمة فى العولمة مثل اليابان وألمانيا. ويرجع ذلك فى الأساس إلى تنوع الأنساق الثقافية التى تتشكل منها الثقافة الأمريكية باعتبارها مجتمع مهاجرين؛ مما حال دون ظهور هوية ثقافية أو حضارية عميقة الجذور للشعب الأمريكى. وقد استثمر تجار العولمة هذه السمة بكفاءة غير مسبوقة؛

حيث استفادوا من الخصائص التى تتميز بها الثقافة الأمريكية سواء التنوع الإثنى والمعرفى، علاوة على المرونة وسهولة الانتشار وتوافقها مع مفردات العصر وطبيعته التى تميل إلى السرعة والسطحية وعدم التعمق. وهناك عامل آخر تتميز به صناعة الثقافة الأمريكية هو تكثيف اهتمامها على الشباب داخل أمريكا؛ مما ساعد على سرعة انتشارها وتأثيرها على الشباب فى المجتمعات الأخرى[١٥].

الاتصال والمعلوماتية فى عصر العولمة:

يثور الجدل حول دور التكنولوجيا فى التغيير الاجتماعى وتأثيرها على وظائف الاتصال والإعلام فى مجتمع المعلومات. وهناك تياران: أحدهما يرى أن التقدم التكنولوجى يتحكم بصورة شبه مطلقة فى حركة تطور المجتمعات، وبالتالى يحدد وظائف وأدوار الاتصال، وإن اختلفت مصالح المتحكمين فى السياسة والاقتصاد والإعلام، ويتزعم هذا التيار عالم الاتصال المعروف «مارشال ماكلوهان». أما التيار الثانى فيرى أن التحول فى العلاقات الاجتماعية أو علاقات الإنتاج لا يرتبط بالضرورة بالتطورات التكنولوجية. إذ إن التغيير الكيفى فى العلاقات الاجتماعية لا يحدث إلا نادراً فى مسيرة التاريخ الطويلة، بينما التقدم التكنولوجى يتواصل دون انقطاع. فالمجتمع الرأسمالى، على سبيل المثال، استوعب ثورات تكنولوجية متتالية دون أن يغير ذلك جوهر نمط الإنتاج أو علاقاته، وإن كان هذا التقدم التكنولوجى يؤثر بشكل مباشر على نموذج الإنتاج الذى يتم استيعابه فى إطار علاقات الإنتاج السائدة. وهذا يعنى أن التقدم التكنولوجى لا يلزمه تقدم اجتماعى إلا بالقدر الذى لا يتناقض مع مصالح النظام الرأسمالى، أى أن التغيير الذى يطرأ على العلاقات الاجتماعية نتيجة لهذا التقدم التكنولوجى يتم فى حدود التناقضات الخاصة بالنظام الرأسمالى[١٦].

وعندما نطبق هذا القول على الآثار الاجتماعية والفكرية لثورتى الاتصال والمعلومات، نلاحظ أن الأيديولوجيا التى تحكم المعلوماتية والاتصال، هى جزء لا يتجزأ من البناء الإيديولوجى الكلى للنظام الرأسمالى فى إطار المرحلة التاريخية الراهنة، فهى تتأثر بصورة أساسية بالاقتصاد السياسى للرأسمالية المعاصرة ومذاهب ما بعد الحداثة. فالحداثة قد فرضت ضرورة ملحة لتطوير أدوات الاتصال بما يلبى

الاحتياجات المتطورة للسوق الرأسمالية. وقد انعكس ذلك فى صورة سلسلة متوالية من الاختراعات فى مجال تكنولوچيا الاتصال والمعلومات، شكلت معالم الثورة الرابعة للاتصال التى بدأت فى نهاية القرن التاسع عشر واستمرت حتى منتصف القرن العشرين، وتمثلت فى اختراع التليفون (١٨٧٦)، ثم الفوتوجراف (١٨٧٧)، فالاتصالات اللاسلكية (ماركونى، ١٨٩٦) التى مهدت لظهور الراديو عام ١٩١٩، ثم السينما التى بدأت صامتة فى فرنسا عام ١٨٩٥، وأصبحت ناطقة فى عام ١٩٢٨. ثم أدى دمج الكهرباء مع التصوير مع الاتصالات السلكية واللاسلكية إلى ظهور خدمات التليفزيون التجارى فى الولايات المتحدة عام ١٩٤٢[١٧].

أما ثورة الاتصال الخامسة فقد تجسدت فى ظهور الأقمار الصناعية واستخدامها فى نقل الأنباء والصور والرسائل الإذاعية والتليفزيونية عبر الدول والقارات. وتعددت أنواع الأقمار الصناعية ما بين أقمار الاستطلاع والتجسس الإلكترونى من الفضاء، والأقمار الخاصة بالاتصالات والبث التليفزيونى التى تعود بدايتها إلى عام ١٩٥٦. وقد مرت أقمار الاتصالات المستخدمة لأغراض البث التليفزيونى بمرحلتين: أولهما مرحلة أقمار التوزيع خلال السبعينيات. وثانيهما مرحلة البث المباشر التى بدأت فى نهاية الثمانينيات، وفيها تبث البرامج التليفزيونية إلى شاشات التليفزيون مباشرة دون وساطة المحطات الأرضية. ويتحكم حالياً فى عالم الفضائيات خمس شبكات رئيسية للأقمار الصناعية للاتصالات التليفزيونية منها المؤسسة العربية للاتصالات الفضائية التى أطلقت أول قمر صناعى عام ١٩٨٥.

لقد تطورت كل من تكنولوچيا الاتصال والمعلومات فى مسارين منفصلين، ولكن شهدت الستينيات بداية التواصل بينهما الذى تصاعد متجاوزاً الحدود التقليدية حتى أصبحت الشبكات الإلكترونية هى المسلك الرئيسى لكافة أشكال التبادل الإعلامى على المستوى العالمى. وقد أسفر التزاوج بين كل من تكنولوچيا الاتصال والمعلومات فى التسعينيات عن ظهور ما يعرف حالياً بالاتصال المتعدد الوسائط (Multi- Media) الذى يرتكز على تطور الحاسبات فى جيلها الخامس. وتستند الثورة التكنولوچية الاتصالية الراهنة على عدة مرتكزات رئيسية تشمل الاتصالات السلكية واللاسلكية التى تضم

التلغراف والهاتف والتلكس والطابعة عن بعد والراديو والتليفزيون وأجهزة الاستشعار عن بعد، والميكرويف والأقمار الصناعية والحاسبات الإلكترونية، والألياف البصرية وأشعة الليزر. وقد أسفر ذلك التداخل عن ظهور الطريق السريع للاتصال والمعلومات، والمقصود به وضع جميع التقنيات على صعيدى الاتصال والمعلومات من الهاتف والتليفزيون والكمبيوتر والأقمار الصناعية والأطباق اللاقطة والكابلات والموجات والميكرويف فى منظومة واحدة تكرس لخدمة الأفراد والمجتمعات[١٨].

هذا وقد تبلورت الثورة التكنولوچية فى مجالى الاتصال والمعلومات فى بنى عالمية عملاقة تنتشر كأنها نسيج عنكبوتى، وتتجسد فيما يعرف بالثلاثى التكنولوچى الذى يتقاسم مع مجلس إدارة اقتصاد العالم السلطة المطلقة فى تسيير شئون العولمة والتحكم فى مساراتها. وأقصد بالثلاثى التكنولوچى: أقمار البث المباشر، وشبكات المعلومات الدولية، والاتصالات اللاسلكية (الهواتف). أما مجلس إدارة اقتصاد العالم فقد سبق الإشارة إليه ويتكون من الدول الثمانى الكبار، والثلاثى المعروف (البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى، ومنظمة التجارة العالمية).

هذا وتهيمن الشركات المتعدية الجنسية على صناعة وتوزيع التكنولوچيا المتقدمة بشقيها: الاتصالى والمعلوماتى، وتنتمى هذه الشركات إلى كل من الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وألمانيا واليابان وهولندا وكندا. وتسيطر أكبر ١٥ شركة أمريكية فى مجال الإلكترونيات على ٧٥٪ من الإنتاج الصناعى الإلكترونى العالمى فى مجال الاتصالات[١٨].

وقد شهدت تكنولوچيا الوسائط المتعددة، التى تمثل الاندماج الحقيقى للحاسبات الإلكترونية والاتصالات والفيديو نمواً وازدهاراً ملحوظاً خلال السنوات الأخيرة، إلى المدى الذى بلغ حجم الاستثمارات فى أسواقها حوالى ٣٠٠٠ مليار دولار عام ١٩٩٥. كما بلغ حجم معاملات الاتصالات فى نفس العام ألف مليار دولار، بما يعادل ١٠٪ من التجارة العالمية، وهى نسبة تزيد على إنتاج قطاع السيارات. ولذلك يرى أساتذة الاقتصاد أن التكنولوچيا الرقمية تمثل المنجم الجديد للرأسمالية العالمية، ويدور صراع ضارٍ بين الشركات العملاقة للسيطرة على أسواق الاتصال والمعلومات.

وهناك فيض لا يغيض من المعلومات التى تنتجها وسائل الاتصال (صحف- وكالات أنباء- إذاعة- تليفزيون- سينما- مواقع شبكة الإنترنت...إلخ)، فضلاً عن المعلومات التجارية والاقتصادية. ويسعى عمالقة الاتصال إلى الاستئثار بالمستهلكين من خلال كافة وسائل الاتصال المتاحة[١٩].

ولا تتوقف الولايات المتحدة (أول منتج للتكنولوچيا الاتصالية وموطن الشركات الرئيسية فى المعلوماتية والاتصال) عن وضع ثقلها كله فى معركة تحطيم الحواجز؛ ليتم فتح حدود أكبر عدد من البلدان أمام التدفق الحر للمعلومات، أى -بمعنى آخر- أمام العمالقة الأمريكيين أصحاب صناعة الاتصال والترفيه.

لقد انعقدت أربعة مؤتمرات دولية (جنيف ١٩٩٢- بيونس إيرس ١٩٩٤- بروكسل ١٩٩٥- جوهانسبرج ١٩٩٦) تمكن من خلالها الرئيس كلينتون ونائبه آل جور من تسويق فكرتهما حول «مجتمع المعلومات العالمى» أمام كبار المسئولين السياسيين فى العالم. ومن جهة أخرى، وأثناء المحادثات التى جرت فى ختام دورة أوروجواى حول اتفاقية الجات عام ١٩٩٤ قدمت واشنطن اقتراحاً ينص على اعتبار الاتصالات بمثابة نوعاً من الخدمات التى يحكمها القانون العام للتجارة. والواقع أن الاتصالات اللاسلكية تمثل سوقاً يدر ٥٢٥ مليار دولار سنوياً، ويزداد بنسبة من ٨-١٢٪ سنوياً، كما أنه يمثل أحد الميادين الأكثر ربحاً فى التجارة العالمية(٢٠).

وقد أوصى الاجتماع الوزارى لمنظمة التجارة العالمية الذى انعقد فى سنغافورة فى ديسمبر ١٩٩٦ بتحرير كامل لجميع خدمات الاتصالات. وفى جنيف فى ١٥ فبراير ١٩٩٧، وتحت رعاية المنظمة العالمية للتجارة، وقعت ٦٨ دولة على اتفاق يقضى بفتح الأسواق الوطنية لعشرات من البلدان أمام شركات الاتصالات الأمريكية والأوروبية واليابانية خاصة. ومن المعروف أن الاتحاد الأوروبى قرر من جانبه التحرير الكامل لأسواق الهاتف (دون تمييز بين مختلف الوسائل المستخدمة من كابلات وإذاعات وسواتل)، وذلك ابتداء من أول يناير ١٩٩٨. وهكذا فى الوقت الذى تنهار فيه الاحتكارات الوطنية يتسارع السباق والبحث عن التنوع فى جميع قطاعات الاتصال، حيث يواصل عمالقة المعلومات الجدد سعيهم المحموم من أجل الاستحواذ والتركيز.

فبالنسبة إليهم تعد الاتصالات آخر تجارة يجب أن تنتج بكميات، لأن للكم أولوية على الكيف فى السوق العالمية. فالعالم قد أنتج من المعلومات خلال الثلاثين عاماً الماضية أكثر مما أنتجه على امتداد خمسة آلاف سنة سابقة. وعلى سبيل المثال، فإن العدد الأسبوعى لصحيفة «نيويورك تايمز» الصادر يوم الأحد يحتوى على كم من المعلومات أكثر مما كان يمكن أن يحصل عليه المواطن الأوروبى الذى عاش فى القرن السابع عشر طيلة حياته كلها[٢١]. والواقع أن المعلومات بعد أن كانت نادرة وباهظة التكاليف أصبحت الآن متوافرة، بل أكثر العناصر وجوداً على ظهر الكوكب، وبات ثمنها ينخفض تباعاً. وإذا كان لتقنيات الاتصال منذ اختراع الكتابة والطباعة فضل فى نشر المعرفة والاستنارة وتحرير العقول من الخرافات والأوهام على اختلاف أنواعها، فإن فرض هذا الفيض من المعلومات على الناس حول ظواهر الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، لابد أن يقف عائقاً فى سبيل تكوين معرفة حقيقية. خصوصاً إذا كانت علاقات السوق فى المجتمع الرأسمالى تكيف استخدام المعلومات والمعلوماتية لصالح المتحكمين فى السوق أباطرة العولمة، الذين يمثلون ٢٠٪ من سكان العالم، ويتمتعون باستهلاك ٨٠٪ من الدخل العالمى. ويلاحظ أن الخطاب السائد حول المعلوماتية يتجاهل تماماً مشكلة مضمون المعلومات موضوع الاتصال، أى يستبعد التساؤل المركزى حول ماهية المعلومات التى تتدفق بلا ضوابط، ولماذا نريد جمعها ونقلها؟ وما أهداف الاتصال؟ كذلك يثار نفس التساؤل حول استخدام شبكات الاتصال من خلال طرق الاتصال السريعة، وهل حقاً ستؤدى إلى خلق مجتمع جديد قائم على الوفاق وخالٍ من كافة أشكال التناقضات؟

ويذكرنا ذلك بأيديولوچية الاتصال التى تعد عنصراً ثابتًا فى الفكر الاجتماعى السائد منذ الحرب العالمية الثانية، والتى تتنوع صيغتها طبقاً لطبيعة المرحلة، ولكن لا تختلف أهدافها. وهنا يجدر بنا أن نشير إلى خطاب السبرنطيكا الذى قدمته الولايات المتحدة فى الخمسينيات (القرن ٢٠) كعلم جديد مفاده أن ثمه أداة رياضية تمثل القاسم المشترك الذى يحكم جميع قوانين الطبيعة والمجتمع، واختاروا الاتصال للإشارة إلى هذا القاسم المشترك الذى سوف يلغى صراع الأيديولوچيات. ثم ذهب خطاب السبرنتيكا ليحل محله خلال السبعينيات خطاب الثورة المعلوماتية الذى يزعم

أن تعميم استخدام الكمبيوتر سيدعم الديمقراطية، ونفس الشيء يقال عن استخدام الطريق السريع للاتصال. لا شك أن تكنولوچيا الاتصال والمعلومات وتكثيف استخداماتها قد يمثل نقلة نوعية في تاريخ المجتمعات، ولكن لا تنتج هذه التكنولوچيا من تلقاء نفسها نظاماً اجتماعياً جديداً(٢٢).

إن التطورات الراهنة في تكنولوچيا الاتصال أفرزت نمطاً اتصالياً يتميز بسمات تختلف عن الأنماط الاتصالية التقليدية السابقة التي تشمل الاتصال الذاتي والاتصال الشخصي والاتصال الجمعي، ثم الاتصال الجماهيري. وهذا النمط الاتصالي الجديد، أو كما يطلق عليه البعض اسم الاتصال الوسطي، يجمع بين كل من سمات الاتصال الشخصي المواجهي والاتصال الجماهيري، وله وسائله الاتصالية الخاصة به التي تضم في داخلها كل أشكال الاتصالات عن بعد، وهي الاتصالات السلكية واللاسلكية: كالتلغراف والهاتف والراديو واتصالات الحاسب الإلكتروني (البريد الإلكتروني). كما يتضمن هذا النمط الاتصالي داخله الاتصالات الاستطلاعية: كالراديو وعمليات مراقبة البيئة وألعاب الفيديو والحاسب الإلكتروني، ويطلق على هذه وسائل الاتصال الوسطية(٢٣).

هذا وقد ترتب على تزاوج تكنولوچيا المعلومات والاتصال عدة نتائج مهمة، نوجزها على النحو التالي:

أولاً : ظهور ما يعرف بظاهرة التخطي المعلوماتي للحدود القومية، وهي ظاهرة يحل فيها بدرجات متفاوتة تنظيم الشعوب في مجتمعات أفقية؛ مما يؤدي إلى تهميش الثقافات القومية. ويتداخل التخطي المعلوماتي مع التخطي الاقتصادي والتجاري، الأمر الذي أتاح للشركات المتعدية الجنسية باعتبارها تمثل خط الاختراق الأول للحدود السياسية والاقتصادية فرصة غير مسبوقة لتوظيف وسائل الإعلام المتزاوجة مع المعلومات لإكمال مهمتها باختراق الحدود الاجتماعية والثقافية. هذا وقد أدى تزاوج وتداخل التخطي التجاري والتخطي المعلوماتي للحدود القومية إلى ظهور إشكاليات تتعلق بالذاتية الثقافية وكيفية الحفاظ عليها في مواجهة الهيمنة الثقافية لدول الشمال. كذلك تجددت الحاجة إلى خلق نظام إعلامي عالمي جديد، يحقق التوازن والعدالة الاتصالية والمعلوماتية.

ثانياً: حدوث تغيرات نوعية فى أنماط ومستويات الخدمة الإخبارية التى تقدمها وسائل الاتصال سواء المرئى أو المسموع أو المقروء، وتفصيلاً لذلك:

(أ) اتسع نطاق الخدمة الإخبارية من خلال الإعلام المرئى؛ حيث أصبح فى استطاعة شبكات الإعلام الدولية بث الحدث لحظة وقوعه وفى موقعه، سواء داخل الدولة أو خارجها، ويمكن الاستشهاد بالعديد من الأمثلة تبدأ بشبكة الـ CNN الأمريكية التى يغطى إرسالها أكثر من ١٥٠ دولة، وتغطيتها لأحداث حرب الخليج الثانية. وشبكة «اليورونيوز» الأوروبية التى تبث بست لغات، وتشارك فيها ١١ قناة دولية أوروبية. ومحطة «سكاى نيوز» البريطانية التى اتسع نطاق تغطيتها الإعلامية ليشمل أوروبا بأسرها، ويمتلكها روبرت مردوخ. أيضاً شبكة الـ BBC التى تم تطوير خدماتها العالمية، ويصل إرسالها إلى جميع القارات ماعدا استراليا وأمريكا الجنوبية. وقد أدى ذلك إلى تطوير الخدمة الإخبارية الذى تمثل فى اختزال المراحل التقليدية لنشر الخبر، والتى تتضمن ثلاث مراحل تبدأ بالاندلاع، ثم البث، فالتشبع؛ إذ ظهر نمط جديد للتغطية الإخبارية يتضمن شقين: أولهما يعرف بالتغطية الإخبارية الإلكترونية، وتنقل مباشرة أو يذاع الحدث بعد فترة. أما الثانى فهو يتم بواسطة القمر الصناعى ويتم بثه مباشرة.

وقد أسفرت هذه التطورات عن حدوث تغير جذرى فى تعريف الخبر، فلم يعد كما كانت تطلق عليه الأدبيات الكلاسيكية فى علم الاتصال والإعلام «الحدث الذى وقع»، بل أصبح تعريفه فى ظل ثورتى الاتصال والمعلومات «الحدث الذى نشاهده وهو يقع»[٢٤].

(ب) اكتسبت وسائل الاتصال المرئى والمسموع المحلية بعداً دولياً بفضل تطور تكنولوچيا الاتصال. فالبرامج المحلية التى تبثها محطات التليفزيون فى الولايات المتحدة واليابان ودول غرب أوروبا أصبحت تشاهد عبر الأقمار الصناعية فى مختلف أنحاء العالم. كذلك محطات الراديو الوطنية أصبحت تسمع فى خارج حدودها المحلية رغم أنها تستهدف فى الأصل الجمهور المحلى.

(جـ) استفادت الصحافة بمختلف إصداراتها اليومية والأسبوعية والشهرية والفصلية من ثورتى الاتصال والمعلومات سواء فى رفع مستوى المنتج الإعلامى من حيث الطباعة والإخراج والتطوير وحفظ المعلومات، أو فى تزامن صدور الطبعات الإقليمية للصحف اليومية مع طبعات العاصمة، أو فى صدور طبعات دولية للعديد من الصحف التى تصدر فى دول الجنوب. كذلك اتساع النطاق الجغرافى للتوزيع سواء داخل الحدود الوطنية أو خارجها من خلال التواجد فى الأسواق العالمية. أيضاً برز التأثير الإيجابى لثورة المعلومات فى انتشار بنوك المعلومات، وظهور الأرشيف الإلكترونى فى أغلب المؤسسات الصحفية المحلية والعالمية. كما شهدت الصحافة بداية انحسار، بل اختفاء أساليب الكتابة التقليدية بعد انتشار الكمبيوتر وشيوع استخدامه فى تحرير وإخراج الصحف. وبرزت شبكة الإنترنت كمصدر عالمى للمعلومات، وكآلية مستحدثة تكمل الدور الإعلامى الذى تقوم به وكالات الأنباء كآليات تقليدية لنقل ونشر وترويج الأخبار العالمية[٢٥].

(د) أصبح هناك استحالة لإخفاء أى حكومة للأحداث التى تقع داخل حدودها فى إطار الثورة الراهنة لتكنولوچيا الاتصال، وتطور الطابع الدولى لوسائل الاتصال، وتطور الوظيفة الإخبارية المستفيدة من البث التليفزيونى المباشر عبر الأقمار الصناعية.

ثالثاً: ظهور ما يعرف بدبلوماسية الأقمار الصناعية والإعلام الإلكترونى، بدلاً من الدبلوماسية التقليدية. وقد شهدت التسعينيات (القرن٢٠) استخدام صناع القرار لهذه الآلية الجديدة كعنصر أساسى فى اتخاذ القرار أثناء الأزمات الدولية. ولعل أبرز الأمثلة أزمة الخليج وتطورات القضية الفلسطينية بعد اتفاقيات أوسلو.

هذا ويرى بعض الكتاب السياسيين أن برامج الـ CNN تؤثر بصورة أكثر فاعلية على قرارات الرئيس الأمريكى من مذكرات مستشاريه ووزير خارجيته. ورغم ما تتميز به هذه الآلية الجديدة بسبب فورية وسرعة نقل وتبادل الآراء وردود الأفعال بين حكام العالم، إلا أنها تثير القلق لدى العديد من هؤلاء الحكام[٢٦].

رابعاً: أسفرت الثورة الاتصالية عن تصاعد ثقافة الصورة وبروز نجم المثقف التليفزيونى، ويتمثل فى مقدم البرامج التليفزيونية، مع تزايد نفوذ اللغة المرئية ودلالاتها، وذلك فى ظل تراجع مكانة المثقف التقليدى والثقافة المطبوعة.

خامساً: فى إطار ثورتى المعلومات والاتصال يلعب التليفزيون والكمبيوتر أدواراً غير مسبوقة سواء فى استطلاعات الرأى أو إدارة الانتخابات، وذلك فى ظل تغير مكانة الديمقراطية النيابية وليدة عصر الصناعة وتزايد مساحة الشفافية فى العمل السياسى، ولقد تمت فى النرويج أول تجربة انتخابات إليكترونية عام ١٩٩٣، كما لعب الكمبيوتر دوراً مهماً فى الانتخابات الأردنية الأخيرة.

الآثار السلبية لثورتى الاتصال والمعلومات:

إذا كان التزاوج بين ثورة المعلومات والتطور النوعى الذى تحقق فى مجال تكنولوچيا الاتصال قد تمخض عن العديد من الآثار الإيجابية التى تمثلت فى زيادة الترابط الإعلامى بين مختلف أنحاء العالم، بصورة لم تشهدها البشرية من قبل، فقد بشر ذلك بظهور أشكال جديدة من التواصل الإعلامى فى مجال المشاركة السياسية والعمل الدبلوماسى. بالإضافة إلى دخول قطاعات وشرائح جديدة من البشر فى دائرة المشاركة المعرفية، من خلال المتابعة الإعلامية لمختلف الأحداث العالمية والقرارات المصيرية. وظهور ما يسمى بديمقراطية الإعلام المرئى والمسموع. ولكن فى ظل التفاوت الهائل بين المتحكمين فى العولمة، أى فى موارد العالم وثرواته وقراراته المصيرية فى شمال العالم، وبين سكان وأهالى حزام العوز الاقتصادى من أبناء الحضارات القديمة فى جنوب العالم، فى ظل هذه الأوضاع يظهر الوجه المعتم من التقدم التكنولوچى فى مجال الاتصال، والذى جعل الجوانب المبهرة لتكنولوچيا الاتصال والمعلومات وآثارها الإيجابية حكراً لشعوب ودول الشمال الصناعية المتقدمة؛ حيث ساعد التقدم العلمى والتكنولوچى على تدعيم الهيمنة الاتصالية لدول الشمال، والتى تجسدت كأوضح ما تكون فى سطوة التدفق الإخبارى وتدفق المعلومات من نصف الكرة الشمالى الغنى إلى دول الجنوب الفقيرة وفى قلبها العالم العربى، والتى بلغت نسبتها ١٠٠ مرة من دول الشمال مقابل مرة واحدة من دول الجنوب. هذا بالإضافة إلى طوفان الأفلام والبرامج والمسلسلات المستوردة والحملات الإعلامية ذات الطابع العالمى، والتى تتحكم فيها مجموعة الشركات العالمية العملاقة.

ويمكن حصر الجوانب السلبية لانتشار تكنولوچيا المعلومات والاتصال فيما يلى:

أولاً : زيادة الفجوة الاتصالية بين الشمال الغنى والجنوب الفقير على مستوى العالم، وبين الريف والحضر داخل دول الجنوب على وجه الخصوص، مما أدى إلى تزايد الخلل فى التدفق الإعلامى والمعلوماتى من طرف الشمال الغنى إلى الجنوب الفقير، ورسوخ الأنماط التقليدية السلبية والمتحيزة فى سريان وتدفق الأنباء المبتورة المشوهة عن دول الجنوب، والتى تتعمد إغفال كافة الإنجازات التنموية التى تحققت فى تلك الدول.

ثانياً: انهيار السيادة القومية للإعلام فى ظل المفاهيم التقليدية حول القومية الحديثة، مثل السيادة على الفضاء والحدود وصنع السياسات الإعلامية، وظهور تقسيمات جديدة للعالم قائمة على أساس الجغرافيا الفضائية.

ثالثاً : الاتجاه لتفتيت الاتصال الجماهيرى من أجل تنويع الخدمة الإعلامية. ويعزز ذلك الاتجاه ما تتميز به التكنولوچيا الاتصالية الجديدة من سمات اللاجماهيرية واللاتزامنية والتفاعلية والحركية والشيوع والانتشار، مما أدى إلى التركيز على الفرد الذى أصبح هدفاً رئيسياً للاتصال الإلكترونى. وأسفرت هذه التغيرات فى نظم وآليات الاتصال إلى حدوث تفكيك فى منظومة العلاقات والقيم الاجتماعية. إذ أصبحت العلاقة أحادية بين مرسل الخدمة الإعلامية ومستقبِلها، وأصبح مؤشر التقدم فى هذه العلاقة هو سرعة بث المعلومات حتى ولو تم ذلك على حساب اعتبارات المعرفة[٢٧].

رابعاً: أدى تركز تكنولوچيا الاتصال والمعلومات فى دول الشمال الغنية إلى تحول دول الجنوب إلى سوق للاستهلاك الإعلامى والإعلانى، وتجسد ذلك فى زيادة اعتماد دول الجنوب على البرامج الإخبارية والمسلسلات والإعلانات الغربية وعلى الأخص الأمريكية. وقد ترتب على ذلك زيادة الهيمنة الاتصالية لدول المركز المتحكمة فى العولمة على دول الأطراف، كما أدى إلى تدفق الثقافة المركزية الغربية والمعلومات بلا ضوابط وفى إطار تنافس تجارى بحت.

خامساً: كان للتطورات الراهنة فى تكنولوچيا الاتصال آثارها السلبية الملحوظ على وسائل الإعلام المطبوع (الصحافة) والسينما. فقد اتجهت وكالات الإعلان إلى التليفزيون بقنواته المتعددة المركزية والفضائية المشفرة والمفتوحة. حيث أتيحت لها

فرصة الإفادة من المزايا العديدة للإعلام المرئى فى عصر صعوده وانتشاره، مما أفقد الصحافة جزءاً كبيراً من الموارد الإعلانية التى كانت تعتمد عليها العديد من المؤسسات الصحفية العملاقة. فضلاً عن دور الصحف الصغيرة التى بدأت فى تصفية نشاطها، وسارع البعض إلى الاندماج لمواجهة الأزمة المالية المترتبة على تقلص المساحات الإعلانية بها. يضاف إلى ما سبق الأزمة الحادة التى تواجهها صناعة السينما فى معظم دول العالم، وتقلص عدد صالات العرض بسبب التغيرات التى طرأت على أذواق الجماهير، ومنافسة نوادى الفيديو، وانتشار القنوات الفضائية، مما كان له تأثيراته الحادة على إنتاج الأفلام وتوزيعها(٢٨).

وظائف الإعلام العولمى:

مع التطورات التى يشهدها العالم المعاصر، وتقودها دول الشمال، وفى ظل المحاولات الدؤوبة، التى تقوم بها القوى العالمية لعولمة الثقافة والتعليم والدين وسائر مكونات المنظومة الحضارية، التى كانت تحتفظ باستقلال نسبى خارج دوائر وقيم السوق العالمية، تبرز الأدوار الجديدة للإعلام والاتصال المعاصر. حيث لم تعد تكنولوچيا الاتصال والمعلومات تشغل موقعاً مركزياً فحسب فى شبكة الإنتاج الصناعى، بل بدأت تشغل موقع القلب فى استراتيچية إعادة تنظيم العلاقة بين الدولة والمواطنين، وبين القوى المحلية والعالمية، وبين المنتجين والمستهلكين، وبين العمال والمديرين، وبين الخبراء والممارسين. فمنذ نهاية السبعينيات (القرن ٢٠) بدأت الدول الصناعية المتقدمة تشهد تغيرات جذرية فى وظائف الإعلام، متواكبة مع التغيرات النوعية فى تكنولوچيا الاتصال والثورة الهائلة فى مجال المعلومات وتقنياتها وتحولها إلى سلطة عليا. ولقد ظهرت تيارات فكرية جديدة فى سياق التغيرات العلمية والتكنولوچية التى شهدتها دول الشمال سواء فى مجال الاقتصاد أو المجال الاجتماعى والثقافى، وكان لها مردودها فى مجال الإعلام والاتصال وعلاقته بالعالم المعاصر، مما أتاح لنا الكشف عن التغيرات العميقة التى طرأت على العلاقة بين النخب المثقفة التى تقوم بإنتاج المعرفة والثقافة وبين القوى الاجتماعية التى تستهلكها. كما أن التغيرات الشاملة التى طرأت على نظم وإدارة تكنولوچيا الاتصال، وعلى الأخص فى مجال

الإعلام المرئى والمسموع، خلال حقبة الثمانينيات فى كل من أوروبا الغربية والولايات المتحدة، مضافاً إليها انهيار الاتحاد السوفيتى ودول الكتلة الشرقية، وما تبعه من مناقشات حادة حول مقرطة الإعلام فى هذه الدول- كل ذلك فى مجمله أدى إلى احتدام النقاش حول الأدوار الجديدة للإعلام سواء فى المجال السياسى أو الثقافى والاجتماعى. والواقع أن هذه المناقشات لم تعد مجرد أمراً كمالياً، خصوصاً بعد أن شهدت العقود الأخيرة ظهور عدة رؤى وتصورات نقدية عن دور الإعلام والاتصال فى حياة الأفراد والمجتمعات. وكشفت هذه الرؤى عن الطبيعة المركبة للإعلام وتداخل الأدوار التى يقوم بها فى مجتمع المعلومات. إذ أصبح يشغل موقعاً مركزياً فى الاستراتيجيات والسياسات التى تستهدف إعادة بناء المجتمعات المعاصرة سواء فى الشمال أو الجنوب. وقد يكون ذلك أكثر وضوحاً فى المجتمعات الصناعية المتقدمة؛ حيث يبرز دوره فى إعادة توزيع مراكز القوى السياسية والاجتماعية والقوى المضادة داخل هذه المجتمعات. ويبدو ذلك جلياً فى مختلف المواقع بدءاً بالأسرة والمدرسة والمصنع والمستشفى، ثم مواقع العمل والترفيه على مستوى الأقاليم، ثم مستوى الدولة ككل. وفوق ذلك أصبح الإعلام مسئولاً عن الأدوار الحاسمة فى تدويل أو عولمة الاقتصاد والثقافة؛ حيث يبرز دوره كمحرك رئيس فى خلق وتشكيل منظومة العلاقات الدولية – سواء على المستوى الرسمى بين الحكومات والأنظمة، أو المستوى الحضارى بين الثقافات المختلفة- بإعلاء شأن ثقافات معينة على حساب ثقافات أخرى. ولعل أخطر هذه الأدوار ما يقوم به الإعلام فى تشكيل أنماط معينة من السلوك الإنسانى وتهميش أنماط أخرى من خلال لغة الصورة ورموزها. هذا وقد أدركت الحكومات فى دول الشمال الصناعى المتقدم أهمية الأدوار الجديدة التى يمكن أن تقوم بها وسائل الإعلام كبديل للممارسة الديمقراطية، خصوصاً بعد أن احتل الإعلام المساحة المخصصة لممارسة الفعل الديمقراطى. إذ أصبحت هذه المساحة هى ذاتها المخصصة للإعلام، ولذلك لم يعد الإعلام يمثل السلطة الرابعة أو الخامسة، بل أصبح يشغل المجال الشفاف بين الفعل السياسى والثقافى ورد الفعل الجماهيرى. ومن هنا أصبح ينظر إلى الإعلام باعتباره المعيار الذى تقاس به كفاءة الأداء السياسى والاقتصادى للنظم المعاصرة[٢٩].

وإذا كانت العولمة تسعى إلى صياغة ثقافة كونية شاملة تغطى مختلف جوانب النشاط الإنسانى، وتتطلع إلى خلق الإنسان العالمى المبرمج ذى البعد الواحد المؤمن بأيديولوچية السوق العالمية والمتوحد مع مصالحها ورموزها وشعاراتها، فإن ذلك ما كان ممكناً أن يتحقق إلا بفضل الثلاثى التكنولوچى الصاعد الذى يعمل فى تناغم وتكامل بصورة غير مسبوقة، ويضم حسب ترتيب الأهمية كل من وسائل الإعلام السمعبصرى، وشبكات المعلومات، والطريق السريع للمعلومات والاتصال. ولذلك أصبحت السيطرة الكاملة على صناعة الاتصال والمعلومات والاتصالات اللاسلكية شرطاً رئيسياً لضمان التحكم الكامل من جانب الشركات العملاقة فى السوق العالمية. فالإمبراطوريات الفضائية أصبحت المصدر الجديد لإنتاج وصناعة القيم والرموز وأدوات تشكيل الوعى والذاكرة الإنسانية والوجدان والذوق، وتقوم بتقديم معلبات ثقافية محكمة الصنع تتضمن منظومة جديدة من القيم تدور حول تشجيع النزعة الاستهلاكية وغرس قيم الأنانية والفردية والروح النفعية.

ولعل إلقاء نظرة على خريطة الفضائيات والمعلومات يوضح لنا حقيقة الأدوار الجديدة التى يقوم بها الإعلام لإرساء دعائم العولمة والترويج لأيديولوچيتها: أولاً: تشير خريطة الفضائيات التى تسيطر عليها كل من الولايات المتحدة واليابان والدول الأوروبية إلى أنه يوجد فى العالم اليوم ١,٢٦ مليار جهاز تليفزيون منها ٢٠٠ مليون جهاز بالكابل، وحوالى ٦٠ مليونا مرتبطة بمجموعة رقمية، وتبلغ صناعة الاتصال ألف مليار دولار ستتضاعف فى عام ٢٠٠٠. وهى تشكل حالياً ١٠٪ من التجارة العالمية. أما الخريطة المعلوماتية فهى تشير إلى وجود ٢٠٠٠ مليون جهاز كمبيوتر، منها ٤٥ مليون جهاز مرتبطة بالإنترنت. ويرى البعض أن شبكة الإنترنت سوف تتجاوز قوتها شبكة الهاتف العالمية؛ بحيث يصبح عدد مستخدميها مابين ٦٠٠ مليون ومليار شخص بحلول عام ٢٠٠١. وهناك صراع وتنافس ضارٍ بين شركات الاتصال الأمريكية واليابانية والأوروبية التى تسعى لخلق مجموعات متكاملة من شركات الاتصال والمعلومات ذات المستوى العالمى[٣٠].

وإذا كـان من الضـرورى أن نميـز بين مـوقع الإعـلام والاتصـال على خـريطة السوق العالمية، وبين دوره فى توحيد العالم لصـالح القوى المتحكمة فى العولمة، فإن علينا أن نشير تفصيلاً إلى أدوار ووظائف الإعلام العولمى، وذلك على النحو التالى:

أولاً: فى ظل صـعـود الإعـلام السـمـعـبـصـرى أصـبـح هو المؤسـسـة التـربوية والتعليمية الجديدة التى حلت مكان كل من الأسرة والمدرسة، والتى تقوم بدور أساسى فى تلقين النشء والأجيال الجديدة المنظومة المعرفية المنزوعة من سياقـها التاريخى والقيم السلوكية ذات النزعة الاستهلاكية، والتى تروج بأشكال متنوعة لمصلحة السوق العـالميـة وأيديولوجيـتـهـا . ومن خـلال هذه الوظيـفـة يمـارس الإعـلام أخطر أدواره الاجتماعية، والذى يتمثل فى إحداث ثورة إدراكية ونفسية تستهدف إعادة تأهيل البشر للتكيف مع متطلبات العولمة وشروطها .

ثانيـاً: يقوم الإعـلام بدور أسـاسـى فى الترويـج للسلع والخـدمـات التى تقدمـها السوق العالمية من خلال الإعلانات التى تتضمن محـتـوياتها قـيـماً وأنماطاً للسلوك الاستهلاكى تستهدف الدعاية للسلع الأجنبية؛ مما يلحق أضراراً فادحة بالاقتصادات المحليـة عـلاوة على التـأثيـر السلبى للإعلانات على حـرية الإعـلام والصحـافـة فى دول الجنوب. والمعـروف أن هناك مـا يزيد على ٤٠ وكـالة إعـلان عـالميـة، منهـا ٣٠ وكـالة أمـريكيـة تسـتـحـوذ على مـا يزيد على ٤٥٪ من الزمن المخـصص للبث فى الإعـلام السمعبصرى المحلى والفضائى عدا المساحات التى تحجزها فى الصحف، والتى تزيد على ٦٠٪ فى معظم الصحف[٣١].

ثالثاً: **تقوم وسـائل** الإعلام السمعبصرية من خلال البث المباشر بدور مركزى فى **أختراق منظومـة القيم** الثـقـافـيـة لدول الجنوب من خـلال المسلسـلات والأفـلام وبرامج **المنوعات الأمريكية**. خصـوصـاً فى ظل عدم الالتـزام بالمواثيق الدولية التى نصت على ضرورة التزام البرامج المبثوثة عبر الأقمار الصناعية باحترام الطابع المميز للثقافات المختلفة. وأبرز هذه المواثيق إعلان اليونسكو عام ١٩٧٨، وقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة (١٩٨٢)، والذى يتضمن مبادئ وقواعد وتنظيم استخدامات الأقمار الصناعية فى البث التليفزيونى المباشر (الفقرة ١٣)[٣٢].

وقد نجحت أمريكا خلال العقدين الأخيرين فى اختراق الأنظمة الثقافية لدول الجنوب، وقدمت لشعوبها النموذج الأمريكى كغاية مثلى[٣٣].

رابعاً: تقوم وسائل الإعلام العالمية باستقطاب النخب المثقفة للترويج لفكر العولمة وأيديولوجيتها عبر الحوارات التلفزيونية والمقالات الصحفية والمؤتمرات والندوات (عدا الإغراءات الأخرى)، حيث يتم تكثيف جهودهم من أجل إعادة تشكيل الرأى العام العالمى لمساندة السياسات الاقتصادية للثلاثى الذى يقوم بإدارة اقتصاد العالم (البنك الدولى، صندوق النقد الدولى، منظمة التجارة العالمية) والدفاع عن المعايير المزدوجة للشرعية الدولية، والإسهام فى إعلاء شأن الثقافة الأمريكية وتهميش ثقافات الجنوب، والترويج لعالمية السوق، متجاهلين التفاوت الحاد بين المستويات الاقتصادية لكل من دول الشمال والجنوب، علاوة على الترويج لما يسمى بالقرية العالمية، مغفلين عن عمد التفاوت الرهيب بين معدلات التطور الاتصالى بين أجزاء العالم شمالاً وجنوباً، سواء تمثل ذلك فى مستويات الإشباع الإعلامى أو معدلات التقدم التكنولوچى.

خامساً: تشير الدراسات إلى تزايد أهمية الأدوار التى تقوم بها الشركات المتعدية الجنسية فى الأنشطة الإعلامية والثقافية، ويتجلى ذلك فى توظيف وسائل الإعلام الدولية والمحلية كأحزمة ناقلة، يتم من خلالها ترويج القيم الاجتماعية والثقافية الغربية ونشرها فى دول الجنوب؛ مما يتسبب فى إحداث بلبلة واضطراب شديد فى منظومة القيم المميزة لثقافات الشعوب التى تتعرض لهذه التأثيرات. وتمارس هذه الشركات بالتنسيق مع البنك الدولى ضغوطاً متواصلة على دول الجنوب لاستخدام قروض البنك فى استيراد التكنولوچيا الاتصالية والمعلوماتية، مما يسهم فى إحكام الحصار على الإعلام الجنوبى.

سادساً: تشير الدراسات إلى استفادة العولمة من استمرار النظام الإعلامى العالمى الراهن الذى يتسم بالخلل وأوجه التفاوت الخطيرة، سواء على المستويات المحلية أو العالمية، والتى تتمثل فى الانسياب غير المتوازن للمعلومات مع رسوخ الاتجاه الرأسى الأحادى الجانب للإعلام من الشمال إلى الجنوب، من المراكز إلى الأطراف، ومن الحكومات إلى الأفراد، ومن الثقافة المسيطرة إلى الثقافات التابعة، ومن

الدول الغنية تكنولوجياً فى الشمال إلى الدول الأفقر فى الجنوب. وقد لوحظ أن التدفق الإعلامى من الشمال إلى الجنوب مائة مرة فى مقابل مرة واحدة من الجنوب إلى الشمال، بينما لا يزيد بين دول الجنوب عن ١٠٪، وهذا لا يعنى عدم وجود قضايا عالمية تحمل ملامح المستقبل المشترك مثل قضايا البيئة، والسلاح النووى، والمرأة. وإن كانت أجندة الأولويات لدى الشمال تختلف جذرياً عن أجندة الجنوب.

سابعاً: فى ضوء التفاوت الهائل بين الشمال والجنوب، سواء فى موارد الاتصال أو مصادر المعلومات، والتعرض لوسائل الإعلام وصنع الصورة الإعلامية، وأنماط التدفق الإعلامى الرأسية القادمة من الشمال والمفروضة على شعوب الجنوب – نلاحظ أن الثورة الاتصالية لم تمس إلا عدداً قليلاً من شعوب العالم، ولم تتلق شعوب الجنوب، الدعوة للمشاركة فى عوائدها. وهنا يجدر بنا أن نتوقف قليلاً لمناقشة المفهوم الشائع الذى تروج له وسائل الإعلام العولمية حول ما يسمى بالقرية الاتصالية العالمية، باعتبارها أبرز ثمار الثورة التكنولوجية المعاصرة، والذى يعنى فى جوهره إحاطة الجماهير فى كافة أنحاء المعمورة بكل ما يدور فى العالم من أحداث وأفكار وصراعات وإنجازات بشرية، وأن يتم ذلك بشكل يتسم بالموضوعية والتكامل والمصداقية، بحيث يخلق معرفة شاملة وحقيقية بما يدور فى الكون.

وإذا كان مفهوم القرية يعنى أن كل الناس يعرفون بعضهم بعضا وما يدور لكل منهم، فهل ينطبق هذا المفهوم على المقصود بالقرية الاتصالية العالمية؟ فالواقع يشير إلى عكس ذلك؛ إذ إن كل منا يعرف القليل عن الأجزاء الأخرى من العالم. وإن الصورة الذهبية عن البشر والدول وحقيقة ما يدور بداخل كل مجتمع، لا تزال فى الأغلب صورة مبتورة وجزئية ومستقاة من الإعلام الغربى الذى تتحكم فيه مصالح وتحيزات القوى المهيمنة على مقدرات العالم فى المرحلة الراهنة.

وإذا كان مفهوم القرية العالمية يعنى أن العالم قد انكمش وأصبح رقعة واحدة، فإن الواقع يعكس صورة مخالفة، فالعالم اتسع وتعددت ثقافاته، وتناقضت مصالحه وتنوعت صراعاته. والحقيقة أن الناس فى ظل التقدم التكنولوجى الهائل فقدت القدرة على التواصل، وأصبحت تمارس حياتها داخل القرى المحلية التى تعيش فيها وترى

العالم الخارجى من خلال النوافذ الإعلامية التى لا تتيح للبشر إلا رؤية أشياء محدودة وفى أطر متحيزة وانتقائية وجزئية؛ وخصوصاً إذا كان أغلب سكان العالم الذين يعيشون فى الجنوب يعيشون فى قرى فقيرة إلى أبسط الضروريات كالكهرباء والماء، ويعانون من الفقر والأمية والأمراض المزمنة.

ويشير الواقع الراهن أيضاً إلى أنه فى إطار ما يسمى بالقرية العالمية تصاعدت روح الإقليمية، وظهرت البوادر العرقية والاتجاهات الأصولية. وكان المتوقع أن يقوم الإعلام بأدواره المفترضة فى تشكيل الوعى الصحيح بحقيقة التمايزات والاختلافات الحضارية والثقافية بين الدول والشعوب، وأن يتم التعاون من أجل خلق التواصل المنبثق من هذا الوعى والإدراك، ولكن نظم التعليم والإعلام فى شمال العالم وجنوبه تعمل فى سياق آخر معادٍ لوحدة الجماعة البشرية ومصالحها الجماعية وتراثها الثقافى والإنسانى. فمازلنا نلحظ على المستوى التعليمى شيوع المناهج الجزئية شديدة التخصص، والتى قامت بتجزىء المعرفة الإنسانية، وتمجيد العمل الفردى، وطمس الروح الجماعية، ومعاداة الرؤى التكاملية التى تخدم الرؤية العالمية الصحيحة. كما تشير الدراسات إلى غلبة الطابع العنصرى العرقى على معالجات الإعلام للقضايا المصيرية فى العالم الراهن، فالواقع يشير إلى وجود عدة عوالم وليس عالمًا واحداً(٣٤).

فى ضوء ما سبق تتضح لنا حقيقة الأدوار التى يقوم بها الإعلام المعاصر، فالحقيقة أن النظام الإعلامى الراهن وما يحويه من تفاوت وتحيزات وعدم تكافؤ فى توزيع موارد الاتصال والمعلومات، يهدف إلى إبقاء الجمهور والرأى العام فى حالة من الجهل الكامل بحقيقة ما يدور. وقد أظهرت الحروب الإقليمية المعاصرة، وفى مقدمتها حرب الخليج والبوسنة والصومال وأحداث رواندا، ومعركة التجديد للدكتور بطرس غالى الأمين السابق للأمم المتحدة، أن أغلب الشعوب (شعوب الجنوب تحديداً) ظلت فى حالة تغييب وجهل بحقيقة ما يدور. ولعل حرب الخليج والرقابة التى فرضت على الإعلام الدولى أثناءها تعد مثالاً صارخاً، فالضحية الأولى فى هذه الحرب كان الإعلام والحقيقة الإعلامية. فقد أثبتت الاستطلاعات التى أجريت للرأى العام الأمريكى أن ٦٠٪ كانوا يرون أن الإعلام قد أدى دوره بامتياز أثناء حرب الخليج، كما أن ٨٠٪ من

الأمريكيين أيدوا القيود التى فرضها البنتاجون على الإعلام أثناء حرب الخليج، مما يكشف عن أن قطاعات كبيرة من الرأى العالم الأمريكى تعانى حالة تزييف وعى متعمدة ومتواصلة. وإذا كان الحال هكذا بالنسبة لشعوب الشمال المتقدم، فما بال شعوب الجنوب وسائر شعوب العالم التى أصبحت تعانى من التخمة الإعلامية التى تستهدف إغراقهم فى دوامات متناقضة من المعلومات والإحصائيات غير المترابطة التى تؤدى إلى إحساسهم بالعجز والتيه والضياع بسبب غياب البديل.

الهوامش والمراجع

(١) انظر: حازم الببلاوى: "العرب والعولمة"، الأهرام- ٣٠ ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٧. وندوة العرب والعولمة- مجلة المستقبل العربى- بيروت- عدد أبريل/نيسان ١٩٩٨.

(٢) انظر: عمر محيى الدين: تعقيب على ورقة سيد ياسين- ندوة العرب والعولمة- مجلة المستقبل العربى- المرجع السابق.

(٣) انظر: Fortune Magazine ,4-8-1997 نقلاً عن إسماعيل صبرى عبدالله: "العرب والكوكبة"- ندوة العرب والعولمة- بيروت- ١٨-٢٠ ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٧.

(٤) انظر: Peter Golding, Phil Harris: Beyond Cultural Imperialism Sage- London- 1997,pp.49-52.

عبدالإله بلقزيز: "العولمة والهوية الثقافية"- ندوة العرب والعولمة- بيروت- ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٧.

(٥) انظر: عابد الجابرى: "العولمة والهوية الثقافية"- ندوة العرب والعولمة- بيروت- ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٧: Peter Golding, Op.cit., pp. 3-8.

(٦) انظر: فهمية شرف الدين: تعليق على ورقتى بلقزيز والجابرى عن العولمة والهوية الثقافية- ندوة العرب والعولمة. مرجع سابق

Smith Antony: "Towards a Global Culture",in Global Culture, (ed) Feather stone and Mike, London Sage, 1990, p. 176.

(٨) المرجع السابق، ص١٧٧.

(٩) انظر: سمير أمين: "مناخ العصر"- ندوة التطورات والتحولات المجتمعية فى الوطن العربى- مركز البحوث العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع - القاهرة- مارس/آذار ١٩٩٧.

(١٠) انظر: عبدالإله بلقزيز: "العولمة والهوية الثقافية"- ندوة العرب والعولمة- مرجع سابق.

(١١) انظر: H. Schiller: Mass- Communication and American Empire- Beacon press, 1977.

(١٢) انظر: Yves Eudes: La Conquete des esprist- Paris 1982- pp. 18-24

(١٣) انظر: عواطف عبدالرحمن: "الإعلام العربى فى مواجهة الاختراق الثقافى والتبعية الإعلامية"، فى قضايا إعلامية معاصرة- دار الفكر العربى- القاهرة ١٩٩٦، ص٣٤-٣٧.

(١٤) Hamid Mowlana: Global Communication in Transition :The End of Diversity, Sage- London 1996, pp. 176-180.

(١٥) انظر: بول سالم: "الولايات المتحدة والعولمة"- ندوة العرب والعولمة- مرجع سابق- ص١٢-١٤.

Annabelle Sreberny: The Many Cultural Faces of Imperialism- in Peter- Golding, Op. cit., pp. 55-60.

(١٦) انظر: Samir Amin: Reflections on the International System- in Peter Golding- Op. cit., pp. 10-15.

(١٧) انظر: جودة محمد عواد: "تكنولوجيا الاتصال"- مذكرة دراسية غير منشورة، القاهرة ١٩٩٧.

(١٨) انظر: محمود علم الدين: "تكنولوجيا الاتصال فى الوطن العربى"- عالم الفكر- عدد خاص عن الإعلام

المعاصر- المجلد ٢٣ ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٤- الكويت. ص١١٥-١١٨.

(١٩) المرجع السابق.

(٢٠) انظر: Armand Matteleart: Les Nouveaux Scenario de Communications, Le Monde Diplomatique- 8- 1996.

(٢١) Le Monde Diplomatique- 8- 1997.

(٢٢) سمير أمين- مرجع سابق.

(٢٣) Hamid Mowlana: Op. cit., pp. 59-62

(٢٤) انظر: محمود علم الدين، د. محمد تيمور: الحاسبات الإلكترونية وتكنولوجيا الاتصال- دار الشروق- القاهرة، ١٩٩٧، ص٢٠٢-٢٠٤.

(٢٥) Hamid Mowlana: Global Information and World Communication- Sage- London 1997, pp. 113-119.

(٢٦) Hamid Mowlana: Global information, Op. cit., pp. 40-43, John Mc Manus: Market- Driven Journalism- Sage- London- 1994,pp.3-9.

(٢٧) نبيل عبدالفتاح: "النظام الإعلامى الجديد وتقييم العالم"- الأهرام- ١٢ فبراير/ شباط ١٩٩١.

(٢٨) Johan Galtung, R. Vincent: Global Glasnost, Hampton Press- New Jersey 1992, pp. 36-41.

(٢٩) Hamid Mowlana: Global Information and World Communication, Op. cit., pp. 107- 123.

(٣٠) Hamid Mowlana: Global Communication in Transition - Op. cit., pp. 65- 68.

انظر: عواطف عبدالرحمن: "الإعلام وتحديات العصر"- مجلة عالم الفكر- الكويت- ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٤- ص٧-٩.

(٣١) Hamid Mowlana: Global Information and World Communication, Op. cit., pp. 90-97.

(٣٢) Le Monde Diplomatique- Mars 1997.

(٣٣) انظر: انشراح الشال: الإعلام الدولي عبر الأقمار الصناعية: دراسة الشبكات التليفزيونية- دار الفكر العربى- القاهرة ١٩٨٦، ص٧٩-٨١.

(٣٤) Peter Golding, Op. cit., pp. 150-160.

عولمة الإعلام والهوية الثقافية العربية

الفرص والتحديات

محمد شومان

تكاد لا تخلو محاولات تحديد مفهوم العولمة وأبعادها وآثارها المتوقعة من الاهتمام بالإعلام، خاصة دوره فى التبشير بالعولمة Globalization وشحذ آلياتها فى قطاعات الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة. ومع ذلك يقل الاهتمام بتحليل عملية عولمة الإعلام ذاته، ومناقشة الإشكاليات المرتبطة بهذه العملية المعقدة، وما يترتب على هذا النقاش من إعادة نظر فى بعض المقولات والمسلمات التى سادت بشأن فرص أو مخاطر عولمة الإعلام على الهوية الثقافية العربية.

وتسعى الورقة إلى تحليل عملية عولمة الإعلام بالتركيز على أهم الأبعاد المكونة لها، ثم مناقشة مجموعة من الإشكاليات الخاصة بآثار ونتائج عولمة الإعلام، وأخيراً الفرص والتحديات التى تطرحها عملية التفاعل مع عولمة الإعلام على الهوية الثقافية العربية، وسبل مواجهتها.

أولاً: عولمة الإعلام: الأبعاد والمكونات

يمكن القول بأن عولمة الإعلام هى عملية تهدف إلى التعظيم المتسارع والمستمر فى قدرات وسائل الإعلام على تجاوز الحدود بين الدول، والتأثير فى المتلقين الذين ينتمون إلى ثقافات متباينة، وذلك لدعم عملية توحيد ودمج أسواق العالم من ناحية، وتحقيق مكاسب للأطراف المهيمنة على صناعة الإعلام والاتصال من ناحية ثانية.

وينطوى مفهوم عولمة الإعلام على مجموعة من الأبعاد والمكونات الأساسية التى نوجزها فى:

١) أن عولمة الإعلام هى عملية متسارعة التغير، وبالتالى لم تتشكل ملامحها النهائية بعد، فهى تمر بمرحلة انتقالية، وذلك لسببين رئيسيين:

الأول: أن عولمة الإعلام تعتبر أحد أبعاد عملية أوسع هى عولمة الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة. ونظراً لعدم استقرار أو تبلور عملية العولمة، فإن هناك مجموعة من الرهانات والتحديات الاقتصادية والسياسية والثقافية التى تحدد مسار تطور، بل ومستقبل عملية عولمة الإعلام.

ومجمل هذه الرهانات يقوم على تماثل جوهر عملية العولمة فى مجالات الإعلام والاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة، باعتبارها إسقاطاً للحدود السياسية وتوحيدا ودمجا للأسواق، وبالتالى وجود ارتباط وثيق وتأثيرات متبادلة بين هذه المجالات والإعلام، بما يعنى أن النجاح فى عولمة الإعلام يدعم من فرص نجاح عولمة الاقتصاد والثقافة والسياسة، وبالمثل فإن نجاح عولمة الاقتصاد يدعم من عولمة الإعلام والثقافة السياسة، والعكس صحيح.

والسبب الثانى: أن عولمة الإعلام تعتمد، فى بعد مهم منها، على نتائج الثورة فى مجال الاتصالات، والتى بدأت لتوها، وسوف تستغرق تطوراتها عدة عقود قادمة، وستدفعها إلى الأمام "التطبيقات" الجديدة، أى الأدوات الجديدة، التى ستلبى غالباً حاجات غير متنبأ بها حاليا[١].

٢) الترابط والتكامل بين مجالات الإعلام وتكنولوجيا الاتصال والمعلومات، بحيث أصبح من الصعب تعريف الإعلام، أو الاتصال بمعزل عن تكنولوجيا الاتصال والمعلوماتية informatics، فالثورة فى تكنولوجيا الاتصال Communication technology أوجدت وسائل جديدة فى الاتصال مثل البث التليفزيونى الفضائى، والتكنولوجية الرقمية Digital Technology التى وفرت إمكانيات هائلة لاستقبال الصوت بدقة ونقاء غير مسبوقين، وكذلك وسائل الإعلام المرئية التفاعلية Highly interactive optical informa-tion system، والفيديو تحت الطلب Video- on Demand والصحافة الإلكترونية عبر شبكة الإنترنت، ووسائل الاتصال المحمولة Mobile Communication علاوة على التطبيقات المختلفة للوسائط المتعددة Multi- Media، وقد ارتبطت هذه الوسائل والتطبيقات بالمعلوماتية، وبداية الدخول فى مجتمع المعلومات الذى لم تتبلور معالمه.

أتاحت وسائل وتطبيقات الثورة التكنولوجية المرتبطة بالإعلام والاتصالات والمعلوماتية إمكانيات واختيارات هائلة، وضعت أيضاً تحديات أمام الأفراد

والمجتمعات، فقد تعاظمت قدرة تكنولوچيا الاتصال على تجاوز الحدود السياسية، والنفاذ عبر الثقافات، وأتاحت تكنولوچيا الاتصال التفاعلية، واللاجماهيرية، واللاتزامنية، وقابلية التوصيل، والشيوع، والكونية[٢].

ويوجد فى العالم اليوم ١,٢٦ مليار جهاز تليفزيون (منها ٢٠٠ مليون كبلى، وحوالى ٦٠ مليونا مرتبطة بمجموعة رقمية)، كما أن هناك ٦٩٠ مليون مشترك بشبكات الهاتف (منها حوالى ٨٠ مليونا من الهواتف الخلوية المتنقلة)، وهناك أيضاً حوالى ٢٠٠مليون جهاز حاسوب (منها ٣٠ مليوناً مرتبطة بالإنترنت) ويقدر أنه بحلول عام ٢٠٠١ سوف تتجاوز قوة شبكة الإنترنت شبكة الهاتف العالمية[٣].

والمفارقة أن مجمل التحولات السابقة لم تقض أو تحل محل وسائل الإعلام التقليدية، التى كانت معروفة ومستخدمة قبل ربع قرن، كالصحافة والإذاعة والسينما والتليفزيون. بل حدث نوع من التزاوج والتطوير وإعادة التوظيف فى إطار ثورة تكنولوچيا الاتصال والمعلوماتية. وهو ما يثير إشكاليات حول مستقبل وسائل الإعلام التقليدية، وتعريف الإعلام ودوره فى المجتمع.

٣) النمو الهائل فى اقتصاديات الإعلام والاتصالات والمعلومات. وقد أفضى هذا النمو إلى مزيد من التداخل بين عولمة الإعلام وعولمة الاقتصاد، فعولمة الإعلام ليست مجرد تعظيم فى قدرات الإعلام على الدعوة إلى عولمة الاقتصاد أو الثقافة، أو ما يعرف أحياناً بنشر أيديولوچيا العولمة، أى أنها ليست مجرد أداة أيديولوجية، بل إن عولمة الإعلام أصبحت جزءاً أصيلا من عولمة الاقتصاد، وذلك بالنظر إلى الدور الكبير لقطاع الاتصالات والإعلام والمعلومات فى اقتصاديات الدول الكبرى والأسواق العالمية. فالإعلام أصبح صناعة وقطاعاً مؤثراً فى الاقتصاد العالمى، ويمثل هذا القطاع ٤٠٪ من الإنتاج الصناعى العالمى، ويضم أكثر من ٦٠٪ من اليد العاملة فى العالم الصناعى[٤].

وقد التفت الباحثون إلى أهمية اقتصاديات الإعلام منذ الستينيات، وأكدوا على الثقل الحاسم للمنطق الرأسمالى والعقلية والتقنية فى نظام تصنيع وانتشار المنتجات الثقافية، التى يتم تداولها بواسطة وسائل الإعلام التقليدية، وبواسطة المخترعات

التكنولوجية الجديدة فى مجال الإعلام والاتصال، أو بواسطة بعض الصناعات المرتبطة بها مثل الإعلان والسياحة(٥). من هنا فإن أحد أبعاد عولمة الإعلام هو تعظيم الأرباح للشركات متعددة الجنسية التى تعمل فى مجالات إنتاج وسائل الإعلام والاتصال والمعلومات، وإنتاج المضامين الإعلامية المختلفة، فضلاً عن صناعات الإعلان والترويج وبيع خدمات الإعلام والمعلومات.

٤) توسيع الخيارات والبدائل الإعلامية المتاحة أمام الجمهور. فقد وفرت تكنولوجيا الاتصال والمعلوماتية، وبصورة غير مسبوقة، مئات القنوات التليفزيونية، ومئات المحطات الإذاعية، وعشرات الصحف والمجلات، المحلية والدولية، فضلاً عما توفر من وسائل الاتصال الأحداث المرتبطة بالمعلوماتية.

ويركز خطاب عولمة الإعلام على أن آليات السوق ومدى إقبال الجمهور- بغض النظر عن جنسيته أو ثقافته- هى التى ستقود تطور وسائل الاتصال والإعلام. كما يؤكد أن المنافسة تكون دائماً فى مصلحة الجمهور الذى سيضمن الحصول على خدمات إعلامية جيدة تلبى احتياجاته وبأسعار رخيصة.

والمتأمل فى أطروحات هذا الخطاب يكتشف بسهولة أنه يتعامل مع الإعلام ومنتجات الثقافة على أساس كونها سلعاً يجرى تداولها فى سوق موحدة لا توجد فيها خصوصيات سياسية أو ثقافية، فالأفضلية للسلعة أو الخدمة الأجود والأرخص.

على أن هذا الخطاب يتجاهل عن عمد الطابع الأمريكى المهيمن على صناعة الإعلام والاتصالات الدولية، والذى تزايد بصورة ملحوظة منذ نهاية الثمانينيات نتيجة تطور تكنولوجيا الاتصال والإعلام الأمريكية والتحولات السياسية فى النظام الدولى(٦).

من زاوية أخرى، فإن التعامل مع الإعلام ومنتجات الثقافة كسلعة وبمنطق الاستهلاك والربح، وفى ظل الزيادة الهائلة فى عدد الإذاعات وقنوات التليفزيون، دفع إلى شراء أو استئجار مضامين إعلامية ومنتجات ثقافية ترفيهية رخيصة ورديئة لتغطية ساعات الإرسال الطويل. وقد أفاد ذلك صناعة السينما والتليفزيون الأمريكية بحكم استحواذها على النصيب الأكبر من الإنتاج العالمى. وربما تكفى الإشارة هنا

إلى أن صناعة السينما الأمريكية جنت خارج الولايات المتحدة عام ١٩٩٥ مبلغاً وصل إلى المبلغ نفسه الذى جنته داخل الولايات المتحدة، أى نحو ٢,٥ مليار دولار. وجنت صناعة السينما من بيع أفلام الفيديو فى الولايات المتحدة ما زاد على ما جنته من دور السينما، وذلك للمرة الأولى فى التاريخ [٧]. وقد صدّرت الولايات المتحدة أفلاماً سينمائية ومواد تليفزيونية إلى أوروبا عام ١٩٩٣ بقيمة أربعة مليارات دولار، بينما لم تستورد من أوروبا إلا ما قيمته ٣٣٦ مليون دولار فقط[٨]، وكان الإنتاج العالمى من برامج التليفزيون قد قدر عام ١٩٩٣ بثمانين مليار دولار أمريكى، تزيد بنسبة ١٠٪ سنوياً فى الأعوام التالية[٩].

٥) تقليص دور الحكومات والمنظمات الدولية فى تنظيم بيئة الإعلام والاتصالات المحلية والدولية، لصالح الشركات الاحتكارية متعددة الجنسية. وذلك من خلال الدعوة إلى تغيير التشريعات والنظم التى تعوق التدفق الحر للمعلومات والصور والرموز بين الدول، أو تمنح الحكومات أدواراً ووظائف إعلامية كالتخطيط والرقابة والمنع والمصادرة. وفى هذا السياق تطرح عولمة الإعلام مهام خصخصة وسائل الإعلام والاتصال، وإنهاء دور الدولة فى مجالات الإعلام، خاصة فى دعم وسائل الاتصال المحلية أو الإنتاج الإعلامى. ولقد انعقدت أربعة مؤتمرات دولية: فى جنيف عام ١٩٩٢، وبيونس إيرس عام ١٩٩٤، وبروكسل عام ١٩٩٥، وجوهانسبرج عام ١٩٩٦، تمكن خلالها الرئيس الأمريكى بيل كلينتون ونائبه آل جور من تسويق فكرتهما حول مجتمع المعلومات العالمى[١٠]. ولعل المبادئ الخمسة التى طرحها آل جور أمام المؤتمر الأول لتنمية الاتصالات السلكية واللاسلكية، الذى عقد فى بيونس إيرس بالأرجنتين فى مارس ١٩٩٤، كأساس لإقامة البنية التحتية المعلوماتية الكونية توضح المقصود فى المرحلة القادمة، فقد نصت هذه المبادئ على: تشجيع استثمارات القطاع الخاص، تدعيم المنافسة، توفير سهولة الوصول إلى الشبكة لجميع مستخدمى ومنتجى المعلومات، خلق بيئة تنظيمية مرنة تستطيع اللحاق بالمتغيرات التكنولوجية السريعة، ضمان الخدمة العالمية[١١].

وتواكب هذه الدعوة وتدعم العمل نحو الخصخصة وتشجيع استثمارات القطاع الخاص والشركات متعددة الجنسية فى مجال الاتصال والإعلام والمعلوماتية. كما أنها

تتفق مع قرارات الأمم المتحدة بشأن حرية الإعلام ومسئولياته، وتستند إلى الحقوق الإعلامية التى تنص عليها المادة ٢٩ من الميثاق العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، والمادتان ١٩، ٢٠ من الاتفاقية الدولية للحقوق السياسية والمدنية عام ١٩٦٦، والتى لم توقع عليها الولايات المتحدة!

ومع التسليم بأهمية الدعوة إلى حرية الإعلام وحقوق الاتصال كجزء أصيل من حقوق الإنسان، إلا أن خطاب عولمة الإعلام لا يلتفت لمسئوليات حرية الإعلام على المستوى الدولى التى جاءت فى قرارات مجلس الأمن، مثل الالتزام بالقيم الأخلاقية، ونبذ التعصب، ومحاربة الأخبار الكاذبة والدعاية المغرضة. كما لا يهتم بجهود اليونسكو فى السبعينيات وأوائل الثمانينيات لإعادة صياغة الحق فى الاتصال، وإعلان مبادئ نظام عالمى جديد للإعلام والاتصال يقلل من سلبيات التدفق الإعلامى غير المتوازن بين الشمال والجنوب(١٢).

والثابت أن مجهودات اليونسكو قد عبرت عن رغبة أغلبية دول العالم فى إعادة النظر فى النظام الإعلامى الدولى الذى خضع لهيمنة الدول والشركات متعددة الجنسية فى أوروبا والولايات المتحدة وكندا واليابان. لكن التحولات فى النظام الدولى – بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والثورة الهائلة فى تكنولوجيا الاتصال– أدت إلى خفوت الدعوة إلى قيام نظام إعلامى جديد، بل يمكن القول إن هذه الدعوة لن يسمح بظهورها فى إطار عملية عولمة الإعلام، لأنها، ببساطة، تعنى الإقرار بدور للحكومات فى مجال الإعلام، حتى ولو جاء هذا الدور من خلال اليونسكو أو المنظمات الدولية المعنية بالاتصال والإعلام.

إن المطلوب هو تقليص الأدوار والوظائف الإعلامية والاتصالية للحكومات فى المجالين المحلى والدولى. وهذه الحقيقة قد تساعد فى تفسير المحاولات الأمريكية الرامية إلى تهميش دور الأمم المتحدة والمنظمات الدولية المعنية بالاتصال، وفى الوقت نفسه محاولة استخدامها فى عملية عولمة الإعلام. ويكشف هذا الموقف عن مفارقة جديرة بالتأمل تتعلق بطبيعة المنظمات الدولية المعنية بالاتصال والإعلام، باعتبارها منظمات تعتمد فى عضويتها على الدول، واحترام سيادتها، وفى الوقت نفسه تعمل

على تقليص أدوار ووظائف الحكومات فى مجال الإعلام، لصالح الاستثمارات الخاصة وأنشطة الشركات متعددة الجنسية.

والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة، فمن خلال ثمانى منظمات دولية رئيسية، تقوم بوظائف تنظيم عمليات الاتصال والإعلام والملكية الفكرية، تمارس الولايات المتحدة والدول الصناعية الكبرى تسيير الأمور لصالحها من خلال امتلاكها للخبرات التقنية وهيمنتها على اللجان الفنية فى هذه المنظمات، بالإضافة إلى الدعم المالى، والتحكم فى أسواق الاتصالات[١٣].

ولم تكتف الولايات المتحدة بذلك، بل سعت إلى استحداث منظمات وترتيبات جديدة، اتخذت ثلاثة أنماط:

الأول: يعتمد على عضوية الدول، كتحويل اتفاق الجات إلى منظمة التجارة العالمية، والإصرار على إضافة حقوق الملكية الفكرية والثقافية إلى اتفاق الجات.

والثانى: يعتمد على عضوية مغلقة تقتصر على الدول الصناعية الكبرى، كمؤتمر المعلوماتية الذى عقد فى فبراير ١٩٩٥ فى بروكسل.

والنمط الثالث: يعتمد فى عضويته على أفراد ومنظمات وجمعيات رسمية وغير رسمية، بعضها ذو طابع مهنى أو طوعى، لا تهدف إلى الربح مثل «صحفيون بلا حدود»، وغيرها من الجمعيات والهيئات. بالإضافة- وهذا هو الأهم- إلى الشركات الاحتكارية متعددة الجنسية، والتى من المنتظر أن تلعب أدواراً متعاظمة فى المرحلة القادمة على حساب الحكومات والجمعيات المهيمنة أو غير المهنية التى لا تسعى إلى الربح.

وبغض النظر عن توازن القوى والأدوار المطلوبة من هذه الأطراف، فإن المطلوب فى إطار عولمة الإعلام تغيير أوزان وأدوار الفاعلين الأساسيين فى البيئة للإعلام والاتصالات؛ بحيث تقلص أدوار الحكومات لصالح الشركات الاحتكارية متعددة الجنسية العاملة فى مجال الإعلام والاتصالات والمعلومات، والتى ترتبط فى أغلبها بالمجتمع الأمريكى بالدرجة الأولى، ثم بالمجتمعات الصناعية الكبرى. وتخوض هذه

الشركات العملاقة عمليات اندماج وتركز لا مثيل لها، تستجيب للتنافس الشديد بينها وللترابط والتكامل بين مجالات الإعلام وتكنولوجيا الاتصال والمعلوماتية، وربما يكفى هنا التذكير بنموذج التحالفات والاندماجات التى خاضها «روبرت مردوخ»، وبوجود ٢٠ شركة عملاقة تسيطر على القنوات الفضائية التليفزيونية، منها١١ شركة أمريكية[١٤].

ثانياً: إشكاليات عولمة الإعلام:

فى ضوء الأبعاد والمكونات السابقة لعولمة الإعلام، فإن أسئلة كثيرة، وربما تحديات تطرح نفسها، لعل أهمها: ما الموقف من العولمة؟ وماهية آثار ونتائج العولمة على الهوية الثقافية العربية؟

والأسئلة مطروحة منذ عدة سنوات على الفكر العربى، وثمة محاولات جادة للإجابة على مثل هذه الأسئلة، وغيرها، لكن فى المقابل يمكن رصد كثير من المواقف المتسرعة، وربما أحادية الجانب تجاه العُولمة بعامة، وعولمة الإعلام والاتصالات والمعلومات بخاصة. وقد تراوحت تلك المواقف بين التأييد المطلق، والتأييد المشروط، والرفض المطلق، وأخيراً السعى للتأليف والمزج بين بعض إيجابيات وسلبيات العولمة على الهوية الثقافية العربية.

وبدون الدخول فى تفاصيل هذه المواقف أو تحليلها، يمكن القول بأن المواقف الأربعة عكست تحيزات أيديولوچية، ومواقف مسبقة إزاء التحولات الدولية، وأحياناً عدم فهم للطبيعة المعقدة للعولمة كعملية تاريخية. فضلاً عن الانقسام والصراع داخل الثقافة العربية الناتج عن الاختلاف فى التعامل مع الثقافة الغربية ومنجزاتها من جهة، والاختلاف فى النظر إلى المكونات الأساسية للثقافة العربية من دين ورؤى للعالم وقيم وعادات وتقاليد وأنماط سلوك، من جهة ثانية.

أعتقد أن المطلوب هو مواصلة الجهود العربية لتقديم إجابات وخيارات متعددة للتفاعل الإيجابى والمشاركة فى صياغة العولمة كعملية تاريخية تحفظ للثقافة العربية هويتها، وتؤكد قدرتها على التواصل الخلاق، والتفاعل الإيجابى أخذاً وعطاءً مع ثقافات العالم.

ونقطة البدء هى المشاركة النقدية فى الجدل العالمى الدائر حول إشكاليات العولمة والقضايا والتحديات التى تطرحها على شعوب العالم.

فى هذا السياق، نناقش أربع إشكاليات تثيرها عملية عولمة الإعلام، وأتصور أن طرح هذه الإشكاليات يساعد فى فهم وتحليل اتجاهات وأنماط التفاعل بين عولمة الإعلام والهوية الثقافية العربية، ومن ثم تحديد الفرص والمخاطر والخيارات المتاحة أمام الثقافة العربية.

الإشكالية الأولى: مستقبل علم الإعلام أو الاتصال

مع الثورة التكنولوچية فى كل المجالات، والتحولات السياسية والاقتصادية التى واكبتها، تعرضت النماذج الأساسية Paradigms إلى أزمة عنيفة، أصبحت الحيرة وعدم اليقين هى العلامات المميزة لعالمنا، عالم ما بعد الحداثة أو ما بعد المجتمع الصناعى، أو مجتمع المعلومات. وكل هذه المفاهيم تستخدم لتوصيف عملية انبعاث عهد جديد يجب أن تستجيب له العلوم الاجتماعية[١٥]، إما بتطوير النماذج الأساسية القائمة أو إبدا ع نماذج جديدة.

وبطبيعة الحال، فإن علم الإعلام أو الاتصال ليس بعيداً عن هذه التحولات، لذلك فإن عليه الاستجابة لنفس التحديات التى تواجه العلوم الاجتماعية. لكن تبدو التحديات بالنسبة لعلم الإعلام أو الاتصال مضاعفة وبالغة التعقيد، بالنظر إلى حداثته وعدم تبلوره أو اكتماله كعلم مستقل. حيث يدور جدل ونقاش منذ فترة طويلة حول ما إذا كان علمًا، أم أنه حقل ضعيف التنظيم: تلتقى عنده اهتمامات عديدة من المعلومات الاجتماعية[١٦]؟ ويرتبط هذا الجدل بتعريف الإعلام نفسه ووظائفه، وما إذا كان بناء أو عملية، وحدود العمليات التى يقوم بها سواء على المستوى الفردى أو الاجتماعى[١٧].

لقد ظلت هذه الإشكاليات مطروحة على الباحثين فى مجال الإعلام والاتصال بدون حسم، ثم جاءت الثورة فى تكنولوچيا الاتصال، والتداخل والتكامل بين التطبيقات الحديثة لتكنولوچيا الاتصال والإعلام ومجتمع المعلومات، لتضاعف من إشكاليات تعريف الإعلام ومجالات عمله والأطر النظرية التى يتبناها. بل وتطرح إشكاليات

جديدة حول الدور المستقبلى لتكنولوچيا الاتصال فى حياة الفرد والمجتمع، وهل تقودنا تطبيقات تكنولوچيا الاتصال نحو مجتمع المعلوماتية؟ وما طبيعة ودور اقتصاد المعلومات؟ ثم ماهية أدوار ووظائف وسائل الإعلام التقليدية فى مجتمع المعلومات؟

إن مجمل هذه الأسئلة والإشكاليات، قد يقود إلى إعادة تعريف علم الإعلام أو الاتصال، وربما إلى انبعاث علم أو علوم اتصال جديدة تدمج بين الاتصال والإعلام والمعلوماتية، لكنها فى اللحظة الراهنة تشجعنا على التفكير النقدى، وإعادة النظر فى كثير من الأطر النظرية السائدة فى الإعلام.

الإشكالية الثانية: التأثير الإعلامى، والثقافة

تطرح هذه الإشكالية بصورة معلنة أو مضمرة فى سياق الجدل والنقاش حول العولمة. فالمتخوفون من مخاطر عولمة الإعلام على التعددية الثقافية، واحتمال ظهور التنميط أو التوحيد الثقافى، ينطلقون من مسلمة نظرية هى التأثير الطاغى لوسائل الإعلام التقليدية وغير التقليدية أو الأحداث- كالوسائط المتعددة- على حياة الفرد والمجتمع. أما غير المتخوفين من عولمة الإعلام، فإنهم ينطلقون من مسلمة مضادة ترى أن تأثير الإعلام محدود. والغريب أن بمقدور كل فريق الاستناد إلى أطر نظرية ودراسات إعلامية كثيرة تؤيد وجهة نظره وموقفه. فالملاحظ أن حقل الإعلام والاتصال لم يبلور نموذجًا أساسيًا أو حتى نظرية شاملة تقدم فهماً كاملاً لعمليات التأثير الإعلامى. ويدور جدل ونقاش حول حقيقة التأثير، ومدى التأثير الذى تحدثه وسائل الإعلام، وتحت أى شروط؟ وقد ظهر كثير من النظريات والنماذج التى تحاول تحديد وتفسير عمليات التأثير الإعلامى والعوامل المرتبطة به. ويمكن القول إن كلاً منها يركز على جانب أو مجموعة من الجوانب، فهناك من يهتم بالآثار المباشرة أو السريعة أو غير المباشرة أو الطويلة، وهناك من يركز على آثار الإعلام والاتصال على القيم والاتجاهات وأنماط السلوك لدى الفرد. فيما تركز نظريات أخرى على تأثيرات الإعلام والاتصال فى المجتمع والثقافة والمنظمات الاجتماعية. ومن الصعب، وربما من غير المنطقى، القول إن إحدى هذه النظريات صحيحة وبقية النظريات خاطئة[١٨]. وقد دفعت هذه الإشكالية عدداً من الباحثين فى مجال الإعلام والاتصال إلى الاهتمام بتحقيب مراحل

تطور نظريات ونماذج التـأثير الإعـلامي؛ انطلاقاً من كونهـا تعكس أحد أهـم أبعـاد التطور التاريخي لدراسات الإعلام والاتصال.

لقد تطورت نظريات ونماذج التأثير الإعلامى منذ بداية العشرينيات من النظرة إلى الإعـلام كقـوة هائلة فى تشكيل الآراء والمعتـقدات، إلى التـأثيـر المحدود والنسبى للإعلام، انطلاقاً من وجود متغيرات فردية واجتماعية وثقافية واقتصادية تحدد طبيعة واتجـاه التـأثير الإعـلامى[١٩]، على أن هـذا التحـقيب العـام لم يمنـع من ظهـور أفكار وأبحاث تدعم من فكرة التـأثير الطاغى لوسائل الإعلام. وقد انتعشت هذه الأفكار فى السبعينيات والثمانينيات مع التطور الكبير فى إمكانيات التليفزيون وانتشار استخدامه، علاوة على التقدم التكنولوچى الكبير وما وفره من وسائل اتصال جديدة. لكن المفارقة أن التقدم التكنولوچى فى وسائل الاتصال قد دعم، فى الوقت نفسه، من فكرة التأثير المحدود لوسائل الإعلام، حيث ظهرت أفكار ترى أن تكنولوچيا الاتصال تتيح فرصاً وإمكانيات واسعة أمام الأفراد والجماعات الثقافية لامتلاك واستخدام وسائل اتصال متنوعة وبأسعار رخيصة، يمكن أن تخلق ما أسميه بالإعلام الموازى أو المقاوم لإعلام المؤسسات الكبيرة كالإعلام الحكومى أو إعلام الشركات الاحتكارية الكبرى.

من جانب آخر فإن تكنولوچيا الاتصال أتاحت أمام الأفراد فرصاً هائلة للاختيار بين وسائل ومضامين كثيرة ومتنوعة، من هنا تدعمت فكرة المتلقى النشط القادر على الاختيار ومنح التأييد أو الرفض أو المقاومة للوسائل أو الرسائل الإعلامية. كما برزت فكرة دور المتلقى فى بناء وتفسير معانى الرسائل الإعلامية التى يتعرض لها. وخلص العديد من البحوث إلى أن التأثير الإعلامى هو عبارة عن عملية مقسمة بالتساوى بين منتج الرسائل الإعلامية والمتلقى. وإذا كانت عمليات الاتصال والتأثير هى بالأساس عملية ثقافية، ومع التسليم بأن كل فرد هو عضو فى جماعة ثقافية، فإن بحوث الإعلام والاتصال التى اعتمدت على مدخل التحليل الثقافى Cultural analysis approach قد توصلت إلى نتائج بالغة الأهمية حول الاتصال والإعلام، فالأفراد يختارون، وسيستخدمون وسائل الإعلام فى ضوء ثقافتهم، كما أن الجمهور ليس تجمعا بسيطا

للأفراد، بل هناك أسس ثقافية واجتماعية يجب أن تؤخذ فى الاعتبار عند دراسة عمليات التأثير، كذلك فإن مضمون وسائل الإعلام هو أيضا منتج ثقافى[٢٠]. وقد أثبت عدد من الدراسات أن الجمهور المحلى يفضل التعرض لوسائل إعلام ومضامين محلية، لأن المنتجات الإعلامية المحلية تكون محمية– كما يقول «ايثل دى سولا بول» – عن طريق اللغة والتأييد الاجتماعى وثقافة المجتمع[٢١]. أى أن ما تقدمه يعكس الثقافة المحلية، ويتفق مع مكوناتها الأساسية.

من جهة أخرى كشفت بحوث الإعلام الثقافى المقارن عن اختلاف بعض دوافع وأهداف ومعانى الاتصال من مجتمع لآخر، فالإعلام والاتصال فى الثقافة الغربية يعبر ويهدف إلى تحقيق الترابط الاجتماعى، بينما يعبر فى الثقافة اليابانية عن علاقات اجتماعية قوية موجودة بالفعل. وفى حين تمثل الحاجات الفردية دوافع أساسية للاتصال عند الأمريكيين، تبدو دوافع اليابانيين للاتصال مقيدة بإدراك أنهم جماعة متفقة[٢٢]، الأمر الذى يحدث تأثيرات وردود فعل مختلفة تجاه المضامين الإعلامية والثقافية نفسها التى يتعرض لها الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافات مختلفة.

وأعتقد أن التفكير بإمكانية وجود المتلقى النشط، أو المتلقى الواعى القادر على اختيار وسائل الإعلام والاتصال التقليدية والحديثة فى إطار المكونات الأساسية لثقافته، تسمح لنا بإعادة التفكير فى نظريات النموذج الوظيفى التقليدى، وكذلك مقولات مدرسة التبعية حول الإمبريالية الاتصالية التى تعكس وتتفاعل مع الإمبريالية الاقتصادية، والإمبريالية العسكرية، والإمبريالية الثقافية [٢٣]، والغزو الثقافى. إن إعادة النظر لا تعنى رفض حقيقة وجود عدم توازن وعلاقات الاستغلال بين أطراف عملية العولمة، ولكنها تعنى التحليل النقدى الواعى لطبيعة التحولات المتسارعة فى العالم، والنظر إلى تفاعلات الإعلام والاتصال والثقافة فى إطار عملية العولمة من خلال أطر نظريات ومقارنات جديدة، تسمح لنا بفرز خيارات وبدائل عديدة ومتنوعة. فى هذا السياق يمكن افتراض أن عولمة الإعلام فى إطار عملية العولمة قد تؤدى إلى إثراء للتعددية الثقافية فى العالم، حيث ستتيح تكنولوجيا الاتصال إمكانيات أكبر لكل الثقافات الفرعية فى التعبير عن هويتها الثقافية، والتفاعل مع بقية ثقافات العالم، كذلك

فإنه يمكن افتراض أن قوة وعمق العناصر المكونة للثقافات المختلفة قد تدفع الشركات الاحتكارية متعددة الجنسيات والمتنافسة بحكم قوانين السوق والتنافس على كسب الجمهور إلى احترام الثقافات المختلفة، وتقديم مضامين وصور ورموز، تحترم هذه الثقافات.

لكن مقابل هذه الافتراضات أو الرهانات يمكن القول إن عولمة الإعلام والاتصال قد تشكل تهديداً للتعددية الثقافية، وعدواناً سافراً لمبدأ احترام الهويات الثقافية للشعوب المختلفة، إذا عجزت الثقافات المختلفة عن استخدام تكنولوجيا الاتصال فى تأكيد هويتها الثقافية والتفاعل بروح إيجابية مع حقائق وأوضاع عولمة الإعلام.

الإشكالية الثالثة: عولمة الإعلام والمساواة

جاءت عمليات الترابط والتكامل بين الإعلام والاتصال والمعلوماتية وتعاظم أدوارها فى المجتمعات الصناعية المتقدمة كتعبير عن إنجاز مشروع الحداثة، وبداية الدخول فى المجتمع ما بعد الصناعى أو مجتمع المعلومات.

ويثير هذا التحول إشكاليات تدور حول مستقبل التنظيمات الاجتماعية ووظائفها، ودور الدولة، واحترام الخصوصية الفردية، والسردية التجارية، والأمن القومى، بالإضافة إلى قضايا تتعلق بالعدالة، فمجتمع المعلومات ينبغى أن يخدم كل مواطنيه، وليس فقط المثقفين تقنياً والمميزين اقتصادياً[٢٤].

وإذا كانت هذه الإشكاليات لم تحسم فى مجتمعات تسير بخطى واسعة نحو مجتمع المعلومات، فإن الإشكالية الأكثر أهمية، من وجهة نظرى، هى إدخال التطبيقات الحديثة للإعلام والاتصال والمعلوماتية إلى مجتمعات غير صناعية، لم تنجز مشروع الحداثة، بل تتجاور وتتصارع فيها مراحل من التطور البشرى. وتشكل هذه المجتمعات معظم دول الجنوب، والتى تتعرض لمستويات من الإفقار والتهميش الاقتصادى والسياسى المستمر على المستوى الدولى، وتعانى داخلياً من الظلم الاجتماعى والانقسام الطبقى والصراع الثقافى.

ومثل هذه الأوضاع التى تسود فى دول الجنوب لا تخلق بيئة مواتية لاستقبال التطبيقات الحديثة للإعلام والاتصال والمعلوماتية، فضلاً عن المشاركة فيها. لكن الحاصل أن هذه التطبيقات قد دخلت أو بالأحرى أقحمت على مجتمعات الجنوب، مما خلق تشوهات وانقسامات جديدة تضاف إلى رصيد الانقسامات والصراعات داخل المجتمعات، حيث اقتصر استخدام التطبيقات الحديثة للإعلام والاتصال والمعلوماتية على بعض أفراد وجماعات النخب فى مجتمعات الجنوب، وظلت أغلبية المواطنين محرومة وغير قادرة على استخدام أو الاستفادة من هذه التطبيقات، بحكم أن استخدامها يتطلب مهارات اتصالية وقدرات مالية لا تتوافر لكل المواطنين فى دول الجنوب، حيث يوجد ١٢٨٠ مليون شخص يعيشون بأقل من نصف دولار أمريكى للفرد فى اليوم (٢٥). وقد انعكست هذه الأوضاع على استخدامات وسائل الإعلام فى بلدان إفريقيا الاثنين والخمسين- ويقطنها ما يزيد على الستمائة مليون نسمة- حيث لا توجد هيئات إذاعية قومية إلا فى خمسة أو أربعة بلدان منها فقط، وتصل هذه الهيئات إلى مشاهدين يزيدون على التسعين مليوناً. أما فى آسيا، فإن نسبة ١٨ ٪ من حوالى ٣٨٦ مليون منزل تتصل بخدمات الكابل أو إرسال القمر الصناعى مباشرة إلى منازلهم. ويوجد خط هاتف واحد لكل ألف نسمة فى إفريقيا، وبعبارة أوضح فإن أجهزة الهاتف فى طوكيو وفى مانهاتن تفوق أعداد الهاتف فى إفريقيا (٢٦).

وإذا كان رخص وانتشار وسائل الاتصال التقليدية فى مجتمعات الجنوب، خاصة الراديو، قد يدعم من فرص الاندماج السياسى والاجتماعى، فإن طبقية استخدام التكنولوچيا الحديثة فى مجالات الاتصال والإعلام والمعلوماتية يعزز من انقسام مجتمعات الجنوب، ويخلق فجوات معرفية، وفجوات فى المعلومات، وفجوة فى الاتصال بالعالم بين أقلية تملك وتعرف، وأغلبية لا تملك ولا تعرف. الأمر الذى يمنح النخب المهيمنة اقتصادياً وسياسياً وإعلامياً قوة أكبر وفرص أكبر للسيطرة على حساب أغلبية المواطنين فى دول الجنوب. إن هذه الأغلبية ستحرم من التعرف أو الاستفادة من تطبيقات تكنولوچيا الاتصال والإعلام والمعلوماتية، وستترك لاستخدام بعض وسائل الإعلام التقليدى. حيث ستحرم من شبكات التليفزيون المتطورة، والتى

يتطلب الحصول على خدماتها شراء أجهزة خاصة للاستقبال أو تسديد اشتراكات سنوية.

أعتقد أن هذا الانقسام وما يثيره من إشكاليات، يدفعنا لمراجعة مفهوم القرية الكونية Global Village التى تحدثها عولمة الإعلام. لقد صك «مارشال ماكلوهن» وفيور مفهوم القرية الكونية عام ١٩٦٨؛ ليعبرا عن اعتقادهما بأن وسائل تكنولوچيا الاتصال ستؤدى إلى انبعاث الاتصال الشفهى (المواجهى) من خلال الكلام والاستماع، وفى مناخ من الألفة كما يحدث فى القرية، حيث يعرف الناس بعضهم البعض، ويعيشون فى حيز جغرافى واحد، ويتقاسمون الحياة معاً، ويتشاركون فى القيم والعادات والتاريخ. لكن هذا الاعتقاد لم يتحقق، نتيجة تطور وسائل الإعلام والاتصال، واختلاف وتعقد العلاقات الدولية. ويرى «فورتنر» أن القرية الكونية أصبحت، لسوء الحظ، مفهوم مجازى، لا وجود له، ويقترح مفهوم المدينة العالمية global metropolis، فالناس تعيش فى المدينة لا يعرفون كثيرا عن شئون الآخرين، والإعلام والاتصال يتدفق بين سكان المدينة بطريقة غير متساوية، وفى مناخ بعيد عن الألفة، فالناس لا يعرفون بعضهم. لذلك يرى «فورتنر» أن مفهوم المدينة الكونية أقرب لتوصيف ما حدث فى العالم، ففى المدينة توجد سيطرة مركزية على نظام الاتصالات؛ حيث تدار بواسطة إما الدولة أو الشركات الخاصة، كما أن قدرة الناس تختلف فى الوصول إلى وسائل الإعلام واستخدامها [٢٧].

القصد أن القرية الكونية مفهوم افتراضى لم ولن يتحقق، وبالتالى فتوصيف العالم بالمدينة الكونية المتعددة الثقافات، والمنقسمة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وتكنولوچياً وإعلامياً هو الأقرب إلى الدقة. بعبارة أخرى، إننا لا نعيش عصر القرية الكونية على المستوى الاتصالى والإعلامى، بل نعيش فى مدينة كونية ينساب فيها قدر هائل من الاتصالات الخاضعة للسيطرة والتحكم بصور متعددة، وتتقلص باستمرار قيم وسلوكيات العدل والمساواة والحق فى الاتصال نتيجة التناقضات الكبيرة فى مستويات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتكنولوجية بين سكان الجنوب- باستثناء نخب محدودة وسكان الشمال- وتزداد فيها فجوة المعلومات والقدرة على استخدام تكنولوچيا الاتصال والإعلام والمعلوماتية.

إن السيطرة المركزية على المدينة الكونية تمارسها الشركات متعددة الجنسيات والدول الصناعية المتقدمة فى صناعات تكنولوچيا الاتصال وترويجها، وتدفق الأخبار والمعلومات والصور والرموز، أى صناعات الإعلام والثقافة. وتأتى الصناعات الأمريكية على رأس قائمة القوى المسيطرة، فالشركات الأمريكية تملك ٣٥ ٪ من سوق المعلومات والاتصالات، وشركات الاتحاد الأوروبى ٢٧٪، والشركات اليابانية ١٦٪ (٢٨). وتكشف الأرقام قدرة المنتجات الإعلامية والمعلوماتية الأمريكية على أن تكون الأعلى صوتاً والأكثر قوة على المستوى العالمى، لكن ذلك قد لا يضمن لها تحقيق هيمنة ثقافية قادرة على طمس الهويات الثقافية الأخرى أو أمركتها.

الإشكالية الرابعة: عولمة الإعلام وحرية الإعلام

فى إطار عولمة الاقتصاد تتزايد فرص نمو اقتصاديات الإعلام والاتصال والمعلوماتية، علاوة على أنشطة الإعلان والترويج. وهذا النمو ستقوده الشركات الاحتكارية متعددة الجنسية، فى وقت تتقلص فيه أدوار الحكومات وتتآكل شرعيتها خاصة فى دول الجنوب. من هنا فإن حرية الإعلام تطرح نفسها كإشكالية ذات أوجه متعددة. ويشير عضو هيئة تحرير «لوموند ديبلوماتيك»، «سيرج حليمى» إلى أنه فى ظل الشركات الاحتكارية العملاقة ووجود مليارديرات من أمثال بيل جيتس، وروبرت مردوخ، وجان لوك لا جاردبير، وتيد تيرنر، وكونراد بلاك وغيرهم.. ممن يملكون الصحف ودور الطباعة التى نكتب نحن فيها ولها، كما يملكون الإذاعات وقنوات التليفزيون التى نتحدث ونظهر فيها.. وبتعبير آخر: فى مثل هذا العالم الشمولى الكليانى، وهذا الكون الإجمالى، هل ما نزال، نحن الصحفيين والمفكرين، قادرين على أن نلعب دورنا المعارض للسلطة، وأن نكون صوت من لا صوت لهم(٢٩)؟

إن هذه الأسئلة وغيرها تكشف عن الأوجه المختلفة لإشكالية حرية الإعلام، فثمة مخاوف وتحديات تتعلق بمدى قدرة وسائل الإعلام والاتصالات الحديثة المرتبطة بالشركات الإعلامية العملاقة على أن تدافع عن مصالح المواطن. وهل ستتحول وسائل الإعلام والاتصال إلى أبواق دعائية للشركات الاحتكارية متعددة الجنسية، والتى يبلغ عددها ٢٠٠ شركة، وتسيطر على أكثرمن ٣٠٪ من الإنتاج المحلى الخام فى

العالم[٣٠]؛ فى هذا الإطار فإن إشكالية العلاقة بين سطوة الإعلان وحرية الإعلام ستطرح نفسها بقوة أكبر، ففى عام ١٩٨٨ تم إنفاق ما يقرب من ٢٠٠ مليار دولار فى ميدان الإعلان. وتدور التقديرات لعام ١٩٩٠ حول ٢٦٥ مليار دولار [٣١]. وبالنسبة لسوق الإعلانات فى العالم العربى، فإن السوق الخليجية تأتى فى المقدمة، إذ تربو على ٧٥٠ مليون دولار سنوياً[٣٢]، بينما يقدر نائب رئيس الجمعية المصرية للإعلان أن يصل حجم الإنفاق فى السوق الإعلانية بمصر إلى ٨,٣ مليار جنيه عام ١٩٩٧، بزيادة قدرها ٤٠,٧ ٪ على عام ١٩٩٦ [٣٣].

ومع تعاظم نمو الشركات متعددة الجنسية وسيطرتها على أسواق العالم، يتسارع الإنفاق على الإعلانات وأنشطة البيع والترويج. وسيكون هذا الإعلان والترويج معوْلماً- إذا جاز الوصف- أى أنه متعدد الجنسيات، وستبث هذه الإعلانات من خلال شركات إعلان عملاقة متعددة الجنسيات تملك وسائل إعلام معولمة. من هنا سيكون من الصعب على المجتمع المحلى أو الحكومات ضبط العلاقة أو وضع ضوابط لحماية حرية الإعلام أو حتى تعيين حدود لتأثير الإعلان فى حرية الإعلام. وربما تستطيع المجتمعات الصناعية المتقدمة عبر مؤسسات المجتمع المدنى الراسخة والمؤثرة أن تحد من هيمنة وقوة الشركات متعددة الجنسية، وتضع ضوابط أو معايير قانونية أو أخلاقية ومهنية لضمان حرية الإعلام وحق المواطن فى الحصول على المعلومات. لكن التحدى يطرح نفسه بإلحاح على دول الجنوب؛ حيث تغيب مؤسسات المجتمع المدنى أو تتسم بالضعف الشديد.

ثالثاً: عولمة الإعلام: الفرص والمحاذير

فى ضوء الأبعاد والمكونات الأساسية للعولمة، والإشكاليات التى تطرحها عولمة الإعلام، يمكن القول بوجود مجموعة من الفرص والمحاذير التى تطرحها عولمة الإعلام على الهوية الثقافية العربية، والتى ستحدد مسار ومستقبل التفاعل بين الثقافة العربية وعولمة الإعلام.

وأعتقد أن التعامل مع عولمة الإعلام على أساس وجود فرص وتحديات أو مخاطر يعنى فى البداية رفض الخضوع أو التسليم بمنهج المؤامرة فى النظر والتعامل

مع عولمة الإعلام. فعولمة الإعلام ليست مؤامرة تستهدف العرب والمسلمين وحدهم، بل هى أحد أبعاد عملية العولمة، أو على وجه الدقة هى البعد الأكثر وضوحاً وبروزاً، وتحققاً فى عملية العولمة بعامة. فهى عملية جارية تؤثر فى شعوب وثقافات العالم- بما فى ذلك العرب- بدرجات ونسب متفاوتة، وبالتالى لم يعد أمامنا من مجال أو خيار لرفض أو قبول عولمة الإعلام.

لذلك يقترح الباحث عدم الاكتفاء بموقف فضح الآثار السلبية لعولمة الإعلام، والحديث المكرر عن الهيمنة الإعلامية والثقافية الغربية بقيادة الولايات المتحدة، أو إجهاد الفكر فى إثبات مخاطر الأمركة إعلامياً وثقافياً.. إن كل ذلك، على ما أعتقد، ثابت ومعروف، وقد قدمت المدرسة النقدية فى الإعلام والاجتماع والعلاقات الدولية شواهد ودلائل ومقولات نظرية بالغة الأهمية عن عدم التوازن فى النظام الإعلامى العالمى، وعن مخاطر الهيمنة الإعلامية والثقافية للشركات الاحتكارية متعددة الجنسية.

وأرى أن عولمة الإعلام تتيح للعرب منفذاً، ولو محدوداً، للاستفادة، وربما المشاركة فى ثورة تكنولوچيا الاتصال والإعلام والمعلوماتية. كذلك فإن كثرة وتعدد وسائل الإعلام ونفاذها عبر الحدود السياسية للدول، وتوافر تطبيقات الوسائط المتعددة Multi Media قد يقلل من قدرة الإعلام المحلى على إخفاء الحقائق والهيمنة السياسية وتزييف وعى مواطنيه. كما أن انتشار تكنولوچيا الاتصال قد يدعم من التنوع الثقافى داخل الثقافة العربية، حيث سيتيح فرصاً أفضل لكل الجماعات والثقافات الفرعية فى إطار الأمة العربية والثقافة العربية فى التعبير عن نفسها، وتأكيد خصوصيتها الثقافية ضمن الالتزام بالهوية الثقافية العربية.

أكثر من ذلك، وفى إطار الفرص المتاحة، أظن أن خصخصة وسائل الإعلام العربية والسماح للقطاع الخاص بالاستثمار فى هذا المجال قد يعظم من فرص التطور الديمقراطى، ويدعم من مؤسسات المجتمع المدنى.

مقابل هذه الفرص توجد محاذير وتحديات بالغة، فهناك تحدى تعميم الإعلام والاتصال المحلى، أو المعولم، لثقافة الاستهلاك والمتعة، وتهميش منتجات الإعلام والثقافة الراقية، علاوة على تهميش أو تجاهل قيم العمل والإنتاج. الأمر الذى قد يرفع

من مستويات تطلع الجماهير العربية بصورة لا تتفق والإمكانيات الاقتصادية المتاحة لها.

وهناك تحديات حرية الإعلام، والتبعية الإعلامية والانقسام داخل المجتمعات العربية بين نخب قادرة على استخدام تكنولوجيا الاتصال والإعلام والمعلوماتية والاستفادة منها، أى نخب معولمة - إذا جاز الوصف - وأغلبية غير قادرة على ذلك، ومهمشة اجتماعياً واقتصادياً وإعلامياً، وربما ثقافياً.

على أن أخطر تلك التحديات هو ما قد تتعرض لها المكونات الأساسية للثقافة العربية ممثلة فى الدين واللغة العربية، والوعى التاريخى بالذات والآخر. فمن الثابت أن عولمة الإعلام تعتمد على اللغة الإنجليزية، كما أن صور العرب والمسلمين فى الإعلام الغربى لا تعبر عن الواقع، بالإضافة إلى أن الإعلام الغربى يتعامل مع العرب بحكم علاقات الاستعمار والتبعية كأقطار متفرقة لا كأمة واحدة.

إن هذه التحديات على خطورتها لا تعنى طمس الهوية الثقافية العربية أو تشويهها، حيث أعتقد أن الثقافة العربية- رغم ما تعانيه من مشكلات- تحظى بوضعية، وتتمتع بإمكانيات تفوق غيرها من الثقافات المعاصرة. فهى ثقافة أمة مكتملة التكوين، وتستند هذه الثقافة إلى أسس قوية راسخة، فضلاً عن تنوعها الذى يجب أن نحرص عليه وندعمه. من هنا أقترح فتح حوار جاد تشارك فيه كل فاعليات المجتمع العربى، خاصة قوى المجتمع المدنى، للاتفاق على أسس وضوابط ثقافية لعملية التفاعل بين الثقافة العربية وعملية العولمة فى الإعلام، ويمكن اقتراح الأسس التالية:

١) دعم الهوية الثقافية العربية وتنميتها من خلال تعميم الديمقراطية، وتطوير النظم التعليمية، واحترام حقوق الإنسان العربى، واحترام ودعم التنوع الثقافى العربى فى إطار وحدة الثقافة العربية.

٢) تعظيم المشاركة الإيجابية للثقافة العربية فى استخدام تكنولوجيا الاتصال والإعلام والمعلوماتية، ويتطلب ذلك تطوير القدرات الإعلامية والاتصالية والمعلوماتية العربية، والارتقاء بمستواها من خلال التعاون والتكامل بين مؤسسات الدولة والقطاع

الخاص فى الوطن العربى، والتى تعمل فى هذه المجالات، بدلاً من التنافس الضار والسلبى الذى وقعت فيه- على سبيل المثال- القنوات الفضائية المصرية.

٣) اتخاذ إجراءات حمائية على غرار ما قام به البرلمان الأوروبى فى فبراير ١٩٩٦ عندما قرر إلزام صناعة السينما والتليفزيون بتخصيص ٥١٪ من برامجها للإنتاج الأوروبى، وكذلك ما قامت به فرنسا لحماية صناعة السينما؛ حيث فرضت ضريبة قدرها ١١٪ على بطاقات الدخول إلى دور العرض تستخدم فى دعم صناعة السينما الفرنسية.

٤) قيام المثقفين العرب بدورهم فى التوعية بمخاطر عولمة الإعلام، والسعى فى الوقت نفسه للاستفادة من الفرص التى تتيحها، وتعظيم مشاركتهم فيها.

٥) العمل على المستوى الدولى من أجل ترسيخ مبدأ التعددية الثقافية واحترام كل الثقافات.

المراجع

١- بيل جيتس: المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل)- ترجمة عبدالسلام رضوان، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٨، ص٩.

٢- محمود علم الدين: "ثورة المعلومات ووسائل الاتصال: التأثيرات السياسية لتكنولوجيا الاتصال"- دراسة وصفية، السياسة الدولية، يناير/ كانون الثانى ١٩٩٦،ص ص١٠٢-١١٦.

٣- اجناسيو رامونيه: لوموند ديبلوماتيك، الطبعة العربية، أغسطس/آب ١٩٩٧.

٤- المهدى المنجرة: الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضى وماضى المستقبل، الدار البيضاء، عيون، ١٩٩١، ص٢٧٩.

٥- سيرج برو: ثورة الاتصال- ترجمة: هالة عبدالرؤوف مراد - القاهرة، المستقبل العربى ١٩٩٣، ص١٧٩.

٦- Herbert Schiller, Culture Inc, Oxford University Press, 1989, p. 145.

٧- أليس روثورن: فاينتشال تايمز، الحياة الدولية، ٢٢/٥/١٩٩٦.

٨- خالد المبارك، الحياة الدولية، ٥/٣/١٩٩٦.

٩- حسن عماد: البث الفضائى وانعكاساته على الواقع الثقافى، فى "مؤتمر الثقافة والإعلام بين الواقع والطموح"، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٧ ص١٢٥.

١٠- اجناسيو رامونيه، مرجع سابق.

١١- ألفت أغا: "البنية التحتية المعلوماتية الكونية"، الدراسات الإعلامية، أبريل/نيسان- يونيو/حزيران ١٩٩٧، ص ص١٦٧-١٧٩.

١٢- عواطف عبدالرحمن: "الحق فى الاتصال بين الجمهور والقائمين بالاتصال"، عالم الفكر، يوليو/تموز- سبتمبر/أيلول- أكتوبر/تشرين الأول- ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٤،ص ص١٨-٥١.

١٣- Mark, D. Alleyne, International Power International Communication, London, Macmilian, 1995, pp.30-31.

١٤- هشام شيشكلى: "صراع أباطرة الإعلام وحرب الفضائيات العالمية"، الحياة الدولية، ١٥/١٢/١٩٩٧.

١٥- سيد ياسين: "حوار الحضارات فى عالم متغير"، التقرير الاستراتيجى العربى، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢، ص١٢.

١٦- Melvin L,Deflur & Sandra Ball- Rokeach, Theories of Mass Comunication, London, Longman, 1989, p. 27

١٧- Stuart Sigman Social Communication Studies, John & Jeremy Hawth, (eds) London, Edward Arnold, 1990, p.p 139- 141.

١٨- Danis Mcquail, Communication, London, Longman, 1981,pp. 217- 218.

١٩- Daniel Katz, & Others, Public Opinion and Propaganda, Wilbur Schram, (ed) Mass Communication, Illinois, 1960, pp. 527- 543, Danis Mcquial, op, cit pp. 260 - 270.

٢٠- Danis Mcquail, With the Benefit of Hindsight: Reflection on Uses & Gratifications Researh,

in M. Gurevitch & M.R. Levy (eds) Mass Communication Yearbook, Beverly Hills, Ca: 21 sage, 1985.

٢١- نقلاً عن: أيمن منصور ندا: "الاختراق الثقافى عن طريق البث الوافد"، دراسة مسحية لأدبيات الاختراق. أعمال ندوة الاختراق الإعلامى للوطن العربى، نوفمبر/تشرين ١٩٩٦، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٩٦ ص١٨.

٢٢- Alex S. Edelstie, Youichi Ito, & Hans Mathias Kepplinger, Communication & Culture, A Comparative approach, London, longman, 1989, pp. 132- 135.

٢٣- Johan Galtung, A Structural of Imperialism, Journal of Peace Research, vol. 8, No.2, 1971, pp. 81 - 117.

٢٤- بيل جيتس: مرجع سابق، ص ٣٩٨.

٢٥- انظر: تقرير برنامج الأمم المتحدة للتنمية، ١٩٩٧.

٢٦- تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية: التنوع البشرى الخلاق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص١١٢.

٢٧- Roberts Fortner, International Communication, Belmont, Califomia, 1993, pp. 23-24.

٢٨- الرأى العام الكويتية، ١٠/٩/١٩٩٧.

٢٩- سيرج حليمى: لوموند ديبلوماتيك، الطبعة العربية، أغسطس/أب ١٩٩٧.

٣٠- فريدريك كلير مونت: المرجع السابق.

٣١- أرماند ماتلار: امبراطورية الإعلان، ترجمة عزة أبوالنصر - القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٩١، ص ٥٠.

٣٢- الحياة الدولية، ٢٧/٣/١٩٩٨.

٣٣- الحياة الدولية، ٢٠/٧/١٩٩٧.

الثقافة والسلطة فى ظل العولمة

يوسف سلامة

من غير الممكن فهم حركات التاريخ الإنسانى إلا باعتبارها «أفكاراً حضارية» أو «كليات» تتحقق أو تزول أو تنطفئ أو تتراجع أمام غيرها من الكليات، فتنتقل- على العموم- من نمط للوجود إلى نمط آخر من الوجود الحى والقوى، وربما المسيطر على رقعة جغرافية واسعة وعلى حقبة تاريخية مديدة، فتطبع كل شىء يكون واقعاً فى نطاقها بطابعها المميز، طابع الشعب أو الأمة التى تنتجها وتحملها وتبدع فى التعبير عنها، فلسفة ودينا وفناً وصناعة وزراعة وتجارة وملاحة. ثم لا تلبث هذه الفكرة التى تبلغ أوجها فى حياة أمه من الأمم أن تبسط أوسع ظل لها على العالم بأسره، ولكن ذلك لا يكون إلا لحين، ولحين فقط. إذ إن للأفكار أعماراً هى أشبه ما تكون بأعمار الإنسان. فحياة «الفكرة» هى حياة الشعب أو الأمة. إذ حالما يعود الشعب قادراً على الإبداع والخلق فى ظل هذه الفكرة وبها، فإنه يكون قد خرج من التاريخ وإلى الأبد. ومعنى الخروج من التاريخ هنا ليس الموت أو الفناء الذى هو المصير المؤكد لكل فرد من الناحية العضوية والبيولوجية. أما موت الأمم فهو وصولها إلى حال تكون فيها عاجزة عن الإبداع، وغير قادرة على إضافة الجديد إلى حياة العالم، فتتحول بذلك إلى أمة مستهلكة، ليس فقط لما هو مادى، وإنما أيضاً لكل ما هو فكرى وروحى.

و«الفكرة» ذاتها بناء متناقض، وليست كياناً بسيطاً متطابقاً مع ذاته فى كل نقاطه، فلو كانت كذلك لما كانت حية، ولما استطاعت أن تلعب دوراً فى إنتاج الحياة، وخلقها جديدا فى كل حين، ومبدعة فى حياة الأمة طوال فترة صعود الأمة وتوسعها فى هذا العالم من خلال نشر ثقافتها وأدبها وفنها ودينها وفلسفتها، بل وأنماط الإنتاج الاقتصادى، وعلائق الوجود الاجتماعى، وطرز العيش المختلفة، فضلاً عن نشر

طريقتها فى الحياة ورؤيتها للعالم المتحدة فى ثقافتها بعين الأمم الأخرى التى تكون قد خضعت لتأثيرها.

إن البناء المتناقص لـ «الفكرة» هو جوهر حياة الشعب أو الأمة؛ بحيث لا يجب علينا أن نبحث عن «الفكرة» خارج حياة الشعب أو الأمة، أى خارج الفعل الذى يوجه الفكرة وينتجها فى الوقت نفسه. وعلى ذلك لا يصح أن يتوقع أحد منا أن نصور له «الفكرة» على أنها «كيان مفارق» مستقل بذاته، أو على أنها كيان موجود خارج العالم أو الطبيعة أو الإنسان. فـ«الفكرة» هى النفس الحية التى تبث الحياة فى الواقع من خلال فعل الإنسان، فعل الشعب، وهو فى الوقت نفسه فعل لا قيمة له خارج «الكلى». إذ إن كل ما له من معنى إنما يفسر بـ«الكلى» الذى يمثله، وبالكلى الذى يستهدفه فى الوقت نفسه.

لذا فإن الفكرة، فى خصوصيتها أو تعيينها فى أمة من الأمم، هى ما نطلق عليه «روح الشعب» أو «روح الأمة» التى لا تدل على شىء أكثر أو أقل من مجموع البيانات الأساسية التى تشكل عاماً يسم حضارة ما بطابعه، بحيث إن نظرة واحدة تكفى لأن يتبين المرء أن هذا المعمار والشعر والأدب والفلسفة والدين والثقافة الشعبية والثقافة العالمية إنما تنتمى كلها إلى روح واحدة توجدها وتضمها وتخلع عليها الوحدة، وتمنحها ما هو كلى فيها، فيكون من الممكن وصف هذه المنجزات مثلاً بأنها تعبر عن حضارة بعينها هى الحضارة الإسلامية أو المسيحية أو اليونانية أو المصرية القديمة... إلخ.

قلنا- إذن- حضارة إسلامية أو يونانية أو مسيحية أو مصرية، فما مغزى ذلك؟ وما معناه؟ إن ما نعنيه بأمرنا هذا أمرين.

الأول: هو أن لكل حضارة فكرتها المميزة لها، والتى تطبع الحضارة بأكملها بطابعها المميز، وقد بسطنا هذا الأمر ههنا ولو بشىء من الإيجاز.

والثانى: هو أن «الفكرة» الواحدة لا تنهض عليها ولا تقوم إلا حضارة واحدة. فإذا ما ضعفت هذه «الفكرة» أو تصدعت أو ماتت، فلا يمكن بعثها من جديد فى صورتها الجوهرية والأساسية أبداً. وهذا يعنى أن أى حضارة سبق لها أن تحققت وأينعت- لابد لها فى ذلك من أن تكون مستندة إلى فكرتها بالضبط- لم يعد من

المكن لها أن تحقق حضارة جديدة بحال من الأحوال. إن «الفكرة» الواحدة تنشئ حضارة واحدة، وفى هذه الحالة تكون الحضارة خصبة وحية ومستحدثة، أى جديدة فى كثير من وجوهها. وعندما تتحقق هذه الحضارة مستندة إلى فكرتها، وعندما يكتمل هذا التحقيق، فإن «الفكرة» لا تعود قادرة على استحداث حضارة جديدة فى أزمنة لاحقة. ذلك أن «الفكرة» مقترنة بدرجة من درجات التقدم، وبما أن الحضارة اللاحقة تكون قد تجاوزت هذه الدرجة، فإنه يكون من المتعذر على «الفكرة الحضارية» التى تحققت فى حضارة ما أن تنتج حضارة جديدة. إن كل ما بوسعها هو أن تنتج شكلاً حضارياً قديماً هو أقرب إلى التكرار الممل منه إلى الإبداع والتجدد.

ليس بوسعنا - والحال كذلك- أن نعيد الحضارة المصرية القديمة إلى الوجود، وكذا الأمر بالنسبة للحضارة اليونانية، والحضارة المسيحية، وغيرها من الحضارات التى سبق لها أن تحققت. صحيح أن بوسعنا بفعل التقدم التقنى الذى تتميز به الحضارة الراهنة أن نعيد إنتاج- وبكفاءة عظيمة- بعض الجوانب من هذه الحضارة أو تلك. وبوسعنا على سبيل المثال، أن نشيد هرماً أضخم من الأهرامات التى شيدها المصريون القدماء، ولكن هرماً كهذا سيكون هيكلاً عظيماً لا روح فيه. سيعكس روح الحضارة المعاصرة بأكثر مما يعكس روح الحضارة المصرية القديمة وقيمها. لن يعكس فكرة المصريين القدماء عن الحياة والموت، عن البعث والخلود، أى أنه لن يكون مصرياً أبداً.

وبوسعنا، كذلك، أن نعيد إنتاج «الأكروبولس» و«البانثيون»، ولكنهما لن يكونا منتمين إلى الحضارة اليونانية والرومانية. سيكونان خاليين من الآلهة، ومن رموزها، ومن الأوثان التى كانت تبعث الغبطة فى نفوس المؤمنين من اليونان والرومان. وبوسعنا كذلك أن ننتج ضروباً لا حصر لها من الفن الإسلامى فى العمارة والزخرفة والشعر العمودى. ولكن هذه المنجزات ستكون فى حقيقتها مادة لا روح فيها، أو أجساماً هجرتها الحياة، أو بيوتاً غادرتها الأرواح إلى غير عودة، فلم تعد محتوية على أى ثراء روحى، لأن ثراءها قد احتجب احتجاب الأرواح التى أبدعتها. وإذا وقفنا أمامها اليوم، فإننا سنقف أمامها وقفة الإجلال أمام هذا الإبداع الحضارى العظيم والإنتاج الفنى

الرائع، ولكن لن يشعر المرء منا برعشة الغيب الكامنة من وراء ما هو ظاهر، ولا بسر الوثبة الحية التى يفترض أنها قائمة من وراء هذا الأثر الذى أصبح مجرد مادة بعد أن فقد سره الروحى العميق.

إن «الفكرة» الواحدة لا تقوم عليها إلا حضارة واحدة، وأى محاولة لاستدعاء هذه «الفكرة» من جديد لن تؤدى إلا إلى أحد أمرين: إما تكرار لا قيمة له، وإما إبداع فكرة جديدة تنهض عليها أمة وحضارة جديدة لا علاقة لها بالفكرة السابقة إلا كعلاقة الفكرة الجديدة بكل الأفكار الحضارية الأخرى التى سبق للبشر أن أنتجوها عبر تاريخهم المديد.

أما أن تعود «الفكرة» ذاتها- أى «الفكرة» القديمة التى سبق أن قامت عليها حضارة ما- وأن تنهض عليها حضارة جديدة، فذلك ما نراه متعذراً تعذراً تاماً وذلك لسببين:

أولهما: استقرائى، يتمثل فى أن استعراض تاريخ الحضارات الإنسانية يكشف عن تعاقب دائم لتيار الحضارة الإنسانى، ولا يكشف أبداً عن حضارة معينة قد اندثرت ثم عادت إلى الوجود من رقدتها أو من موتها لتنتج لنا حضارة جديدة.

والسبب الثانى: يتعلق ببنية «الفكرة» من ناحية، وبنية الحضارة من ناحية أخرى. فإن «الفكرة» مجموعة من الممكنات قابلة للتحقق فى مستوى معين، وآفاق الاحتمال فيها مقيدة بدرجات معينة لا تنفك أبداً عن اللحظة التاريخية التى وجدت فيها الحضارة موضع البحث. ومن ثم فإن القول بأن «الفكرة» الواحدة يمكنها أن تنتج حضارتين مختلفتين قول لا يخلو من التناقض حتى على المستوى الصورى البحت فضلاً عن المستوى التاريخى المعيش ذاته.

والأمر الجوهرى الذى يجب ملاحظته فى كل فكرة حضارية هو أن كل واحدة منها- مهما كانت طبيعتها: دينية، إنسانية، جماعية، أخلاقية، حربية، عسكرية...إلخ- تتسم، بوضوح وبشكل لا يقبل الاستثناء، بميلها القوى إلى الانتشار والشمول والغزو. ومقدرتها على الغزو- الذى لا يتخذ شكلاً واحداً فى كل الحالات التى تحقق فيها

«الفكرة» الحضارية لنفسها الشمول والانتشار- لا تكتمل إلا عندما تنجح فئة من المثقفين فى تحويلها إلى «دعوة» أو فى صياغتها فى «بناء أيديولوچى» يكون من شأنه أن يكشف عن الفئة الاجتماعية التى اقترنت مصالحها ووعيها بهذه الرؤية إلى العالم، وارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً يسمح لنا أن نقرر إمكان وجود ارتباط عضوى بين فئة اجتماعية محددة وبين رؤية إلى العالم قد صيغت فى قالب أيديولوچى محدد. ومن ذلك نستخلص أن كل أيديولوچيا هى بطبيعتها تمثل السلاح الفكرى والأخلاقى والثقافى الذى تستخدمه الفكرة الحضارية فى مسعاها إلى غزو العالم من حولها وتطويعه لمقتضيات محددة هى تعبير عن تطلعات فئة اجتماعية التى يكون قد حدث اقتران بين وعيها بمصالحها، ووعيها بالتطابق بينها وبين هذه الفكرة بوساطة بناء أيديولوچى محدد.

وعلى ذلك فليس ثمة «فكرة حضارية» أو رؤية ايديولوچية يمكن استثناءها من الوصف بأنها ميالة إلى الشمول والانتشار عن طريق الغزو؛ فالميل إلى الهيمنة والسيطرة هو التعبير عن بناء القوة الكامنة فى صميم الأرواح التى تنتج الأفكار الحضارية المختلفة. إن «الفكرة»- مهما بلغ سموها ورقيها- هى لا شيء بمعزل عن القوة الباطنة فيها وفى أرواح وعزائم من تعبر عن مصالحهم وعن رؤيتهم إلى العالم. فالفكر بطبيعته قوة، يميل إلى فرض نفسه على صميم الواقع ليرتقى به إلى مستوى ذاته. لقد عبر (هيجل) عن هذه الصيغة مرة وهو يعرف المنطق بقوله: «المنطق هو الاستيلاء على العالم بالعقل». وهذا صحيح بصورة لا شك فيها. ولكن استيلاء «الفكرة الحضارية» على الحقبة التاريخية والمساحة الجغرافية لا يتحقق إلا عندما تتم صياغة «الفكرة» فى قالب ايديولوچى مناسب وملائم للزمان والمكان والفئة الاجتماعية التى يقترن وعيها بهذه «الفكرة الحضارية» على وجهة التحديد.

والواقع، فإننا عندما نتحدث عن «الأيديولوچيا»، فإننا فى الحقيقة لا نتحدث إلا عن الفعل السياسى. ذلك أن الفعل السياسى متعذر دون قاعدة إيديولوچية تحمله عبر الممارسة الاجتماعية داخل الحياة الإنسانية. وبهذا المعنى يكون الفعل السياسى هو الثمرة النهائية التى تقاس بها ثروة الأمة من التقدم والتحضر والتحرر. فلا يمكن للأمة

التى يتجسد فعلها السياسى فى «الاستبداد»، أن يُنْظَر إليها بالطريقة نفسها التى ينظر بها إلى الأمة التى يتجسد فعلها السياسى فى الديمقراطية وحرية الأفراد واحترام حقوق الإنسان والاعتراف بحق المجتمع وفى التداول السلمى للسلطة فيما بين فئاته المختلفة.

صحيح أن كل «فكرة حضارية» تميل إلى الانتشار والشمول عن طريق غزو العالم، غير أنه بوسعنا أن ننظر إلى هذا الميل نفسه نظرتين مختلفتين: فجميع الأفكار الحضارية التى سادت فيما قبل الحضارة الرأسمالية تختلف اختلافاً شديداً عن «الفكرة الحضارية» للرأسمالية، أو حضارة العصر الحديث على وجه الحصر.

فلو عدنا إلى الحضارات السابقة على حضارة العصر الحديث، حضارة العصر الرأسمالى، لوجدنا أن جميع الأفكار الحضارية السابقة قد كانت تنطوى على الاتجاهات نفسها إلى الانتشار والشمول والإلحاق عن طريق فعل الغزو بمختلف صوره وأشكاله، سواء كانت فكرية أو عسكرية، أو حتى عن طريق التبادل التجارى، إلى غير ذلك من أساليب الانتشار والشمول التى تحقق الهيمنة للأمة التى تنجح فى بسط سيطرتها على الأمم الأخرى. غير أن الحضارات السابقة على الحضارة الرأسمالية كانت تتمتع بقدر أقل من الشمول والكلية، إن جاز التعبير، بالقياس إلى الحضارة الرأسمالية، وذلك لأن تلك الحضارات، أو تلك الأفكار الحضارية، لم تكن لتستطيع أن تبسط هيمنتها بسطاً تاماً على الثقافات والحضارات والشعوب الأخرى، وذلك لأن تلك الحضارات لم تكن قد أصبحت بعد عقلانية وتكنولوجية ومسلحة بمقدرة لا حد لها على توصيل رسالتها الإعلامية والثقافية والاجتماعية والسياسية من خلال مجموعة من وسائل الاتصال التى شكلت بمجملها ما يمكن تسميته بثورة الاتصالات – المدعوة فى الوقت نفسه بثورة المعلوماتية – التى يسرت الاتصالات بين أصقاع العالم فجعلته أصغر مما هو بكثير، وخلقت فى الوقت نفسه الظروف الضرورية لهيمنة الأفكار والأخلاق والمعتقدات التى يود القوى نشرها وضمان السيطرة لها على عقول كثير من سكان العالم خدمة لمصالحه وتحقيقاً لهيمنته على أكبر عدد ممكن من سكان العالم.

لقد كانت الحضارات السابقة على الحضارات الرأسمالية أقل كلية من الحضارات الرأسمالية؛ لأن تلك الحضارات كانت تنسب إلى كلٍّ محدد. فهي إما حضارة إسلامية أو عربية أو عربية إسلامية أو يونانية أو هلنستية. وهذا يعنى فى النهاية أنها تبشر بثقافة أمة من الأمم، أو بحضارة هى مزيج من ثقافات مختلفة كالحضارة العربية الإسلامية، وهى تحيل إلى الثقافة التى أنتجتها بنية إثنية محددة كالثقافة اليونانية مثلاً. وبالتالى فالكليان الأساسيان اللذان سيطرا على الأفكار الحضارية السابقة على الرأسمالية هما الدين والقومية بمعنى ما من المعانى. والدين يمكن أن يرد عليه دين آخر وينقضه ويصده ويحل محله. والقومية هى الأخرى يمكن أن تتصدى لها قومية أخرى وتحل محلها وتنتزع منها سيطرتها وسيادتها التى تكون قد حققتها فى هذا الجزء أو ذاك من العالم.

وبخلاف ذلك فإن الحضارة الرأسمالية قد أصبحت تتمتع بقدر أكبر من الكلية بعد أن حل فيها «العقل» محل «العاطفة»، و«الإنسان» محل «الله»، والعالمية أو الدولية أو الأممية محل القومية. فالقومية الأوروبية لم تكن إلا مرحلة ضرورية فى صراع البورجوازية مع الإقطاع والإكليروس. وحالما تم الانتصار عليهما وإقصاؤهما وتجريدهما من كل قوة ظهرت النزعة الدولية أو العالمية باعتبارها صميمة الثقافة الرأسمالية، وظهر الإنسان باعتباره مركز العالم، وظهرت الحرية والمساواة والإخاء على أنها القيمة الإنسانية الأساسية التى تضمن للإنسان الفرد مركز الصدارة فى العالم. والليبرالية هى الأداة والوسيلة التى يتمكن بها الإنسان، وفقاً للأيديولوجية الرأسمالية، من التعبير عن حريته وكونه مركز العالم من الناحية الفكرية والعقلية من جهة، ومن جهة أخرى هو مركز العالم استناداً إلى المشروع الاقتصادى الفردى الذى يتمكن بوساطته من إشباع حاجاته المادية من ناحية، ومن إشباع حاجاته إلى القوة والسيطرة نفسياً من ناحية أخرى.

وهكذا سرعان ما تكشفت حدود الأيديولوجيا الرأسمالية عندما ظهر التناقض فى صميمها بين عدوانيتها وإنسانيتها وبين عناصر التنوير فيها التى لا تنفك عن حرية وبين الحرية الاقتصادية والسياسية على حد سواء. فسرعان ما تبدى أن حرية

العالم الرأسمالى لا تتحقق إلا على حساب حرية الشعوب الأخرى، وسرعان ما تبين أن نجاح المشروع الاقتصادى الخاص فى إشباع الحاجات المادية من ناحية، والرغبة فى السيطرة والهيمنة من ناحية أخرى، لا يكون ممكنًا إلا إذا تحول هذا المشروع إلى مشروع عالمى عابر للقارات ومتجاوز للدول وللحدود القومية؛ بحيث يمد سلطانه إلى ما وراء كل من الحدود الجغرافية والسياسية، ولكنه يظل مع ذلك على ارتباط وثيق بالمركز الذى نشأ منه وتأسس فيه. وهكذا يمكن تشبيه الفعالية الرأسمالية بمجموعة هائلة من العلل التى تسير على نفس خطوط الطول من الغرب إلى الشرق، وعلى نفس خطوط العرض من الشمال إلى الجنوب، مع المحاولة المستمرة لأن يظل التأثير العلِّى أو السببى يسير فى اتجاه واحد من الغرب إلى الشرق، ومن الشمال الى الجنوب من غير أن ينعكس هذا التأثير بدوره انعكاساً عكسياً عملاً بمبدأ التفاعل بين العلة والمعلول. وهذه هى «العولمة» بالمعنى الحديث للكلمة. ومن ذلك يُفهم أن «العولمة» ليست بالأمر الجديد على حياة العالم. فكل فكرة حضارية على امتداد التاريخ الإنسانى كانت عالمية أو تتطلع إلى أن تبسط ظلها على العالم بأسره ثقافياً وسياسياً واقتصادياً. ولكن مقولة التفاعل كانت هى المقولة المسيطرة على العلاقة بين «الفكرة الحضارية» المسيطرة، وبين العالم والثقافات والشعوب التى تحاول هذه «الفكرة» أن تبسط سلطانها عليها. ولذلك كانت الحضارات السابقة على الرأسمالية حضارات متعددة الأبعاد، فى حين أن الحضارة الرأسمالية الحالية هى حضارة أو ثقافة ذات بعد واحد. كما أن الإنسان الذى يبنيها ويعيش فى ظلها قد أصبح هو أيضاً إنساناً ذا بعد واحد.

والرأسمالية تحاول أن تعمم أحادية البعد هذه على الكون بأسره من خلال مقدرتها التى لا حد لها، والتى تستمدها من وسائل الإعلام وتقنيات الاتصال، فتحاول بواسطتها نشر ثقافة أحادية البعد فى العالم بأكمله هى الثقافة الاستهلاكية التى تسطح الفرد والمجتمع على حد سواء.

والرأسمالية تحقق هذا الأمر من خلال القواعد المادية التى أرستها للنظام العالمى الجديد أو لما يسمى اليوم بالعمومية، وهذه القواعد المادية تتمثل فى تعميم نمط الإنتاج الرأسمالى على الكون بأكمله، وبمقتضى ذلك تشير العولمة إلى «وصول نمط

الإنتاج الرأسمالى عند منتصف هذا القرن (القرن٢٠) تقريباً إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها، أى أن ظاهرة العولمة التى نشهدها هى بداية عولمة الإنتاج الرأسمالى الإنتاجى وقوة الإنتاج الرأسمالية، وبالتالى علاقات الإنتاج الرأسمالية أيضاً، ونشرها فى كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلى ودوله. العولمة بهذا المعنى هى رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت عولمته على مستوى سطح النمط ومظاهره قد تمت. بعبارة أخرى، إن ظاهرة العولمة التى نعيشها الآن طليعة نقل دائرة الإنتاج الرأسمالى- إلى هذا الحد أو ذاك- إلى الأطراف بعد حصرها هذه المدة كلياً فى مجتمعات المركز ودوله. فى الواقع لأن عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق بلغت حد الإشباع بوصولها إلى أقصى حدود التوسع الأفقى الممكنة وشمولها مجتمعات الكرة الأرضية لها- باستثناء جيوب هنا وهناك- كان لابد لحركية نمط الإنتاج وديناميكيته من أن تفتح أفقاً جديداً لنفسها، وأن تتجاوز حدوداً بدت ثابتة سابقاً عن طريق نقلة نوعية جديدة بدورها تأخذ الآن الشكل المزدوج لعولمة دائرة الإنتاج ذاتها ونشرها فى كل مكان مناسب تقريباً على سطح الكرة الأرضية من ناحية، وإعادة صياغة مجتمعات الأطراف مجدداً فى عمقها الإنتاجى هذه المرة وليس على سطحها التبادلى التجارى الظاهر فقط، من ناحية ثانية، أى إعادة صياغتها وتشكيلها على الصورة الملائمة لعمليات التراكم المستحدثة فى المركز ذاته»[١].

والنتيجة الطبيعية المترتبة على ذلك هى الضعف التدريجى الذى أصبحت الدولة تعانى منه فى ظل نظام العولمة الجديدة. ومن غير شك فإن المستفيد من هذا الضعف والمتسبب به فى الوقت نفسه هو الشركات المتعددة الجنسيات أو متعدية الجنسيات، التى لم تعد محتاجة إلى القوات المسلحة نفسها، وذلك لأن ما تتمتع به من قوة هو فى الحقيقة نتاج لقدرتها على إضعاف الدول ليس فى العالم الثالث فقط وإنما فى دول المركز الرأسمالى أيضاً. يقول إسماعيل صبرى عبدالله: «إن الرأسمالية الكوكبية لم تعد بحاجة إلى القوات المسلحة إلا كسوق تورد لها الأسلحة، وكمصدر لتمويل بعض أعمال البحث والتطوير. وكلنا نعلم ونرى حتى فى مصر الاستغناء عن الشرطة اعتماداً على وحدات الأمن الخاصة التابعة للشركات أو المتعاقدة معها. ووصل شيوع بطاقات

الائتمان فى دفع ثمن المشتريات حتى فى بلادنا إلى مدى أوسع من الدفع بالشيك، وفى الحالين نحن نتعامل مع نقود مصرفية تصدرها البنوك دون رجوع إلى سلطات الدولة فى أى شىء. وقد استغنت الشركات الكبيرة بصفة عامة عن القضاء فى المسائل المدنية التجارية بالالتزام سلفاً بإجراءات التحكيم. والشركات الآن ليست بحاجة إلى هيئة البريد؛ لأنها تستخدم الفاكس أو شركات البريد السريع. والأمر فى بلدان العالم الثالث أخطر من ذلك؛ لأن ضعف البورجوازية المحلية- الثقافى والإدارى والمالى والإنتاجى- يجعلها تجر الحكومة جراً لمساعدتها ودعمها وحمايتها وإعفائها من الضرائب...إلخ. وكثيراً ما تستخدم إفساد ممثلى الدولة وسيلة لاستبعاد المنافس أو خطف عقد على غير أساس من التفوق على العروض الأخرى»[٢].

وعلى كل حال فإن ضعف الدولة سمة مسيطرة حتى على الدولة فى البلدان الصناعية فى مقابل الشركات متعددة الجنسيات، وإن كان هذا الضعف لا يمكن مقارنته بالضعف الذى ينتاب الدولة فى العالم الثالث. إذ «لاشك فى تراجع الدولة فى البلدان الصناعية المتقدمة وضعفها أمام الشركات متعدية الجنسية، والاتجاه الغالب لتخفيض الإنفاق العام ولا سيما فى مجال الضمان الاجتماعى وتصغير حجم الدولة وتسريح الآلاف من موظفيها»[٣]. وعلى ذلك فمصير الدولة فى ظل العولمة هو الضعف فى دول المركز، والزوال والاضمحلال- إذا ما اقتضت ذلك مصالح دول المركز والشركات المتعدية الجنسيات- فى بلدان العالم الثالث. والظروف الموضوعية فى العالم الثالث مناسبة تماماً لتفتيت الدول القائمة وشرذمة المجتمعات الراهنة، نتيجة لما يحفل به هذا العالم من صراعات بين قلة غنية وأغلبية فقيرة، ونتيجة لما يشتمل عليه من جهل ونقص فى التعليم والثقافة والوعى يترتب عليه بروز التناقضات الثانوية وتحولها إلى تناقضات رئيسية، مثل الصراعات القبلية والإثنية والطائفية والدينية وغيرها.

وبناء على ما تقدم يقرر سمير أمين أن هذا النوع من العولمة «لا يمكن أن ينتج أى نوع من السلام أو القبول الاجتماعى، فهو نظام قائم على الانفجار المستمر، انفجارات وانتفاضات مستمرة. فسياسة إدارة الأزمات (تتم) إما من خلال التدخل العسكرى المباشر، كما حدث فى حرب الخليج الثانية، أو من خلال تحريك القوة التى تؤدى إلى التخلص من نظم الدولة باسم الإثنية والدين واللامركزية، لدرجة أن الهدف

هو إدارة الأزمة من خلال ضرب النظم الحكومية، نظم الدولة وكسرها نهائياً، وتفتيت المجتمعات إلى مجتمعات لا نهاية لها على أسس أثنية ودينية وغيرها. وسياسة إدارة الأزمة لها جانبان: اقتصادى، يتمثل فى أسعار الفائدة والديون الخارجية؛ وجانب سياسى، يتمثل فى الاستغلال الواعى للقوة التى تؤدى إلى تفتيت النظم، نظم الدولة»(٤). ولعل هذه الحقيقة هى التى دفعت بباحث آخر فى الندوة نفسها إلى أن يقرر «أنه من المتوقع أن يخرج العالم العربى فى النصف الأول من القرن الحادى والعشرين من المنظومة العالمية، إلا إذا حدثت تغييرات جوهرية، من بينها النجاح فى إحداث عملية تحرير استراتيجى قطاعى»(٥).

وعلى كل حال فإن منطق الرأسمالية المعاصرة سيؤدى إلى «بلورة آليات العولمة وإعادة استقطاب العالم على أسس جديدة، والتى تسمى بالاحتكارات الخمسة الجديدة(٦). وحتى نواجه الاحتكارات الخمسة (فإنه يكون هنا) للأقلمة وزن كبير. إذ من المستحيل على بلد صغير، بل متوسط، أن يواجه هذه الاحتكارات..... ولحسن الحظ فالوطن العربى يتمتع بإطار يمكنه من أن يكون عنصراً إيجابياً فى تكوين الأقلمة، وإن كان هذا الأمر يتطلب عناصر كثيرة»(٧).

ومن ذلك يتبين أن الدولة العربية القطرية، فى ظل العولمة، لا تملك إلا أن تختار بين بديلين: أولهما: أن تتفكك إلى كتل أو ذرات صغيرة لا قيمة لأى منها، أى أن تتفكك إلى مجموعات إثنية وقبلية وطائفية ودينية... إلخ، وذلك لتعذر إمكان صمود هذا الكيان أكثر من ذلك أمام ضغط العولمة الوارد من المركز نحو الأطراف. وإما أن تعيد النظر فى ماهيتها وكيانها بحيث ترتقى بنفسها إلى شكل من أشكال الكيان القومى، الذى يرتقى بها إلى نوع من «الكلية»، التى يمكنها الصمود فى مواجهة آليات العولمة، التى هى بطبيعتها آليات قادرة على تفكيك كل ما يواجهها من مقاومة هنا وهناك.

ومصطلح «قومى» الذى نستخدمه ههنا لا يشير إلى دولة اندماجية يصحو العرب فى يوم قريب فإذا هم دولة واحدة، وإنما المقصود بذلك اكتشاف إطار تنسيقى يوفر للعرب مجتمعين المقدرة على الدفاع عن مصالحهم بوصفهم كتلة اجتماعية وسياسية واقتصادية لها مجموعة من المصالح لن يدافع عنها غيرها.

ومن المؤكد أنه فى غيبة هذا الإطار التنسيقى القومى ستتوافر لبعض الجهات والأشخاص امتيازات، نتيجة العولمة، على حساب الأمة العربية بأسرها. ولكن هذه الامتيازات ذاتها ستفقد حالما تفقد هذه الجهة العربية أو تلك الوظيفة التى تؤديها فى الإطار العولى الكبير، وهى هنا وظيفة التفكيك والشرذمة أو على الأقل الإبقاء على الذرات مفككة منفصلة فى أطرها القطرية القائمة اليوم. ومن ثم فالجميع خاسرون فى غيبة هذا الإطار التنسيقى الوحدوى. وبالتالى فإن تفكك الدولة القطرية سيمكن آليات العولمة من بلوغ مداها السياسى والاقتصادى فى المجال العربى الكبير.

وإذن، فالتناقض الأول الذى يهدد الدولة العربية القطرية بالتفكك والتحلل إلى عواملها الأولية هو التناقض بينها وبين آليات العولمة التى تميل إلى دمج الأطراف وتكييفها مع مصالحها، حتى ولو أدى ذلك إلى تفتيت الأطراف وتفكيكها. والدولة العربية ليست قادرة على الصمود فى هذه المواجهة.

أما التناقض الثانى الذى تواجهه الدولة القطرية العربية، فهو التناقض بينها وبين الثقافة التى أنتجتها الأمة العربية، تلك الثقافة التى أنتجها العرب على مدى قرنين من الزمن.

وحتى يكون التحليل فاعلاً، فإننا سننظر إلى الثقافة هنا من خلال الأطر الأيديولوچية الرئيسية التى عبرت عن هذه الثقافة، بدلاً من النظر فى الثقافة بوصفها مجموعة من الرموز والعادات والتقاليد، وبوصفها إنتاجاً فنياً وأدبياً، إضافة إلى كل ما من شأنه أن ينتج رؤية الأمة إلى العالم التى تنعكس فى طرز حياتها وأساليب معيشتها.

والملاحظ أن العرب منذ بدء احتكاكهم مع أوروبا، أى منذ الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م قد انخرطوا فى سلسلة من ردود الفعل على التأثيرات الأوروبية فى ظل خضوعهم للعثمانيين أولاً، ثم فى ظل أشكال الانتداب والاحتلال الأوروبية فى القرن العشرين ثانياً، وأخيراً فى ظل الدولة المستقلة أو شبه المستقلة التى تحققت لكثير من الأقطار العربية بعد الحرب العالمية الثانية.

وانطلاقاً من ذلك بوسعنا القول إن الثقافة العربية قد أنتجت مجموعة هائلة ومتنوعة من الأفكار التى ليس من اهتمامنا الحالى تتبع أصولها وجذورها، ولكنها كانت بالفعل مجموعة متنوعة من الأفكار التى يمكن تصنيفها فى أربعة اتجاهات أساسية، مع الاعتراف بوجود انحرافات محدودة عن هذه الاتجاهات الأربعة القريبة من هذا التيار الأيديولوچى الرئيسى أو ذاك. وهذه الاتجاهات هى: الأيديولوچيا الإسلامية، الأيديولوچيا الليبرالية، والأيديولوچيا الاشتراكية، والأيديولوچيا القومية.

من الواضح أن هذه التيارات الأربعة تشترك فى كونها اتجاهات كلية، أى أفكار كلية تقدم لجميع العالم العربى، وليس لهذا الجزء أو ذاك من أجزائه. وبهذا المعنى فإنها جميعاً- بمعنى ما- تشكل تيارات قومية على اختلاف رؤية كل منها لمعنى القومية وحدودها. ووصفنا لها بـ «الكلية» يقصد به أنها أفكار تتمتع بقيمة نظرية وعملية لاشك فيها. وهى تعنى أيضاً أنها أطر منطقية وسياسية واقتصادية واجتماعية قادرة على المشاركة فى تفسير المتناقضات الأساسية التى تسيطر على حياة الأمة، كما أنها قادرة على المشاركة فى اقتراح حلول لها بصورة أو بأخرى.

لقد سيطر الاتجاه «الكلى» على الثقافة العربية مع الاعتراف بوجود استثناءات قليلة وضعيفة تمثلت فى النظرة الفرعونية إلى ماضى مصر، وفى النظرة السورية القومية إلى ماضى بلاد الشام، ولكن الاتجاه الأساسى ظل هو الميل نحو الثقافة القومية والكلية. فالأيديولوچيا الإسلامية لم تطمح إلى خلق عالم عربى موحد فى ظل الإسلام فقط، وإنما هى قد تطلعت أيضاً إلى إضفاء الفكرة الإسلامية على العالم بأسره، فتحول العرب بذلك إلى لحظة جزئية داخل هذا المشروع الثقافى الكونى. كذلك فإن الليبرالية العربية لم يكن مما يتعارض مع مصالحها التفكير فى خلق عالم عربى موحد فى ظل الحرية السياسية والاقتصادية للفرد، بل إن المشروع الليبرالى، بطبيعته، يفقد كل ما له من معنى إذا ما كانت رقعته السياسية والجغرافية صغيرة محدودة، مما جعل الأيديولوچيا الرأسمالية تعتبر العالم بأسره مسرحًا لنشاطها الاقتصادى والسياسى والتعبير عن مقدرتها على الهيمنة فيه. وبالمثل فإن الأيديولوچيا الاشتراكية، مثلها مثل الأيديولوچيا الإسلامية والليبرالية، تتطلع هى الأخرى إلى نشر فكرتها فى

العالم بأسره، وبالتالى فليس مما يتناقض مع تصوراتها أن تتخيل وجود عالم عربى موحد فى ظل الفكرة الاشتراكية. وأخيراً فإن الفكر القومى، الذى كان أقل الأفكار كلية فى الثقافة العربية المعاصرة، ولهذا السبب فقد انفرد برسم حدود محددة لميدان تحققه، وهو الميدان الذى تتمتع الثقافة العربية بالهيمنة عليه بصورة أساسية. ومن ثم فإن هذه الثقافة بجملتها ثقافة كلية تجنبت فى خطوطها الرئيسية التجزئة والتفكك، على الرغم من أن النقص فى الوعى هنا أو هناك كان يظهر بعض الممارسات، داخل هذا التيار أو ذاك، على أنها ممارسات جزئية وقطرية وتفككية. ذلك أن الميل الباطن والجوهرى فى هذه الثقافة ظل ميلاً كلياً توحيدياً، حتى ولو كان هذا الأمر ضمنياً فيها وبصورة لا شعورية أو غير واعية أحياناً أخرى.

وهكذا، فإن الثقافة العربية فى خطوطها الرئيسية ثقافة كلية قومية، فى حين أن الإنجازات التى تمكن العرب من تحقيقها تحقيقاً واقعياً هو «الدولة القطرية» التى أوجدتها المعاهدات الدولية بعد الحرب العالمية الأولى فى المشرق العربى، بينما ظلت الولايات العربية العثمانية فى شمال إفريقيا خاضعة لنفس التقسيم فى ظل الاستعمار الغربى الذى ورث ممتلكات الدولة العثمانية فى تلك النقطة من العالم.

ومن هنا ظهر التناقض الثانى الذى تخضع له الدولة العربية القطرية، وهو التناقض بين كلية الثقافة أو قوميتها وبين جزئية الإنجاز أو قطرية الدول. وبالتالى أصبحت الدولة العربية القطرية خاضعة لتناقضين، كلاهما يعمل على تفكيك كيانها، وإن كان ذلك الأمر يتم فى اتجاهين متناقضين تماماً:

أولهما: التناقض بين الدولة القطرية وآليات العولمة، هذا التناقض المفضى إلى تفكك الدولة القطرية إلى مجموعات إثنية ودينية وقبلية وطائفية، أى إلى ذرات صغيرة يسهل إخضاعها وتكييفها مع متطلبات العولمة ومقتضيات الرأسمالية العالمية التى تتخذ من العالم مسرحاً لنشاطها.

وثانيهما: التناقض مع الثقافة العربية التى تمتاز أساساً بأنها ثقافة قومية أو كلية. ومطلب الثقافة العربية، بحكم طبيعتها، مطلب متناقض تماماً مع وجود الدولة القطرية، فهو الآخر يريد تفكيكها، ولكن فى اتجاه معاكس. إنه يريد تجاوزها فى

اتجاه الدولة العربية الشاملة. وبهذا المعنى فإن الثقافة العربية تلعب دوراً بنّاءً في اتجاه تجاوز الدولة العربية القطرية لا تفكيكها. إن هذه الثقافة تعلم جيداً أن البديل عن إيجاد أطر تنسيق التى تخلق نوعاً من الاتجاهات الإيجابية نحو العمل الوحدوى، تعلم أن البديل عن ذلك إنما هو تفكك هذه الدولة، وعودة العرب إلى حياة البربرية والهمجية، وانخراطهم فى سلسلة من الحروب الأهلية التى لن تنتهى إلا بالقضاء على كل دور استراتيچى للعرب فى هذه المنطقة، وتحولهم بالتالى إلى مجموعة من القبائل والطوائف والإثنيات التى ستكون إسرائيل- الكيان الدخيل- هى أقواها جميعاً.

وعلى ذلك فإننا مضطرون، فى ضوء هذا التحليل، إلى أن ننعى الدولة العربية القطرية؛ لأن شروط إمكان وجودها أصبحت ممتنعة سواء من حيث أثر آليات العولمة على هذه الدولة، أو من حيث عجز هذه الدولة عن تلبية متطلبات الثقافة العربية التى تشترطها فى الدولة العربية، إن كانت هذه الثقافة تريد أن تظل أمينة لنفسها، أى أن تبقى كلية وقومية. وعلى ذلك فإن الثقافة فى هذه الظروف هى التى يجب أن تطرح المثل العليا التى تسترشد بها السياسة، وهذا يكشف عن الأهمية المتزايدة لدور المثقف فى الحياة العربية الراهنة، ذلك لأنه هو المؤتمن على المستقبل العربى. وما لم يصدق السياسى هذه الحقيقة ويسترشد بها فى إدارة الدولة، فإن سياسته وإدارته ستنتهى إلى التناقض مع نفسها، وهو ما سيتمثل أخيراً فى انهيار الدولة وفقدان السياسى لكل دور له، وذلك لأنه سيتحول فى هذه الحالة إلى شيخ قبيلة أو زعيم طائفة أو لاجئ سياسى يتخفى من أمته بعد أن يكون قد هرب من الحقيقة التى تضمن له وجوده الإنسانى، أى وجوده بوصفه مواطناً فى دولة أولاً، وفى أمة ثانياً.

الهوامش

(١) صادق جلال العظم: «ما هى العولمة؟» - مجلة «الطريق» -العدد الرابع، ١٩٩٧، بيروت، ص٣٠.

(٢) إسماعيل صبرى عبدالله: «الكوكبة: الرأسمالية العالمية فى مرحلة ما بعد الإمبريالية» - مجلة «الطريق» - العدد الرابع، السنة السادسة والخمسون، بيروت، ١٩٩٧، ص٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٤) سمير أمين: ندوة «العرب والنظام العالمى الجديد» -فى الكتاب الصادر عن الأسبوع الثقافى الثالث لقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة دمشق- دمشق ١٩٩٨،ص ٣٤.

(٥) عصام الزعيم: ندوة «العرب والنظام العالمى الجديد»، المرجع السابق -دمشق ١٩٩٨، ص ص ٣٩-٤١.

(٦) الاحتكارات الخمسة الجديدة هى:

١- احتكار التكنولوچيا.

٢- السيطرة على السوق العالمية.

٣- احتكار وسائل الإعلام والاتصال.

٤- احتكار المواد الطبيعية.

٥- احتكار أسلحة الدمار الشامل.

المرجع نفسه: «ندوة العرب والنظام العالمى الجديد» -دمشق ص ص٤٤-٤٥.

(٧) المرجع نفسه: «ندوة العرب والنظام العالمى الجديد» - دمشق- ص ٤٥.

إشكالية تزامن مفهومى المجتمع المدنى والعولمة

عبدالقادر الزغل

لا تمثل ندوتنا هذه حول الهوية الثقافية والعولمة أولى الندوات ولا آخرها، التى تتعرض للموضوع نفسه فى العالم العربى. ويكشف تعدد هذه الندوات، عن شعور لدى المثقفين العرب بخطر ظاهرة العولمة على الهوية الثقافية العربية. وقد أدى هذا التخوف إلى بروز خطابات انفعالية وعاطفية حول هذه المشكلة الاجتماعية.

ونحن، كاختصاصيين فى العلوم الاجتماعية، مطلوب منا إعادة صياغة هذا المشكل الاجتماعى إلى إشكالية معرفية سوسيولوجية، بما يتطلبه ذلك من ممارسة الشك الجذرى لكل المقولات. هذا الشك الجذرى الأساسى للمعرفة العلمية.

وقد عرض علينا هذا المشكل الاجتماعى فى شكل ثنائية الهوية الثقافية والعولمة، ويشير هذا التصور الضمنى لهذه الثنائية، إلى صورة أيديولوجية، يمكن اختزالها فى مفهومى المقدس والمدنّس. وتضع هذه الصورة مفهوم الهوية الثقافية فى الفضاء المقدس. ومفهوم العولمة فى الفضاء المدنس. وتطغى فى الخطاب العربى العام حول هذا المشكل الاجتماعى فكرة الدفاع عن الهوية الثقافية كمقدس من خطر عدوى العولمة كمدنس.

ولتجسيد هذا الشك الجذرى، نقترح، تفكيك هذه الثنائية، كمرحلة أولى، لإعادة صياغة هذه المشكلة الاجتماعية، إلى إشكالية سوسيولوجية معرفية. ويؤدى ذلك إلى تسويغ مجال النقاش، حول ثنائية الهوية الثقافية والعولمة بإدماج مفهوم ثالث، يقوم بدور الوسيط، بين هذين المفهومين. ونعرض عليكم مفهوم المجتمع المدنى كمفهوم وسيط بين مفهومى الهوية الثقافية والعولمة.

وقد وقع اختيار هذا المفهوم الوسيط، لأنه ينتمى، من ناحية أولى، إلى شبكة المفاهيم التى تؤطر مفهوم الهوية الثقافية، ومن ناحية ثانية إلى شبكة المفاهيم التى تؤطر مفهوم العولمة.

ونبدأ بتوضيح العلاقة بين مفهوم العولمة، ومفهوم المجتمع المدنى، بالتساؤل حول إشكالية تزامن هذين المفهومين فى بداية الثمانينيات من القرن العشرين.

نلاحظ، أولا، أن مفهوم المجتمع المدنى، أقدم من مفهوم العولمة. لقد ظهر مفهوم المجتمع المدنى فى أواسط القرن ١٨ فى إنجلترا، وخاصة من طرف فلاسفة العقد الاجتماعى كهيوم ولوك، ضمن سياق بروز النظام الاقتصادى الرأسمالى من ناحية، والدفعة الأولى من الدول الوطنية ومؤسساتها الديمقراطية الجنينية من ناحية ثانية.

ويشير مفهوم المجتمع المدنى، فى ذلك الوقت، إلى النظام السياسى المرتكز على شرعية القوانين المتفق عليها، والتى تقوم بتنظيم العلاقات السياسية.

وشهد تعريف مفهوم المجتمع المدنى تغيراً جذرياً فى ألمانيا فى بداية القرن التاسع عشر، وذلك مع بداية المرحلة الجديدة للنظام الرأسمالى، والدفعة الثانية من الدول الوطنية.

وكما مثلت إنجلترا الدفعة الأولى من الدول الوطنية، مثلت ألمانيا الدفعة الثانية المرتبطة بالمرحلة الثانية من تطور النظام الرأسمالى. وتجدر الإشارة هنا إلى أن العلوم الاجتماعية كنظام معرفى أكاديمى، ظهرت فى سياق بروز المرحلة الثانية من تطور النظام الرأسمالى والدفعة الثانية من الدول الوطنية.

والملاحظ أن المؤسسين للعلوم الاجتماعية قد أقصوا من مجال اهتماماتهم المعرفية، مفهوم المجتمع المدنى، الذى ارتبط بالخطاب الهيجلى والماركسى، وأدى ذلك إلى عدم استعمال هذا المفهوم لدى المختصين فى العلوم الاجتماعية إلى حدود بداية الثمانينيات من القرن العشرين.

ويمكن أن يعزى عدم حضور مفهوم المجتمع المدنى فى خطاب المرحلة التأسيسية للعلوم الاجتماعية الأكاديمية إلى غياب الوعى بخاصيات بناء الدولة

الوطنية. ويفسر هذا، بإدماج مؤسسى العلوم الاجتماعية فى هذه التجربة الفريدة «بناء الدولة الوطنية»، دون أخذ المسافة النقدية المناسبة لبلورة نظرية معرفية لمفهوم الثقافة الوطنية للدولة الوطنية والتطور الأيديولوجى.

لقد ظهرت فى القرن التاسع عشر بعض المحاولات التنظيرية للفكرة الوطنية كمحاولة الفرنسى رينان، غير أنها محاولة تعبر عن خصوصية التجربة الفرنسية التى لا يمكن تعميمها على التجارب المختلفة لبناء الدول الوطنية. ولم تبرز نظرية معرفية عامة للدولة الوطنية ولظاهرة المواطنة إلا فى بداية الستينيات من هذا القرن (القرن ٢٠)، أى مع بروز الدفعة الثالثة من الدول الوطنية.

ونصل هنا إلى انتعاشة مفهوم المجتمع المدنى فى بداية الثمانينيات بعد غياب طويل، وتتزامن هذه الانتعاشة مع شبكة مفاهيمية جديدة، تدور أساساً حول مفاهيم ما بعد التصنيع، والعولمة، وما بعد الحداثة.

والهاجس المشترك لهذه الشبكة من المفاهيم الجديدة، هو الشك الجذرى فى السرديات الكبرى لخطاب الحداثة كما سماها جان فرنسوا ليوتار، وكانت نتيجة ذلك إعادة التفكير فى المفاهيم الكلاسيكية للحداثة مثل التقدم والمواطنة الديمقراطية.

ورجوع مفهوم المجتمع المدنى هو الأداة المستعملة لإعادة التفكير فى مفهومى المواطنة والديمقراطية.

وباختزال شديد، يمكن القول إن بروز مفهوم المجتمع المدنى من جديد فى هذه المرحلة، قد ساعد على بناء نظرية معرفية أعمق لمفهوم المواطنة والدولة الوطنية بالتركيز على العلاقة الجدلية بين مبدأين متنافسين فى إطار الدولة الوطنية:

– المبدأ الأول، هو تطور الدول الوطنية كمجتمعات ترتكز على شبكات علاقات تربط بين أفراد مستقلين ومتساوين من الناحية القانونية، بدون الأخذ بعين الاعتبار أى من الانتماءات الثقافية والعقائدية، وهذا المبدأ يتلائم مع متطلبات النظام الرأسمالى.

– أما المبدأ الثانى، فهو الذى يدافع عن تطور هوية ثقافية موحدة لكل دولة وطنية، ويؤدى هذا المبدأ إلى إمكانية تهميش الأقليات الثقافية خلافا لمقتضيات المبدأ الأول.

ونضيف هنا، أن تاريخ الدول الوطنية يتمحور أساسا حول عملية إدارة التناقض بين هذين المبدأين. ورجوع مفهوم المجتمع المدنى فى بداية الثمانينيات من هذا القرن (القرن ٢٠) يعبر عن مطلب أيديولوجى- يسعى إلى إعادة النظر فى شكل إدارة التناقض بين هذين المبدأين، بالتركيز أساسا على مبدأ المواطنة، بما يحمله من أيديولوجية فردانية ليبرالية تدافع عن حقوق الإنسان وحقوق المرأة، وحقوق الأقليات. والواقع أن مبدأ المواطنة الذى عاد بقوة فى الثمانينيات للدفاع عن حقوق الإنسان كان موجودا ضمنيا فى التعريف الأول للمجتمع المدنى مع هيوم ولوك فى القرن ١٨، وكذلك فى التعريف الثانى عند هيجل وماركس فى القرن ١٩.

ولا يمكننا فهم الرجوع القوى لمفهوم المجتمع المدنى فى بداية الثمانينيات من القرن العشرين دون ربطه بظاهرة العولمة التى هزت فكرة الهويات القومية وأضعفت حدود الثقافات الوطنية. وكمثال على ذلك، كان الفرنسيون ينظرون إلى مجتمعهم كمجتمع له هوية ثقافية موحدة، وصاروا فى هذه المرحلة يعترفون بتعدد الثقافات داخل مجتمعهم. وأضحت إدارة التناقض بين هذين المبدأين (مبدأ الهوية الثقافية، ومبدأ المواطنة) مشكلا سياسيا أدى إلى ظهور خطاب عام يدافع عن الخصوصية الثقافية الفرنسية من خطر الهيمنة الثقافية الأمريكية، وتيار سياسى يمينى راديكالى يدافع عن نقاوة الهوية الفرنسية من المهاجرين المغاربة أساسا، ويرفض -فى نفس الوقت- فكرة اندماج فرنسا فى الوحدة الأوروبية، ويعبر بشدة عن تخوفه من ظاهرة العولمة.

غير أن هذا التيار السياسى يمثل أقلية. أما أغلبية القوى السياسية الفرنسية فإنها وافقت، من موقعها، على الاندماج فى الوحدة الأوروبية وفى حركية العولمة كمجتمع مصنع.

وننتقل من توضيح العلاقات بين المفاهيم الثلاثة (الهوية الثقافية، المجتمع المدنى، والعولمة) إلى التركيز على خصوصيات المجتمعات العربية فى تعاملها مع هذه المفاهيم الثلاثة:

- **الملاحظة الأولى**: إن مصطلح الهوية الثقافية مصطلح حديث خارج التراث اللغوى العربى، نشأ هذا المفهوم مرتبطا بأيديولوجية الحركات الوطنية كنتيجة تفاعل المجتمعات العربية مع الحركية التاريخية للعولمة.

- **الملاحظة الثانية:** إن استيعاب مبدأ الهوية الثقافية فى خطاب الحركات الوطنية العربية قد تزامن مع استيعاب مبدأ الفردانية الليبرالية، وقد وضحنا أن هذين المبدأين المتناقضين يكوّنان الأيديولوجية الوطنية التى تطالب بتجسيد النموذج السياسى للدولة الوطنية.

- **الملاحظة الثالثة:** بصفة عامة يواجه بناء مؤسسات الدولة الوطنية إشكالية إدماج ثقافات متعددة ضمن ثقافة موحدة تعطى الشرعية لنظام سياسى موحد.

تنطبق هذه الوضعية على كل الدول العربية الحديثة، مع تباين درجة الاختلاف الثقافى والاجتماعى داخل كل دولة. فهناك مجتمعات عربية أكثر تجانسا، ويتميز نظامها السياسى بتواصل تاريخى، وفى هذه الحالة يكون تجسيد فكرة الدولة الوطنية أكثر تجذرا. وتواجه كل هذه الدول مشكلة إدارة التناقض بين مبدأ المواطنة ومبدأ الهوية الثقافية.

- **الملاحظة الرابعة:** إن أسلوب إدارة التناقض بين مبدأى الهوية الثقافية والمواطنة فى هذه المرحلة مرتبط بتصور النخبة الثقافية لكل بلد لتحديات العولمة، كما أن التعامل مع ظاهرة العولمة مرتبط بأسلوب النخبة السياسية لكل بلد فى إدارة هذا التناقض.

- **الملاحظة الخامسة:** إن "أبلسة" ظاهرة العولمة من طرف المثقفين تؤدى حتما إلى تقوية الاتجاهات السياسية المرتبطة بالحنين إلى الماضى، والتى تطالب بتفكيك العلاقة العضوية بين مبدأ مفهوم الهوية الثقافية ومبدأ مفهوم المواطنة. ومن أقوى هذه الاتجاهات السياسية نجد الحركات الأصولية التى ترفض مبدأ المواطنة. وتستعمل "أبلسة" ظاهرة العولمة لإعطاء شرعية نضالية لحنينها إلى الماضى دفاعا عما تسميه بالأصالة.

وأخيرًا اسمحوا لى، أن أعبر لكم عن موقفى الشخصى كمثقف تونسى- عربى، من المشكل الاجتماعى الذى عرض علينا فى صورة ثنائية الهوية الثقافية والعولمة.

إن مصدر تخوفى على مستقبل الهوية الثقافية العربية راجع، ليس فقط إلى التحديات الموضوعية للعولمة، بل إن مصدر تخوفى راجع أساسا إلى هاجس الحنين إلى الماضى الذى مع الأسف لا ينفرد به مثقفو الجماعات الإسلامية.

ملاحظات أولية حول مفهوم العولمة

كمال عبداللطيف

يثير مفهوم العولمة فى الثقافة العربية اليوم ردود فعل عديدة، تعكسها المتابعات الصحفية والمحاولات البحثية المختلفة، كما تبرز كذلك فى الندوات والمحاضرات والموائد المستديرة التى تعقدها مراكز البحث ومؤسساته فى مختلف الأقطار العربية. ويعكس التوجه العام لمختلف ردود الفعل التى أشرنا إليها موقفاً إيجابياً من المفهوم والظاهرة. كما يعبر عن درجات كفاءة العقل العربى فى مقاربة المتغيرات العالمية وسعيه لاستيعاب مضمونها، واتخاذ موقف بل مواقف متعددة منها.

وقد عرفت نهاية العقد الأخير من القرن العشرين - ولأسباب متعددة- عناية خاصة بالمفهوم وأبعاده المختلفة بالصورة التى تعبر عن مدى اتساع مواكبة الفكر العربى للقضايا التى يرتبط بها مصيره من قريب أو من بعيد، فمن المؤكد أن كل حديث عن مصير العالم ومستقبله يخص كل الأمم والشعوب بغض النظر عن درجات قوتها أو ضعفها فى سلم الترتيب العالمى.

ومن خلال متابعتنا ومعاينتنا المتواصلة لمنتوج الحلقات الدراسية والندوات والكتابات المتنوعة التى تفكر بطريقة أو بأخرى فى موضوع العولمة وسياقها التاريخى، أو فى مفهومها وسياقه النظرى العام، أو المحاولات التى تباشر سجالاً أيديولوجيا خالصاً فى الموضوع، تبينًا بصورة واضحة سيادة التباس عام فى مسألة دلالة بل دلالات المفهوم، ونادراً ما نعثر على محاولات دقيقة للإحاطة به فى مستوى منطوق الكلمة وما يشير إليه، أو فى مستوى الإحالات التى ترتبط بالمنطوق وتؤشر على المرجعيات المختلفة التى أطرت وتؤطر عمليات تشكله المتواصلة. هذا دون أن نشير إلى التردد السائد فى موضوع التسمية، وهو الموضوع الذى يطرح قضية قبول المفردة

الإنجليزية **Globalisation** أو المفردة الفرنسية **Mondialisation** عند التعبير عن دلالات العولمة، وحيث يميل البعض إلى استعمال الكوكبة، ويميل البعض الآخر إلى الحديث عن الكونية والعالمية.. وغير ذلك من المفاهيم التى ترتبط بسياقات دلالية مختلفة، وذلك مقابل أغلبية تستسيغ مفردة «العولمة» وتعمل على تعميمها بما يرجحها بصورة أقوى لتعيين المقابل المفترض للكلمتين اللاتينيتين سابقتى الذكر. وذلك رغم اعتماد المحبذين لكلمة «الكوكبة» على معطيات لغوية وتاريخية تكاد تكون مؤكدة، إلا أن القوانين التاريخية، الدلالية واللغوية التى ترجح مفردة على حساب أخرى تتحدد ضمن سياق لاتكفى فيه معطيات التاريخ واللغة قدر ما ترجحه وترسخه عوامل أخرى من بينها بساطة الكلمة وإرادة المستعملين لها.

يشمل الالتباس أيضاً المجالات المتعددة التى يرد فيها المفهوم، نقصد بذلك التخصصات المعرفية التى نشأ وتشكل المفهوم فى إطارها للتعبير عن حاجة موضوعية فى مجال بناء النظر ومقاربة الظواهر ومحاولة استيعابها نظرياً.

من الاقتصاد إلى السياسة إلى المجتمع والثقافة إلى الاستراتيجية والتاريخ تبلور المفهوم ومازال يتبلور، ملامساً تخصصات معرفية متعددة، وفى سياق عمليات تشكله المعرفى التاريخى الأيديولوجى يعرف كثيراً من التعديلات التى تزحزح دلالاته وتلونها بألوان متعددة إن لم تكن فى بعض الأحيان متناقضة.

وإذا كان بإمكان المتخصصين فى المجال الاقتصادى أن يبرزوا بصورة منظمة الكيفيات المختلفة التى تولد المفهوم بواسطتها فى صلب البحث الاقتصادى، وهو يتجه للإحاطة بموضوعات وظواهر جديدة فى تاريخ التحولات الاقتصادية الكبرى الجارية فى العالم، فإن المجالات المعرفية الأخرى تستعير المفهوم لتمارس باستعارتها له عملية توسيع فى دلالاته المرتبطة بمجال تشكله الأول. ذلك أن استعماله السياسى مثلاً ينطوى فى حد ذاته على مغامرة نظرية ينبغى الانتباه إلى آثارها المنتظرة، التى يمكن أن نذكر منها توسيع الدلالة بما يخرجها عن ثوابتها المركزية ويوسع من حمولة معانيها، وهذا أمر معروف فى مجال تداول المفاهيم وهجرتها من حقول التخصص المعرفى الذى تنشأ فى إطاره إلى فضاءات معرفية أخرى. فغالباً ما يحصل كثير من

التجديد فى مجال النظر بفعل عمليات النقل والاستعارة والهجرة آنفة الذكر، إلا أن الأمر الذى يدعو إلى الحذر والحيطة هو إغفال الناقلين لثوابت المفاهيم المركزية، وهى الثوابت التى تحفظ للتسمية تسميتها وللمفهوم قوته النظرية الإجرائية، وإلا اختلت عمليات الفكر والتفكير وتضاربت الآراء بما لايترك أى سبيل للحوار المنتج، وبناء على قواعد اتفاقية أولية نسلم بها وتمكننا من بناء النظر وإنشاء الخطاب فى مجالات المعرفة المختلفة.

أما مسألة استعمال المفهوم فى المباحث الاجتماعية المتعددة فإنها تعمق من درجات التباسه بصورة تجعل الحوار انطلاقا منه غير مجد، فترى استعمالاته الجارية تتضارب، وذلك بالصورة التى تخلط النظر فى الأغلب الأعم بين أسباب الظواهر ونتائجها، وبين عمق ترابط الظواهر فيما بينها. وينطبق الأمر نفسه على الأبحاث التى تستعمل المفهوم فى مجال الجدال الاستراتيجى، حيث لايعتمد الحوار قواعد مضبوطة تمكن من بناء النظر وتطوير المعرفة.

هناك استثناء يتعلق بمجال الثورة الإعلامية، فقد تم استعمال المفهوم نفسه فى هذا المجال فى الفترة التى شاع فيها فى حقل الدراسات الاقتصادية، حيث عملت المؤسسات التجارية والمالية العالمية على التلويح به فى تقاريرها باعتباره يشير إلى أفق منتظر الحصول. فالعولمة أفق نتجه صوبه برفع الحماية الجمركية وفتح الحدود أمام المنتوج الأفضل والأجمل والأرخص. والخطاب كما هو واضح هنا موجه للمجتمعات المنتجة أى للمجتمعات المتقدمة اقتصاديا والمهيمنة على الشركات العابرة للقارات، الشركات المؤسسة للنظام التجارى العالمى الجديد.

أما عندما يستعمل المفهوم فى المجال الثقافى "العولمة والهوية الثقافية"، فإن الأمر إذا لم يؤسس بناء على مقدمات واضحة، فإنه يحول المفهوم إلى أداة للتضليل والتعمية بدل الإفصاح والتوضيح وبناء ما يمكن من مباشرة نقاش يطور الإشكالات ويبنى القضايا ويساهم فى النهاية فى تجلية ما هو غامض وتيسير ما يتسم بالصعوبة والعسر.

فكيف نفسر التضارب الحاصل فى مجال الاستعمال للمفهوم فى الفضاءات المعرفية سابقة الذكر؟

نتجه فى هذه المحاولة لمقاربة المفهوم من زاوية معرفية محددة، وذلك بهدف تعيين بعض العناصر النظرية العامة المفيدة فى التدقيق فى دلالات التسمية. فقد بدا لنا أنه يمكن إرجاع آليات التفكير غير المنتجة – فى مجال استعمال مفهوم العولمة – فى مختلف المجالات المعرفية التى تستخدمه– باستثناء المجالين الاقتصادى والإعلامى – إلى جملة من المعطيات التى لايتم الانتباه إليها أثناء إطلاق المفهوم فى المجالات المعرفية المختلفة التى تعمل على استعماله وبصورة متواترة. يتعلق الأمر فى نظرنا بالملاحظات الأولية الآتية:

أولاً: قد لا نكون مجازفين إذا ما اعتبرنا أن مفهوم العولمة مازال مفهوماً هشاً، حتى فى الحقل الاقتصادى الذى تشكّل فى إطاره، محاولاً الإمساك بمتغيرات الظواهر الاقتصادية العالمية الجديدة. فما زالت ملامحه مرنة مرونة التأسيس الأول، ومرونة مصطلح فى طور الاستواء، إذا ما أمكن أن نتحدث عن مراحل تطور المفاهيم باللغة التى ذكرنا.

صحيح أن مرونة المفاهيم العلمية فى حقل البحث الإنسانى صفة ملازمة لهذه المفاهيم، بل لعلها صفة خلاقة وإيجابية، إلا أن ملمح الاستواء النظرى والتشبع النظرى يظل مطلباً ملازما للتطور المعرفى المفترض كغاية وكهدف فى كل معرفة.

إن التوصيفات الاقتصادية التى ولدت مفهوم العولمة للإحاطة بظواهر جديدة فى الاقتصاد الرأسمالى والاقتصاد العالمى وفى ضوء المتغيرات الاستراتيجية والسياسية الجارية فى العالم، لا تزال فى طور ترتيب المعطيات وتعزيز سلم البرهنة والإثبات، بما يرجح صلاحية المفهوم وكفاءته النظرية للتعبير عن قضايا وظواهر تنشأ فى سياق التطور الاقتصادى العالمى، بعد تجاوزه لثنائية الصراع بين اقتصاد السوق والاقتصاد الاشتراكى، وبنائه لثنائية جديدة تعبر بلغة جغرافية عن مستويات من الصراع القائم فى العالم، نقصد بذلك اقتصاد الشمال واقتصادات الجنوب.

نستنتج مما سبق خاصية ملازمة للتوصيف المذكور وهى تموقعه الحربى الذى يشدد على الأبعاد المحتملة، أكثر من رسمه لملامح ما يقوم وينشأ. فإذا كان لا مفر من الإقرار بأن دولنة الرأسمال وتوحيد الأسواق وتزايد تدخل المؤسسات المالية العالمية

الكبرى فى رسم خطط سياسات الدول ذات المديونية العالية يعتبر علامات كاشفة لجوانب من أوجه التغيير الجارية فى العالم، فإن هذه الملامح لاتمكن تماماً من استيعاب ما يجرى، فإيقاع التغير يسبق قدرة العقل والبحث على جمع وترتيب المعطيات واستخراج نتائجها وبلورة التداعيات المحتملة الوقوع من جرائها، وتأسيس النظر المطابق لمحتواها.

أما الفكر الذى يوظف لدعم ما يجرى فغالباً ما تسبق شطحاته الوقائع دون أن تتمكن من الإلمام بها بصورة وافية. نحن هنا نشير إلى الأساطير الفكرية الجديدة التى نشأت بهدف صياغة بعض المبررات النظرية المدعمة والمبررة للمتغيرات الجارية، ومن بينها النظام العالمى الجديد و«نهاية التاريخ» و«انتصار الرأسمالية».

إن هذه الأساطير تتوخى إيجاد سند أيديولوچى لما يجرى على حساب قيم التاريخ والفكر، وفى إطار ظاهرة جديدة تروم تسخير النظر الفلسفى لخدمة المؤسسات الاستراتيچية والحربية، بناء على حسابات جديدة تتجه لرسم ملامح ودغمائيات كليانية رغم إعلانها الدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهى المبادئ المنافية كلية للغة إنهاء التاريخ، وتأجيج لغة الحرب بالحديث عن نظام عالمى تتحكم فى إدارته وتوجيهه قوة سياسية بعينها.

نقول، إذن :إن مفهوماً فى طور الاستواء النظرى يتطلب تعاملاً ملائماً لصيرورة انبنائه النظرى، وذلك بتعيين مختلف المتغيرات المساهمة فى تعيين محتواه، لنتمكن من صياغته بالصورة التى تجعله يشير فعلاً إلى حقيقته الواقعية لا إلى الدلالات المفترضة من وراء صياغته، وذلك لأن الحالة الثانية قد تدفعنا إلى الاكتفاء بمفهوم قديم يتضمن معطيات يفترضها البعض قائمة فى المفهوم الجديد، فقد يكون مفهوم الهيمنة - مضافاً إليه نعت الجديدة - مرادفاً لمفهوم العولمة، فى حين أن الأمر ليس كذلك تماماً.

ثانياً: أغلب المحاولات الناقلة لمفهوم العولمة إلى المجالات المعرفية الأخرى تغفل مسألة هشاشة المفهوم فى حقل تشكله الأول، وتعمل على استعارته، غير مكترثة بضبابية محتواه، فتتضاعف الهُشاشة وتصبح ملامح المفهوم هزيلة مما يفقر مجال

النظر فى المستويات المعرفية المختلفة التى تعمل على استعارته. وتستند أغلب محاولات النقل إلى الدلالة العامة وتعتمدها فى فهم ظواهر سياسية أو اجتماعية أو ثقافية معينة، وغالبا ما تكون المحاولات مفيدة فى مستوى الإضاءات الأولى أو التعيينات الوصفية والواصفة. وفى بعض الأحيان تنتج بعض المحاولات مقاربات ناسخة لطبيعة الظواهر الاقتصادية، حيث يصبح المتغير الاقتصادى الثابت الأكبر والمعيار الأول الذى تقاس انطلاقاً منه كل الظواهر. وقد بلغ هذا الأمر حدوده القصوى فى عمليات التنظير التى انطلقت محاولة تفسير بعض القضايا الإقليمية التاريخية والمعقدة بإبراز أهمية العوامل الاقتصادية فى تجاوز إشكالات التاريخ مهما كانت درجة تعقيدها. نحن نشير إلى شعارات مؤتمرات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وهى شعارات تتحدث عن «الشرق الأوسط الجديد» باعتباره بؤرة للتبارى الاقتصادى الخلاق القادر على إذابة قمم التنافى الصخرية الصلبة التى تم تركيبها فى سياق تاريخ طويل من العنف السياسى والرمزى المتواصلين.

ما يتم تناسيه فى أغلب ما ينشر عن العولمة هو الطابع الانتقالى الذى يمر به العالم، فنحن لانستطيع اليوم أن نتحدث عن العولمة كأمر واقع، كفعل مسجل فى التاريخ، فالأمر كما يجرى يتضمن جملة من المؤشرات أغلبها اقتصادى وكثير منها ينتمى إلى مجال التكنولوچيا عموماً وتكنولوچيا الاتصال على وجه الخصوص. حيث قطعت المجتمعات البشرية أشواطاً متعددة فى باب توحيد أنماط اختياراتها وردود فعلها تجاه المتغيرات التى أشرنا إلى البعض منها على سبيل المثال.

ينبغى إذن أن يكون واضحاً فى الأذهان أن العولمة إرادة تتجه للتحقق الفعلى وليست فعلاً تاريخياً حاصلاً ومنتهياً، كما حصلت الإمبريالية فى نهاية القرن التاسع عشر وعمرت زمنا معينا. وعملية إغفال الطور المرحلى الراهن هو جزء من عملية تمويه تبحث له عن مسوغات إضافية تمنحه جدارة التحقق فى الوقت الذى يمكن العمل على تحويل اتجاهه، وذلك بإدخال شركاء جدد أو معطيات جديدة تخفف من حدة النتائج التى يمكن أن تترتب عنها متى تحققت فعلاً على أرض الواقع.

إن عولمة الاقتصاد والتكنولوچيا مطلب يهم البشرية جمعاء، فلا أحد يجادل مثلاً فى عولمة الطب، وذلك بتوسيع دائرة الشعوب التى تستفيد من تطور أحدث وسائل

التطبيب والعلاج. وقد يكون مشروع البحث عن أخلاق جديدة للتعايش بين الأمم والثقافات فى ضوء المتغيرات العالمية الجارية مناسبة لتعميق النقاش فى خلفيات نظرية لها علاقة مباشرة بإشكال العولمة.

ثالثاً: يتضاعف الخلط الحاصل فى المفهوم تحت تأثير بعض المرادفات التى تقرن به على أساس من التساوى والتعادل، ويتم اللجوء إليها أحياناً على سبيل المجاز، وتوضَع فى بعض المرات كمقابل لايملك التكافؤ الدلالى المفترض فى النظائر والمترادفات.

إن قرن العولمة بالخوصصة لايساعد تماماً - وحتى فى المستوى الاقتصادى الخالص - على إدراك مختلف أبعاد العولمة. فالخوصصة تظل فعلاً جزئياً فى عمليات التدبير الاقتصادى، فى حين تشير العولمة إلى ظواهر اقتصادية تجارية ومالية تروم تنميط المجتمعات البشرية فى مختلف أبعادها وفق نموذج معين تختفى فيه إرادات المقاومة الحافظة للمظاهر والمعطيات الخصوصية والمحلية والإقليمية لمصلحة نموذج اقتصادى يفترض أنه الأفق الأكثر مناسبة لتاريخ جديد ينشأ اليوم وتعمل على رعايته القوى العظمى السائدة فى الحاضر.

أما قرن العولمة بالأمركة وبنجاح الاقتصاد الرأسمالى والليبرالية، فإنه يتضمن بدوره كثيراً من التساهل فى العبارة وفى الفهم، وخاصة عندما يتم الاقتران على أساس الإقرار بحصول الأمر، أى تحول العولمة إلى أمركة أى صياغة الحاضر فى المستوى العالمى حسب النموذج الأمريكى. وقد يكون الأمر مقابلاً للجدل عندما يشير إلى الاقتران باعتباره احتمالاً وارداً، أما الانطلاق من أحداث معينة وتعميم نتائجها ففيه كثير من التسرع فى الحكم على الأحداث كما تحصل فى التاريخ.

صحيح ومؤكد أن الولايات المتحدة الأمريكية تقدم نموذجاً للدولة المتقدمة عسكرياً، وصحيح أيضا أنها تمتلك مؤسسات اقتصادية رأسمالية على الصعيد العالمى، وأن ثقافتها الشعبية تغزو السوق العالمية بواسطة شركات الإعلان الأمريكية، إلا أن كل هذا لايؤدى بالضرورة إلى الإقرار بلزوم العولمة بالأمركة. ففى الحاضر اليوم أقطاب اقتصادية جديدة ومقاومات متعددة للثقافة الأمريكية، وفيه أيضاً

إمكانيات متاحة لتشكيل محاور اقتصادية وثقافية وأقطار تكنولوجية أخرى، مما يؤكد استحالة قرن الأمركة بالعولمة وصعوبة الاستناد إلى أحكام سريعة بمناسبة حدث تاريخى عارض، من قبيل ما جرى ويجرى فى الصراع الإقليمى الذى تديره الولايات المتحدة الأمريكية فى قلب الخليج العربى. ففى مثل هذه الشواهد ما يؤكد على إرادة أمريكية فى الهيمنة، ولا يمكن نقل الصراع على مستوى إرادة الهيمنة إلى مستوى التفكير فى العولمة. فالعولمة تستوعب الهيمنة، ولايمكن أن ترادف الثانية الأولى مثلما لاترادف الأمركة العولمة اليوم.

رابعاً: عندما نسلم بأن مفهوم العولمة يشير إلى طور انتقالى أكثر مما يعبر عن واقع متحقق ومكتمل فإنه يكون بإمكاننا أن نساهم جميعاً من مواقعنا المختلفة فى توجيه صيرورة تشكل المفهوم، وذلك بمحاولة إعادة النظر فى كثير من المعايير والقيم القائمة والمستقرة من أجل استيعاب المتغيرات فى أوجهها الإيجابية، والعمل فى الآن نفسه على تحويل المعطيات القابلة للتحويل، بما يساهم فى إعادة بناء القضايا، ويسعف بالمساهمة فى التوجيه بما يمكن من تنويع وجهات النظر، وهو الأمر الذى يؤدى فى النهاية إلى إشراك فاعلين معنيين بموضوع العولمة.

فإذا كانت العولمة مشروعاً فى التاريخ يخص الجميع، فإن البشر جميعاً مطالبون بالتفكير فى الإشكاليات التى ترتبط بها، بما يقلص من حدة المواجهات التى يفترض أن تكون نتيجة طبيعية لكل محاولة فى العولمة بواسطة الوسائل القسرية التى تريد رهن مصير العالم بيد واحدة خدمة لمصالح وأهداف مرسومة سلفاً. وهو ما يمكن أن نطلق عليه العولمة العمياء، إرادة التنميط الاقتصادى والثقافى التى تتجه لترتيب الأوضاع العالمية وفق تصور واحد، مغلق، عن الإنسان والتاريخ والثقافة.

تبدأ مسألة بناء المفهوم وبناء محتواه بالتفكير فى الإشكاليات المرتبطة به، الإشكاليات التى بلورت الإنسانية تصورات محددة عنها. ويفترض فى نظام العولمة المرتقب أن يعيد صياغة هذه الإشكاليات بما يتلاءم مع المتغيرات الجديدة. ومن بين الإشكاليات التى يفترض أن يعاد فيها النظر فى ضوء المتغيرات الجارية، إشكالية الدولة والسيادة وما يرتبط بهما من قضايا سياسية متعددة. فقد بلور الفكر السياسى

وساهم علم السياسة فى ترتيب قواعد محددة لنظام الدولة ومفهوم السيادة. والتحولات التى يفجرها مشروع العولمة بدفاعه عن فتح الحدود ورفع الحواجز وإنعاش مفهوم «القرية الكونية» والثقافة الواحدة والتكنولوچيا المعممة، والتواصل المتفجر بواسطة ثورة المعلوماتية.. كلها قضايا تدعو إلى النظر القادر على إيجاد معطيات جديدة مناسبة لطبيعة هذه التحولات، بالصورة التى تسعف بإمكانية تحقيقها دون خسائر تذكر. فقد يأتى حين من الدهر فى مطلع القرن القادم ونظل نحسب أننا نعيش فى دولة معينة، فى الوقت الذى تكون فيه مهام هذه الدولة قد تقلصت إلى أبعد الحدود إن لم تكن قد اندثرت، ما دامت مكاتب المؤسسات المالية والشركات العابرة للقارات قد فتحت لها مكاتب فى المدن الكبرى داخل مختلف بقاع الأرض، وبدأت تعمل بوسائل الاتصال الحديثة على إدارة شئون العالم فى مستوى البنيات المنتجة، وقد لانتصور اليوم النتائج البعيدة لأحداث مثل التى أشرنا إليها الآن.

وقد يكون النقاش الجارى اليوم فى فضاء البحث السياسى حول الديمقراطية وحقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية جزءاً من النقاش التمهيدى الذى يفترض انطلاقاً منه إيجاد أجوبة للأسئلة الجديدة التى فجرتها ملامح العولمة فى صورتها الأولى، وهى تتحول من مجرد مشروع إلى واقعة فى طورها الانتقالى، الممهد لرسوخها فى الواقع وتحولها إلى واقعة تاريخية فعلية، واقعة مولدة لوقائع لاحصر لها فى الفكر وفى الواقع بمختلف أبعاده ومستوياته.

خامساً: يفترض فى المقارنات فى مجال العلوم الإنسانية أن تساهم فى إضاءة الوقائع وجعلها تفصح عن محتواها بصورة أفضل، إلا أن بعض المقارنات تؤدى إلى عكس ما هو مفترض من ورائها. ولعل اللجوء إلى التاريخ عند مقارنة بعض الظواهر الحالية مع ظواهر قديمة تماثلها بصورة أو بأخرى سيزداد صعوبة فى المستقبل بسبب وتيرة التغير العامة، التى أصبحت لاتقاس بالقرون والعقود. وبحكم التنوع العجيب الذى آل إليه حال المجتمعات البشرية فى العقود الأخيرة من القرن العشرين، فقد غدا إيقاع التغير سريعا بصورة مذهلة، وأصبح القياس على ظواهر ومعطيات تنتمى إلى قرون وعقود خلت مضللاً بمعنى أن نتائجه لايمكن أن تكون بالضرورة مساعدة على الفهم.

إن مقارنة مشروع العولمة بالمشروع الإمبريالى الذى بلغته رأسمالية القرن الماضى (القرن١٩) لا يمكننا من استيعاب جوهر التغير الجديد فى الرأسمالية العالمية اليوم. فاقتصاد السوق وتعزيز المنحى الليبرالى بسقوط المعسكر الاشتراكى والعمل المتواصل على الدفاع عن مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان فى صورهما المتبلورة فى الثقافة السياسية الغربية، كلها معطيات تؤجج الخطاب الأيديولوجى فى موضوع العولمة أكثر مما تسهل فرص الفهم الصحيح والحوار المتكافئ. ومثل هذه المقارنات تستدعى موضوع أسلمة أسبانيا وأسبنة المكسيك وبيرو، وكذا تغريب آسيا والعالم العربى، حيث تتضاعف الإشكاليات وتنشأ المواقف الحدية المتحزبة فتزداد الرؤية ضبابية، ونبتعد كثيراً عن إدراك المفاهيم فى جدلياتها التاريخية النظرية الحية.

وإذا كان من المؤكد أن الصيرورة التاريخية الجارية فى العالم فى نهاية القرن العشرين تتضمن فى كثير من جوانبها معطيات شبيهة بما جرى فى نهاية القرن التاسع عشر، فإننا لانعتقد أن هناك تماثلاً بين إرادة العولمة وهى فى طور تأسيس معطيات تسمح بترتيب العلاقات العالمية وفق المشاهد الجديدة التى فجرتها ثورة المعرفة والاقتصاد والتكنولوجيا فى نهاية القرن العشرين، وبين احتكارات نهاية القرن التاسع عشر.

قد لايكون هناك خلاف فى استمرار إرادة الصراع فى العالم بحكم تناقض المصالح بين البشر، وخاصة بين الأقطاب الاقتصادية الرأسمالية الكبرى، وهى أقطاب لاتستوعب فقط القوى الإمبريالية التقليدية والقديمة، بل تضم أيضاً أقطاباً وأحلافاً جديدة، إلا أن المعطيات التاريخية الجديدة تشير إلى فوارق متعددة بين روح المشروع الإمبريالى فى صيغته التى نشأت فى القرن التاسع عشر- زمن صعود المد الرأسمالى- وبين المشروع الجديد الذى تدعمه معطيات أخرى تتمثل فى الثورة التكنولوجية وثورة المعلوماتية، إضافة إلى معطيات تاريخية أخرى راكمتها قرون من الصراع بين الأمم فى التاريخ. وهى معطيات ينبغى العمل على فرزها ومحاولة استيعاب دروسها كى لاتتكرر أخطاء الماضى، وكى نحول مشروع العولمة إلى مشروع يخص الجميع فى إطار من تكافؤ المصالح لاتغليب بعضها على البعض أو استبدال

بعضها بالبعض الآخر. وهذا الأمر يقتضى إنشاء لغة جديدة فى مجال الحوار السياسى والاستراتيچية بين الأمم ما دامت إرادتها المشتركة تتخطى حدودها، وما دام شعار العولمة خاطب ساكنة العالم بأسره بل ساكنة المعمور بما فيه الكائنات المفترضة الوجود فى كواكب ومجرات أخرى.

سادساً: الملاحظة الأخيرة فى هذه الورقة فى موضوع الخلفيات الموجهة لآليات التفكير فى مفهوم العولمة، والالتباسات التى تترتب عنها وتتعلق باستعمالاته فى المجال الثقافى، حيث توضع العولمة مقابل نقيضها المطلق: الهوية الثقافية، وحيث تتم المصادرة على أن العولمة فى نهاية التحليل هوية تتجه لمسخ باقى الهويات أو ثقافة منسوبة لأصل معين يروم القضاء المبرم على باقى الهويات.

إن التسيب الذى يصيب دلالة المفهوم فى استعمالاته فى حقل الجدال الثقافى يضيع كثيراً من عناصره ولايسمح بإنشاء حوار منتج فى إشكالية الثقافة الإنسانية، فى عالم تتزايد وشائج القربى فيما بينه، وذلك بحكم إرادة جديدة تتجاوز قدرة منتجيها على التحكم فى مساراتها واحتمالاتها المتعددة.

يشحن مفهوم العولمة فى هذا المجال بلغة العداء الأيديولوچى السافر، وتتحول العولمة إلى وسيلة للتنميط الثقافى المتجه نحو فرض ثقافة الأقطاب الاقتصادية العالمية الكبرى على ثقافات باقى الأمم والشعوب فى العالم.

إلا أن لغة من قبيل اللغة التى أوجدنا فى العبارات آنفة الذكر، تتضمن كثيراً من الخطل الذى يبدأ بكلمة ثقافة ذاتها. فهل يتعلق الأمر فى موضوع الثقافة عندما تقرن بالعولمة، بالمعرفة أم بالتقاليد أم بمظهر من مظاهر الوجود الحضارى للإنسان فى التاريخ؟

فعندما يتعلق الأمر بالمعرفة العلمية مثلاً، فقد لايختلف اثنان فى مطلب وحدة هذه المعرفة، باعتبار أن التقدم العلمى يقتضى استيعاب مكاسب تطور المعرفة لمواصلة الإبدا ع فى إطارها، وهنا قد تكون العولمة مجرد تحصيل حاصل. وعندما يرتبط معناها بالثقافة التقليدية، الثقافة الخاصة والمحلية فى المجتمعات التقليدية، وهى

المجتمعات التى لم تستوعب التغير التكنولوچى فى حياتها اليومية حيث لا يزال التقليد حارسا لصيرورة تاريخية ذات إيقاع بطيء وتقاليد مرعية، وهذا موجود داخل المجتمعات البشرية بما فيها المجتمعات المتطورة والمتقدمة. ونستطيع أن نوضح هنا أن المجتمعات العصرية تتجه لتنميط ثقافتها بحكم الأخلاقيات الجديدة والميتافيزيقا الجديدة والقيم الجديدة التى تواكب اتساع استعمال المتغير التكنولوچى فى الواقع المجتمعى بمختلف مرافقه. وفى حالة اتساع المجتمعات المستعملة للتكنولوچيا المتقدمة، فإن القيم المرافقة لهذه التكنولوچيا تعوض الثقافة التقليدية وتكون الوجدان البشرى بصورة جديدة، فتتشبع الحياة البشرية بقيم متشابهة يعززها التداول التكنولوچى متى تحول إلى ظاهرة عامة.

فى هذا الإطار يتحدث البعض عن خطاب الهوية باعتباره مجرد حنين إلى زمن ينقرض ليفسح المجال لأزمنة جديدة قادمة من بين مفرداتها الأثيرة مفهوم العولمة، بديلُ الثقافة العتيقة والتقليد الحافظ لذوات لم تعد هى هى ابتداء من دخولها عصر التقنية ومغامرة إبداع الإنسان الجديد.

المفارقة التى تنشأ هنا بين لغتى العداء المتبادل بين مناصرى العولمة وأنصار الدفاع عن الهويات الثقافية والاختلاف، تتمثل فى وجود فروق جوهرية بين منتجى التقنية ومنتجى المجتمع العالمى الجديد، وبين مستوردى التكنولوچيا من المجتمعات التابعة التى تكتفى بالنسخ والاستعارة وتوليد الأشباه والنقائض.

هذه المفارقة تولد إشكالات جديدة تتطلب منا الاحتراس التام فى إطلاق مفهوم العولمة فى المستوى الثقافى، فهناك ألغام متعددة تواجهنا إذا لم ندقق فى المفاهيم وفى أبعادها وخلفياتها النظرية والتاريخية.

لم تكن غايتنا من الملاحظات التى تضمنتها هذه الورقة تتجاوز مسألة إثارة الانتباه إلى ضرورة الدقة والتدقيق فى استعمال المفهوم فى المجالات المختلفة التى أصبح يستعمل فيها.

كان هاجسنا الأساس يتمثل فى مسعى معرفى خالص، وذلك بهدف تجنب الإرباكات المتعددة التى تسقط فيها كثير من المحاولات التى تباشر التفكير فى موضوع العولمة دون حد أدنى من التدقيق فى دلالاته المركبة والمعقدة.

صحيح أننا كنا نلجأ، بين الحين والآخر، إلى سرد بعض الأمثلة من هذا التخصص أو ذاك، إلا أن هدفنا الأول والأخير لايتجاوز عتبة التنبيه إلى لزوم الاحتراس أثناء استعمال المفهوم لكى نتمكن من المساهمة فى صياغة جوانب من أبعاده فى ضوء الإشكالات الخاصة بواقعنا، والمتعلقة بمستوى تطور مجتمعاتنا. فالعولمة كمفهوم وكتوجه تاريخى وكإرادة جامعة بين الطموح التاريخى والحتمية الاقتصادية مطروحةٌ فى حلبة الصراع التاريخى والنظرى إضافة إلى كونها شأنا يخص البشرية جمعاء.

الثقافة الوطنية والتعددية
حدود الخاص والعام

حيدر إبراهيم على

يظل مفهوم العولمة -رغم تداوله الكثيف- متعدد المعانى والدلالات، وقد يكون ذلك انعكاس العولمة نفسها على الفهم والإدراك والتحليل. ومن الملاحظ أن كل المعانى والتفسيرات المتداولة لا يحكم عليها بالخطأ، فهى مقبولة، وقد تكون ناقصة أو مثقلة بانحيازات أو ميول أو تكوين الشخص الذى يستخدم معنى أو جانباً معيناً. فكل باحث قد يمسك بطرف أو جزء من الفيل ويدعى إدراكه كاملاً. ولكن هذه المعانى المتعددة للعولمة تظهر المجالات العديدة والشاملة التى تطالها العولمة من اقتصاد إلى ثقافة ونظم سياسية وعلاقات اجتماعية ونقل تكنولوجيا واتصالات. وقد تتعدد التفسيرات والمواقف من العولمة، ولكن تبقى النتائج واحدة أو متشابهات.

تعالج الورقة إشكالية معقدة، فمن المعروف أن عملية العولمة عابرة للثقافات؛ بل يراها البعض اتجاهاً نحو قيام ثقافة إنسانية عامة موحدة. لذلك تظل الإجابة عن العلاقة بين العولمة والثقافة الوطنية أمراً صعباً، فهى تحاول وصف ممانعة الثقافة الوطنية فى أن تندمج فى سيرورة العولمة، واندفاعة العولمة فى اختراق الثقافة الوطنية، وفى الوقت نفسه تحاول الثقافة الوطنية عدم عزل نفسها أو التقوقع ثقافياً. فهذا وضع مستحيل، «فالعدوى» تصل إلى أى مكان، ولم يعد بالإمكان الحديث عن ثقافة منعزلة أو ثقافة نقية وصافية تكتفى بنفسها وتتجدد ذاتياً بدون الاحتكاك بالآخر أو الأخذ من ثقافة أو ثقافات خارجية. كذلك ليس من السهل تعيين حدود الخاص والعام فى عملية العولمة داخل الثقافات المختلفة، بسبب قوة التأثيرات المتبادلة وسرعة تبنى وتمثل رؤى ومواقف جديدة أو غير «أصلية» فى مكونات الثقافة، بغض النظر عن المقصود علمياً بالأصالة أو عدمها.

العولمة وتأكيد الذات الثقافية (الهوية):

نميل إلى اعتبار العولمة هى عملية نهاية الحدود والحواجز من خلال دور التكنولوجيا فى المواصلات والاتصالات وحركة العمليات التجارية ورءوس الأموال، مع تعميم قيم ومبادئ سياسية مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان وإنصاف المرأة والأقليات، ثم انتشار أنماط ثقافية ذات مرجعية واحدة غالباً ما تكون أمريكية وغربية. ونلاحظ أننا استخدمنا أيضاً حديث النهايات، فقد سمعنا عن نهاية التاريخ ونهاية الأيديولوجيات ونهاية الطبيعة ونهاية العلوم والدولة الوطنية، وحتى الإنسان (أو موت الإنسان كما قال بعض البنيويين فى زمن سابق). ويفترض فى أى حديث نهايات أن يقابله آخر عن البدايات أو البعث أو البديل، لأن الوجود لا يقبل أى فراغ.

يرى البعض أن ثقافة العولمة هى ضد الثقافة الوطنية، فالأخيرة غالباً ما تؤكد هوية ثقافة محددة قائمة على التجانس الثقافى. وهذا قد يعنى استحالة أن تكون هناك عولمة دون دولة عالمية، لو اتبعنا هذا المنطق. ولكنها مجرد سيرورات وعمليات ثقافية تتجاوز الحدود، ولا تسعى عمداً إلى خلق مركز. وهنا تكمن المعادلة الصعبة التى تواجه دعوة الهوية الثقافية وتأكيد الخصوصية الثقافية، فالعولمة– على العكس– تتميز باللامركزية التى نجد معادلها الموضوعى فى البعث الثقافى والتحرر وتأكيد الهوية الثقافية، وما يتبع ذلك من التعصب وصراعات الحدود، والتى تتزايد وتتحرك مع غلبة العولمة بالذات: عولمة السوق والشركات المتعددة الجنسيات. ويلاحظ أن هذا هو أصل التفاعل بين السوق العالمية والهوية الثقافية، أو بين العالمية والهوية الثقافية، أو بين العالمية والمحلية، أو بين الاستهلاك وثقافته المصاحبة، وبين الاستراتيجيات الثقافية المقابلة. وغالباً ما يعادل الثقافى الخصوصية باعتبارها الطريقة التى يعبر بها عن رغبة محددة فى استراتيجية الاستهلاك نفسها.[(١)] ويركز البعض على الاستهلاك كعامل مهم فى هدم الحدود وابتلاع الخاص؛ أى يدخل خلسة فى الثقافة ويبدأ فى «استهلاك» رموز الثقافة الخاصة نفسها التى تتكيف وتتعدل مع الجديد، وتظن أنها ما زالت أصيلة. ويورد أحد الباحثين المثل البسيط الشائع «أنت ما تأكل»، باعتبار الأكل فعلاً اجتماعياً وثقافياً[(٢)].

أى لا تاريخية، فهى صالحة لكل زمان ومكان. كما تظل إمكانية العودة للأصول أو السلف قائمة باستمرار مع وجود نموذج مثالى لابد أن يكون ثابتاً وكاملاً وخالداً. وهذا لا يعنى أن الشريعة ضد التطور، ولكن يتم التطور من خلال توازن وتطورية المثال (أى إعادة تفسيره وتأويله دون إلغائه أو استبداله)[٣]، وهذه وظيفة الاجتهاد الصعبة: قبول الجديد والآخر، وفى الوقت نفسه تأكيد الثبات والكمال. وهذا أساس الخطاب التبريرى الإسلامى، بالذات حين يرد على الغرب أو على الخطاب الاستشراقى، فهو يرى أن كل شىء موجود فى القرآن والسنة وأن الإسلام خير الأديان، وأنه حمل الحضارة إلى الغرب. ويتساءل عن تفوق الغرب نفسه: بماذا يتفوق، ويتهمه بازدواجية المعايير مما ينفى عنه التفوق؛ إذ يريد الغرب تطبيق معايير أخلاقية معينة، ولا يطبقها على نفسه[٤].

تمثل العولمة- حسب النظرة السابقة- تهديداً حقيقياً للثقافة العربية- الإسلامية، لأن مطلق العولمة الوحيد هو النسبية، إن صح القول بالنسبية المطلقة؛ إذ تقوم العولمة بعملية تفكيك وتفتيت لدرجة يسميها البعض موزايك الرؤى والأفعال والمواقف، أو تفتيت المعيارية. وما الدعوة للتعددية بأشكالها المختلفة: التعددية الثقافية، والتعددية الحزبية، والسياسية، والتعددية الدينية، والتعددية الإثنية إلا محاولة لتأكيد هذه النسبية. بينما الثقافة العربية- الإسلامية لا تميل فقط إلى وجود مطلق، بل تقوم على الوحدة والتوحيد، وقد تعطى التعددية معنى ومحتوى دينياً، فقد تُربط بالشرك وعدم وحدانية الإله.

يمكن أن نجد علاقة واضحة بين دعوة النسبية وبين الموقف من الفردانية أو الفردية. فالثقافة العربية- الإسلامية تدعو إلى وحدة الأمة، سواء كانت أمة محمد أو الأمة العربية أو أمة الإسلام، وتُبارِك رأى الجماعة، وتفضل الإجماع، وتكره الخلاف والاختلاف. ويمثل حديث الفرقة الناجية إدانة واضحة للاختلاف والتنوع الذى يؤدى إلى الخروج عن الجماعة، وهذا قد يتطلب القتل؛ لأن الخروج هو الفتنة بعينها: « أخرجوهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشد من القتل» أو «قاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله كله».

يعبر «محمد خاتمى» عن هذه الإشكالية بوضوح، فهو يرى أن أعتى وأضخم مشكلات مجتمع المتدينين قائمة فى أنه يؤمن، من جهة، بحقيقة مطلقة ومتسامية ومقدسة، ومن جهة أخرى، وبوصفه موجوداً، النسبية فى عقله وحياته أمر جدى. ومن هنا يرى أننا أقرب إلى تقاليد القرون الوسطى فى الغرب من حيث اعتقادها فى محورية الله، فى فكر الإنسان واعتقاده، وفى نظامه الفكرى والأخلاقى والعاطفى. ومن المعروف أن الحداثة أولاً، ثم العولمة؛ تعلن الحرب على تلك الثقافة القروسطية، بل قامت أصلاً على أطلالها. ويقول: «أبرز وجوه الاختلاف بين ثقافتنا وتقاليدنا الثقافية وبين ثقافة الغرب وحضارته الحديثة هى فى تبوؤ الإنسان سدة المحورية (...) هذا إنسان يختلف فى ماهيته عن الإنسان الذى كان محور اهتمام مسيحى ومسلمى القرون الوسطى، كما يختلف أيضاً دور هذا الإنسان ومركزيته فى نظام الوجود، على الأقل فى عالم الطبيعة، عن ذلك الذى كان محور اهتمام السابقين».(٥) ويصل إلى أن الحضارة المعاصرة تسيطر وتستبد بحياتنا نحن غير الغربيين، وتتطلب ثقافة تنسجم معها على حساب ثقافتنا وغيرها. لذلك الأزمة الحالية سببها تعارض الحضارة الحديثة وثقافتها مع ثقافتنا التقليدية. ويسأل، ما العمل؟ هذه حقيقة المعضلة التى أنتجت الأصولية والعودة إلى الماضى، لأنه لضمان الهوية لابد من الوقوف ضد الذوبان فى الوعى التاريخى، كما تفهمه الحداثة والعولمة؛ أى ضد النسبية.

عولمة الثقافة من خلال السياسة:

كان مؤتمر القمة الإسلامى الذى عقد فى طهران فى بداية الأسبوع الثانى من ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٧، يمثل تدشيناً رسمياً لنقل الصراع مع الغرب إلى الميدان الثقافى. فقد كان الطابع السياسى لقرارات القمة أقل كماً ونوعاً من اللقاءات السابقة. كما كانت أجندة المرحلة العالمية الحالية واضحة فى التوصيات رغم محاولة أسلمتها ووضعها فى سياق له مرجعية إسلامية. وبالتالى أقرت الدول الإسلامية والمجتمعات المسلمة بضرورة مواجهة التحديات الثقافية، بعيداً عن المزايدات السياسية واللفظية والشعارات التى يصعب محاكمتها وفحصها وإخضاعها للواقع، لأنها تقوم على مبررات أيديولوجية تنزلق من الجسم العقلى. أما الثقافى فهو واقع معيش ومباشر- فى أغلب الأحيان- فى تجسداته وتجلياته.

لقد لاحظ عدد من المراقبين أن مؤتمر القمة الإسلامى هذه المرة يختلف عن السابق. وقد رصدت بعض عناوين لموضوعات حول المؤتمر ركزت- بوضوح أو ضمناً- على تحول فى اهتمامات القادة المسلمين. فعلى سبيل المثال، نجد عناوين: «مؤتمر الواقعية والقبول بالاختلاف والتنوع» (الشرق الأوسط ٩٧/١٢/١٥) و « وميض العقلانية فى قمة طهران» (زين العابدين الركابى، فى: الشرق الأوسط ٩٧/١٢/١٣) و «قمة طهران وحوار الحضارات») رياض ملحم، فى: البيان ٩٧/١٢/٢١) و «طهران تقود منظمة المؤتمر الإسلامى إلى القرن المقبل» (مجلة العالم اليوم ٩٧/١٢/١٣). وقد كتب إسلامى ذكى تحت عنوان: «المؤتمر تحول فى طهران من تجمع علمانى إلى كتلة تلتزم بالإسلام، وهذا أخطر ما تحقق»! (عادل حسين: صحيفة الشعب ٩٧/١٢/١٩) فهذا تحصيل حاصل، ولكن الكاتب صاحب الخلفية العلمانية أحس بلمسات علمانية، فلجأ إلى كتابة وقائية.

قد نجازف بالقول بأن المؤتمر قد طرح إشكالية التقدم والتأخر عند المسلمين، والتى شغلتهم منذ القرن الماضى (القرن١٩)، حين حدث الاحتكاك الأول غير المتكافئ مع الغرب. وكأن بهذا المؤتمر يتساءل: لماذا نجد المسلمين الذين يفوقون المليار نسمة هم الأكثر تخلفاً بين شعوب العالم؟ ويفصح التساؤل عن خوف من هجمة ثقافية بسبب التخلف الاقتصادى والعلمى بمعنى الهجوم ثقافياً من خلال هذه الثغرة. وقد صرح السفير الإيرانى فى عمان قبل مؤتمر القمة الإسلامية، متحدثاً عن جدول الأعمال: «أما على المستوى الثقافى، ونظراً للهجمة الثقافية الغربية على الدول الإسلامية، وخاصة فى هذا الوقت الذى نرى فيه الاتصالات تجرى عن طريق الأقمار الصناعية؛ حيث تم كسر الحاجز الثقافى بين دول العالم كله، فإن من الضرورى، كما أتوقع، أن تطرح هذه القضية على جدول أعمال المؤتمر، وأن يجرى الاتفاق على تنظيم استراتيجية ثقافية للعالم الإسلامى لمواجهة هذه الهجمة من جهة، وبحث الوسائل للحفاظ على هوية الأمة وشخصيتها من جهة أخرى[٦]. وقد كان توقعه صحيحاً؛ إذ احتل المجال الثقافى حيزاً كبيراً من النقاشات والقرارات والتوصيات، رغم سخونة موضوع السلام فى فلسطين والصراعات الإسلامية الملتهبة فى أكثر من مكان. وبعد المؤتمر، كان واضحاً بروز توجه جديد وخطاب جديد يبعدان عن التطرف والحماس الأجوف. وأعتقد أن تقييم

وزير الخارجية الأردنى «فايز الطراونة» يلخص مضمون هذه القمة، كما يقول فى تصريح لصحيفة «الأهرام» المصرية فى ٢٠/١٢/٩٧: «لاشك أن القمة تناولت بإخلاص ودقة عدداً من القضايا النوعية، منها: حقوق الإنسان ومكافحة الإرهاب الدولى ومدونة السلوك، والحاجة إلى عقد اتفاقيات ثنائية أو جماعية بين الدول الإسلامية لمكافحة الإرهاب العالمى، كما تناولت قضايا التنمية المستدامة وقضايا التراث الفنى الإسلامى. وفى هذا الإطار أعتقد أن القمة الإسلامية قد حققت قفزات نوعية فى تلك القضايا الحضارية والثقافية والاقتصادية والإنسانية، وتفوقت على المجالات السياسية التى تحتاج إلى وقت طويل». ويضيف: «وهى بداية نأمل أن نبنى عليها فى المؤتمرات الإسلامية القادمة لندخل فى القرن الـ٢١ ونحن أكثر استعداداً للتحدى الحضارى».

كان «إعلان طهران» الذى صدر عن مؤتمر القمة الإسلامية كونياً وعالمياً أكثر منه إسلامياً، ويمكن أن يكون إعلان جنيف أو كوبنهاجن. هناك مشكلات أمنية واستراتيجية محددة ظهرت فى التوصيات، ولكن الرؤية العامة والروح والفلسفة التى تضمنتها التوصيات الباقية جاءت متأثرة بخطاب وأجندة عالميين يجرى تداولهما خلال العقد الأخير وبكثافة أكثر بعد انهيار المعسكر الاشتراكى، مثل حقوق الإنسان، المجتمع المدنى، حقوق المرأة، التنمية المستدامة، البيئة، السوق المشتركة، والنظام الاقتصادى العالمى... إلخ. من ناحية أخرى اختفت مصطلحات مثل: الجهاد، دول الاستكبار، الشيطان الأكبر، تصدير الثورة. وقد كانت هناك إدانة واضحة غير ثورية للإرهاب؛ إذ يقول البيان: «يدينون بشدة الإرهاب فى جميع صوره ومظاهره مع الاعتراف بحق الشعوب التى ترزح تحت السيطرة الاستعمارية أو الأجنبية أو الاحتلال الأجنبى فى تقرير مصيرها. ويعلنون أن قتل الأبرياء يحرمه الإسلام، ويؤكدون التزامهم بأحكام مرونة سلوك منظمة المؤتمر الإسلامى لمكافحة الإرهاب الدولى، وتصميمهم على تكثيف جهودهم لإبرام معاهدة حول هذه المسألة. ويدعون المجتمع الدولى إلى الامتناع عن توفير الملجأ للإرهابيين، والمساعدة فى تقديمهم للعدالة واتخاذ كل التدابير اللازمة لمنع أو تفكيك الشبكات الداعمة التى تساعد الإرهاب بأى شكل». كما لاحظ المراقبون عدم دعوة أى جماعات متشددة رغم محاولة عدد من الجماعات حضور هذا اللقاء كمراقبين. فلقد كان الموقف واضحاً وحاسماً من الإرهاب.

لقد ارتبط الموقف من الإرهاب بدعوة للحوار بديلاً عن صراع الحضارات، وكذلك تقديم الصورة الإيجابية عوضاً عن الصورة السلبية التى ساهم فى نشرها- سابقاً- الثوار الإيرانيون فى بداية الثورة، والمجاهدون الأفغان، والجيش الإسلامى فى الجزائر، والتكفير والهجرة فى مصر، والجبهة الإسلامية فى السودان،...وغيرها من جماعات العنف التى خرجت من عباءة مفكرى المجتمع الجاهلى والحاكمية لله. لقد اختلف -الآن- الوضع تماماً، وتبرأ الجميع من الثوار والمجاهدين، بل أصبحوا عبئاً ثقيلاً. وجاء فى إعلان طهران: «ويعربون عن قلقهم إزاء الاتجاهات التى تصور الإسلام على أنه يشكل تهديداً للعالم، ويؤكدون أن الحضارة الإسلامية تقوم، على نحو ثابت وعلى مدى التاريخ، على التعايش السلمى والتعاون والتفاهم». وفى توصية أخرى: «يكلفون "فريق الخبراء المعنى بصورة الإسلام" بإعداد وتقديم خطوات عملية لمواجهة الدعاية السلبية وإزالة وتصحيح كل صور سوء الفهم، وتقديم الصورة الحقيقية للإسلام، دين السلام والحرية والانعتاق». ومن الجلى أن الدول الإسلامية جميعها ستولى اهتماماً كبيراً فى المستقبل لتحسين صورتها؛ أى بالاندماج أكثر فى النظام العالمى الجديد، بتبنى كثير من متطلبات التعاون والتعايش حسب الرؤية العالمية لهذه المرحلة التاريخية.

تقدم الحديث عن دور المرأة ليصبح من أولويات هذه الدورة لمؤتمر القمة الإسلامية، وهذا تطور جديد اقتضته ظروف إن لم تكن ضغوط خارجية. فهذه الإضافة لم تكن واضحة فى المؤتمرات السابقة، ولكن هذه المرة نجد توصية، وكأنها صادرة عن مؤتمر بكين للمرأة: «يؤكدون احترامهم الكامل لكرامة المرأة المسلمة وحقوقها، وتعزيز دورها فى كل أوجه الحياة الاجتماعية وفقاً لمبادئ الإسلام، ويطلبون من الأمانة العامة تشجيع مساهمة المرأة فى أنشطة منظمة المؤتمر الإسلامى ذات الصلة». وتشهد إيران تحولات واضحة فى نظرتها وممارساتها لوضعية المرأة، فبالإضافة للمسئوليات السياسية والإدارية التى أوكلت إلى النساء فى جمهورية خاتمى، بدأت المرأة فى المشاركة ثقافياً واجتماعياً. وقد أثارت اهتمامى الدورة الأولمبية أو بطولة الألعاب النسائية التى نظمتها الحكومة الإيرانية، وشاركت فيها ٢٣ دولة إسلامية فى ١٣ ديسمبر/كانون الأول الماضى. وقد رأست اللجنة المنظمة للبطولة فايزة افسنجانى ابنة

رئيس الجمهورية السابق، والتى تعد إحدى البطلات الإيرانيات فى السباحة. وضمت الدورة الرياضية جميع الألعاب كالكاراتيه والسباحة والتنس وكرة السلة واليد... عدا كرة القدم والملاكمة. مثل هذه الدورات الأولمبية المصغرة يصعب أن نجد لها أى تأصيل أو مرجعية فى الدين الإسلامى، ولكنها ضرورات محدثة تماماً نحاول- كمسلمين- اللحاق بها، لكى لا نوصف بالتخلف. وهذه بعض آليات العولمة القادرة على الاختراق مهما كان التحصين.

ومن الاهتمامات الإسلامية الجديدة اندراج مفهوم جديد مثل «المجتمع المدنى» فى أجندة مؤتمر إسلامى. فقد أكد "محمد خاتمى" فى مؤتمر صحافى عن القمة على الدعوة إلى مجتمع مدنى إسلامى يحترم الحريات، وقال: «نحن ندعو إلى مجتمع مدنى إسلامى تنبع تعاليمه من مدينة النبى (ص) لا من تجربة اليونان والرومان. ومع ذلك لا مانع لدينا من استعارة بعض إنجازات المجتمع المدنى الغربى»، وأضاف: «نحن نريد الحريات للجميع، وأن يتكلم الجميع دون عراقيل أو ممنوعات أو عقبات، اللهم إلا ما يمنعه القانون أو الدستور. وبالتالى نريد مجتمعاً مدنياً بديلاً عن الفوضى وحكم الاستبداد». ويطرح فكرة مهمة حول فردية الإنسان المسلم، والذى يدمج عادة فى الأمة والوحدة والإجماع خشية الفتنة والشقاق، ويقول بأن الفرد يكرم وتصان حقوقه وتعزز وتحترم، وتقوم الدولة على خدمته وليس العكس.. (تفاصيل المؤتمر، انظر: الشرق الأوسط ٩٧/١٢/١٥، ومجلة العالم اليوم ٩٧/١٢/٢٠).

أدرك المؤتمرون- دون لبس- أن قوة الآخر، وهو الغرب، لا يمكن مواجهتها أو حتى التعايش معها بندية، إلا من خلال استخدام الأدوات نفسها، وهى هنا: العلم والتكنولوجيا والمعلومات والاقتصاد. وهكذا جرت الدول الإسلامية إلى ميدان العولمة الحقيقى لتحارب معركتها حسب شروط اللعبة العالمية الجديدة، لذلك كان طبيعياً أن تختفى الشعارات الضخمة الخاوية، وأن تنزوى التهديدات عالية الصوت والعاجزة. تقول إحدى التوصيات: «يؤكدون على الحاجة إلى التنسيق فيما بين الدول الأعضاء؛ لتعزيز دورها ومشاركتها فى النظام الاقتصادى العالمى، وفى عمليات اتخاذ القرارات الاقتصادية الدولية». وفى توصية أخرى: «يدعون الدول الأعضاء إلى القيام بجهد

جماعى نحو تحقيق زيادة جوهرية فى التجارة والاستثمارات داخل العالم الإسلامى، وتطبيق الصكوك بما فى ذلك تلك التى تتقرر فى إطار الكومسيك، بغية التوسع فى التبادل القائم للبضائع والخدمات، ونقل التكنولوچيا والخبرة».

أى مستقبل للعولمة فى الثقافة الوطنية؟

يلاحظ أن فكرة حوارات الحضارات تجد الآن قبولاً لدى الدول الإسلامية وبعض المفكرين الإسلاميين؛ إذ تحفل أدبيات حديثة بحوار جاد، بالذات فيما يتعلق بمفهوم العولمة وما بعد الحداثة وغيرها من الأفكار والنظريات والاتجاهات التى يموج بها الغرب.

إن عملية التفاعل الحضارى الراهنة تفرض على المجتمعات الإسلامية قدراً من العلمنة والتاريخية فى التعامل مع الذات ومع الآخر؛ لذلك عندما نستخدم أدوات الغرب فى مواجهته أو فى تفكيك المكونات السلمية فى ثقافته (أو ثقافاته) تكون جرثومة العولمة والعلمنة قد تسللت إلى حصننا. وقد نظن، خطأ، أننا نخترق الآخر، ولكن نكون- لا شعورياً- قد غيرنا من أنفسنا. قد نسمى ذلك الاجتهاد أو الجديد أو الواقعية أو فقه الضرورة والمصالح. وما يحدث حقيقة، هو مزيد من التأثير والقبول والتكيف. قد انعكست هذه التحولات على الحركات الإسلامية، فهناك انحسار واضح فى السياسى، وتراجع التطرف، وما الإرهاب العنيف الحالى إلا ميكانزم دفاع عن النفس وتأكيد للبقاء والاستمرار. ويشهد الفكر الإسلامى عموماً والحركات الإسلامية فى مجملها توجها تكيفياً وتصالحياً مع واقع العولمة المتزايدة. وهذا ما يمكن متابعته فى وقائع مؤتمر القمة الإسلامية، ودعوات حزب الوسط الإسلامى فى مصر، ومحاولات وفاق الجبهة الإسلامية القومية فى السودان، ومنظمة العمل الإسلامى فى الأردن، ومهادنة الإصلاح فى اليمن. كذلك الاهتمام أكثر بقضايا فكرية وأكاديمية مثل الدعوة إلى إسلامية المعرفة، وظهور نشرات مثل «إسلام ٢١» فى لندن، وتعامل هيئات غير حكومية إسلامية مع مؤسسات تمويل أمريكية وغربية...إلخ. تكثر أمثلة التعايش عوضاً عن المواجهة والقبول بالعالمية على حساب خصوصية ضيقة، على الرغم من أن بعضها مطلوب للبقاء والتمايز.

ومن ناحية أخرى، فالعولمة تحمل تناقضات المجتمعات الرأسمالية كلها. فالنظام الرأسمالى فى ظل العولمة يقوم بعملية ما يسمى بالهدم الخلاّق، ولكن فى لحظات معينة تكون الجوانب الهدامة أكثر منَ الخلاقة، وقد أحيت ونشّطت التناقضات الاجتماعية للعولمة؛ مما جعل الباحثون يفكرون فى إمكانية وجود بدائل لما أنتجته العولمة والركود الاقتصادى. وتمثلت البدائل فى حركات احتجاج، ولكن النمو الاقتصادى سرعان ما يحتوى مثل هذه الحركات. ورغم أن الولايات المتحدة هى القوة الرئيسية المهيمنة، لكنها لم تحقق استقراراً إمبريالياً. فهى ليست القائدة الصناعية المفردة، ولم تسيطر على الترتيبات المالية العالمية التى ظلت فى حالة سيولة وعدم استقرار. كما أن القوة العسكرية تصبح غير فعالة فى تحقيق نوع الاستقرار المطلوب لحقبة جديدة فى التوسع والهيمنة، لأنها أكبر من اللازم والمعقول. وفى النهاية يمكن أن نقول بانتشار نظام جديد (العولمة أو الليبرالية الجديدة) دون وجود وسائل كافية لتنظيمه، وقد تساهم العولمة فى مزيد من عدم الاستقرار عوضاً عن دعم الاستقرار[٧].

لم تستطع المجتمعات العربية- الإسلامية الخروج من هذه التناقضات بنموذج اجتماعى- سياسى يقاوم الذوبان فى عملية العولمة، ورغم الدعوات اللفظية إلى الحفاظ على الهوية والخصوصية من خلال «عملية الانخراط الواعى النامى والمتجذر» فى عصر العولمة. إلا أنه على مستوى الواقع فإن آليات السوق جرفت مجتمعاتنا التى ما زالت- كما أسلفت- تفصل بين المادى والروحى، وترى أنها يمكن أن تقبل منتجات الثقافة الغربية التكنولوجية والمادية، بينما تبقى الجوانب الثقافية من قيم وأخلاق بعيداً. وعجزت المجتمعات العربية- الإسلامية عن تحصين نفسها، بينما تتحدث مجتمعات أخرى مثل فرنسا عن أن حروب الهوية يمكن أن تتحول إلى شراكة الأضداد.

تحاول ثقافتنا- من منظور إسلامى- تخفيف وقع العولمة من خلال «أسلمتها»؛ إذ يحاول بعض الكتاب الإسلاميين نسبتها إلى الإسلام من خلال مفهوم «التعارف»: «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا». كذلك يرى بعض الإسلاميين فى «أسلمة المعرفة» خطوة نحو تثاقف حضارى مع الغرب. ويراد من ذلك- حسب قول أحد الباحثين: «جهد الفكر الإسلامى المعاصر وسعيه الحثيث، من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر

الغربى، وتمثله فى بعديه: الحضارى المادى، والثقافى المعنوى. كذلك تأمين المنجزات التى نشأت ضمن مفاهيم فلسفية، لا دينية ومادية وإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمى إسلامى، موصول ومتصل بالهدى الإلهى، الذى بلغ كماله وختامه بالإسلام.»[٨] هذه بالتأكيد محاولة مثالية ذهنية يصعب تحقيقها، كأننا ننزع الحضارة الغربية من سياق تاريخى- اجتماعى معين، ونعيد استزراعها فى سياق ثقافى- اجتماعى لم ينتجها أصلاً.

إذن، ما العمل؟ الممكن هو المساهمة فى بناء حضارة إنسانية مستقبلية قائمة على التعاون وليس الهيمنة. ومكونات مثل هذه الحضارة على المستويات المحلية والخاصة هى الجماعية فى الاقتصاد والإنتاج والتوزيع أو الاشتراكية بتلويناتها الفكرية المختلفة. وعلى مستوى العلاقات مع الآخر وبقية العالم، فالانطلاق أيضاً من أن هذا الكوكب ملكية جماعية للبشر باعتبارهم كائناً واحداً يقوم بعملية تعمير هذا الكون- حسب التعبير الدينى نفسه. فالهدف النهائى هو إلغاء الصراع أو بالأصح توجيهه إلى ميادين مفيدة. فحتى صراع الخاص والعام فى العولمة، غالباً ما يكون مفتعلاً، لأن سؤال الخصوصية أو الهوية، فى كثير من الأحيان، يطرح عند مواجهة أزمة ما. إذ لا يطرح مثل هذا السؤال فى الظروف العادية.

الهوامش

(١) Fried, Jonathan, Being in the World; Globalization and localization, in: Mike Featherstone (ed.) Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity. London: SAGPublications, p. 312. 1994.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٤.

(٣) Montgomery Watt: Islamic Fundamentalism and Modernity. London, Routledge, 1989,pp,2-4.

(٤) أوليفيه روا: تجربة الإسلام السياسي، دار الساقي، ١٩٩٤،ص ٢٠.

(٥) محمد خاتمي: مطالعات في الدين والإسلام والعصر. بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨،ص ٥٣.

(٦) مجلة العالم ٦/١٢/١٩٩٧.

(٧) Arthur MacEwan, "Globalization and stagnation", in: Monthly Review, April 1994, : vol.45,pp.9-10.

(٨) عرفان عبدالحميد فتاح: «إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب»، في مجلة: إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، يوليو/تموز ١٩٩٦،ص٩.

في مفهوم العولمة

السيد ياسين

مقدمة:

منذ عام ١٩٨٩ الذى شهد أكثر أحداث القرن العشرين درامية، وهو انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية، بدأتُ مشروعاً علمياً كان الهدف منه محاولة منهجية لفهم ماذا حدث فى العالم، ولماذا حدث؟ وكانت الحصيلة الأولى للمشروع الدراسة التى نشرتها بعنوان "تغيير العالم: جدلية السقوط والصعود والوسطية"(١)، والتى أكدت فيها سقوط الشمولية كنظام سياسى مرة واحدة وللأبد، ولكن حرصت على أن أوكد أن هذا لا يعنى سقوط الماركسية كأيديولوچية، لأن النظم السياسية إذا كانت تسقط، فإن الأيديولوچيات باعتبارها فى المقام الأول أنساقاً مترابطة من القيم التى تتعلق بالتطور الاجتماعى، قد تضعف وقد تتوارى وقد تتجدد، ولكنها لا تسقط. فالماركسية تهدف إلى تحقيق أقصى درجة من درجات الحرية الإنسانية فى إطار من العدالة الاجتماعية الشاملة، فكيف تسقط هذه القيم التى تعبر فى الواقع عن أشواق الإنسانية منذ فجر التاريخ إلى الحرية والعدل؟ وفى الوقت نفسه نقدت الاتجاه الذى كان قد بدأ يتبلور زاعما أن الرأسمالية قد صعدت وتربعت على المسرح العالمى بغير منافس بعد انهيار الاتحاد السوفيتى. وهو الاتجاه الذى تطور من بعد على يد فرانسيس فوكوياما فى كتابه الشهير "نهاية التاريخ"، ليتحول إلى أكبر محاولة معاصرة لصياغة وعى كونى زائف، الغرض منه إثبات أن الرأسمالية ستكون هى ديانة الإنسانية إلى أبد الآبدين!

كان الهدف من الدراسة- بالإضافة إلى تفنيد دعاوى الرأسمالية وادعاءاتها بارتباطاتها الوثيقة مع الديمقراطية- تحطيم الثنائيات الزائفة التى ملأت الفضاء

الفكرى للقرن العشرين، والتى درجت على ضرورة الاختيار الحتمى بين الفردية والجماعية، وبين القطاع الخاص والقطاع العام، وبين العلمانية والدين، وبين الاستقلال الوطنى والاعتماد المتبادل، وبين الأنا والآخر على الصعيد الحضارى. وقدمت فرضاً يقوم على أساس أن التوفيقية ستكون هى لغة القرن الحادى والعشرين، وأن النموذج التوفيقى العالمى الجديد سيتسم بسمات ست، لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية على المستوى العالمى وهى:

١) التسامح الثقافى المبنى على مبدأ النسبية الثقافية فى مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية.

٢) النسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الإطلاقية الأيديولوجية.

٣) إطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان فى سياقات ديمقراطية على كافة المستويات، بعد الانتصار على نظريات التشريط السيكولوچى، والتى تقوم على أساس محاولة صب الإنسان فى قوالب جامدة باستخدام العلم والتكنولوچيا.

٤) العودة إلى إحياء المجتمعات المحلية، وتقليص مركزية الدولة.

٥) إحياء المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة التى غزت المجال العام، ولم تترك إلا مساحة ضئيلة للمجال الخاص.

٦) التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية.

وقلت إننا نشهد- فيما نرى- المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منهارة كانت لها رموزها وقيمها التى سقطت، وبداية تشكل حضارة عالمية جديدة شعارها "وحدة الجنس البشرى".

غير أنه يبدو أن هذه الدراسة الأولى من مشروعنا لفهم العالم، كانت متفائلة أكثر مما ينبغى، لأنه سرعان ما تبين لى من خلال التعميق فى قراءة الملامح الراهنة للنظام العالمى المتغير، أننا بصدد معارك كبرى أيديولوچية وسياسية واقتصادية وثقافية، من الصعب التنبؤ الآن بنتائجها النهائية، لأن المسألة ستتوقف على قدرة نضال الشعوب على مواجهة العملية الكبرى التى تقودها تحت شعار العولمة الولايات المتحدة الأمريكية، لإعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم.

وهكذا من خلال دراستين "الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمي"، و"حوار الحضارات في عالم متغير"، استطعنا أن نحدد أولاً ثلاث ثورات متزامنة مترابطة تحدث في الوقت الراهن: الثورة السياسية وتعني الانتقال من الشمولية والسلطوية الى الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان، والثورة القيمية وتعني الانتقال من القيم المادية إلى القيم مابعد المادية، والثورة المعرفية وهي تتركز في الانتقال من الحداثة إلى مابعد الحداثة. ثم حاولنا من بعد في الدراسة الثانية عن حوار الحضارات أن نصوغ إطاراً نظرياً مرجعياً، على أساسه يمكن تحليل الظواهر المتفاعلة في عالم اليوم. وهو إطار مثلث الجوانب يقوم على دراسة العولمة، والعلاقات المتعددة الأطراف، والقومية.

ومما لاشك فيه أن البعد الأول وهو العولمة، هو أبرز هذه الأبعاد، لأنه يشير إلى العملية التاريخية الكبرى التي تحفر مجراها بشدة في التاريخ الإنساني الراهن، وتؤثر تأثيرات بالغة في كل المجتمعات المعاصرة، المتقدمة والنامية على السواء.

أولاً: تعريف العولمة:

تظهر العولمة كمفهوم في أدبيات العلوم الاجتماعية الجارية كأداة تحليلية لوصف عمليات التغيير في مجالات مختلفة. ولكن العولمة ليست محض مفهوم مجرد، فهي عملية مستمرة يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والاتصال.

وهناك إجماع بين المراقبين للحياة الدولية على أن العمليات السياسية والأحداث والأنشطة في عالم اليوم لها بعد كوني دولي متزايد.

ويرى بعض الباحثين(٢) أن هناك أربع عمليات أساسية للعولمة، وهي على التوالي: المنافسة بين القوى العظمى، والابتكار التكنولوچي، وانتشار عولمة الإنتاج والتبادل، والتحديث.

ويمكن القول إن صياغة تعريف دقيق تبدو مسألة شاقة، نظراً لتعدد تعريفاتها، والتي تتأثر أساساً بانحيازات الباحثين الأيديولوچية، واتجاهاتهم إزاء العولمة رفضاً أو قبولاً.

وهناك فى البداية أوصاف عامة للعولمة، قد لا تغنى فى التحليل الدقيق لمكوناتها، وإن كانت تعطى فكرة مبدئية عن هذه العملية التاريخية. من ذلك مثلاً ما يذهب إليه بعض الباحثين من أن العولمة تصف وتعرِّف مجموعة من العمليات التى تغطى أغلب الكوكب أو التى تشيع على مستوى العالم، ومن هنا فالعولمة لها بُعد مكانى، لأن السياسة والأنشطة الاجتماعية الأخرى أصبحت تبسط أوراقها على كل أنحاء المعمورة. والعولمة من ناحية أخرى تتضمن تعميقاً فى مستويات التفاعل، والاعتماد المتبادل بين الدول والمجتمعات والتى تشكل المجتمع العالمى. وهكذا فبالإضافة إلى بُعد الامتداد إلى كل أنحاء العالم، يضاف بُعد تعمق العمليات الكونية.

ونستطيع فى مجال تعريف العولمة بطريقة تحليلية أن نتأمل محاولة نظرية لافتة قام بها جيمس روزناو(٣) أحد أبرز علماء السياسة الأمريكيين.

ويقرر "روزناو" منذ البداية وضع تعريف واضح للعولمة يحدد محتواها بدقة. فيقول: «وإن كان يبدو مبكراً وضع تعريف كامل وجاهز يلائم التنوع الضخم لهذه الظواهر المتعددة، فعلى سبيل المثال، يقيم مفهوم العولمة علاقة بين مستويات متعددة للتحليل: الاقتصاد، السياسة، الثقافة، الأيديولوجية، وتشمل تنظيم الإنتاج، تداخل الصناعات عبر الحدود، انتشار أسواق التمويل، تماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول، نتائج الصراع بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المقيمة». ويعقب قائلاً: «فى ظل ذلك كله فإن إيجاد صيغة مفردة تصف كل هذه الأنشطة تبدو عملية صعبة، وحتى لو تم تطوير هذا المفهوم، فمن المشكوك فيه، أن يتم قبوله واستعماله بشكل واسع».

ويمكن القول إن منهج "روزناو" فى وضع تعريف للعولمة يتمثل فى ضرورة تحديد المشكلات المرتبطة بهذا المفهوم منذ البداية، وهكذا يطرح سؤالاً رئيسياً مبناه: ما العوامل التى أدت إلى بروز ظاهرة العولمة فى الوقت الراهن؟ وهل هذا يرجع إلى انهيار نظام الدولة ذات الحدود المستقلة؟ وهل العولمة تتضمن زيادة التجانس أم تعميق الفوارق والاختلافات؟ وهل الهدف هو توحيد العالم أم فصل النظم المجتمعية عن طريق الحدود المصنوعة؟ وهل العولمة تنطلق من مصادر رئيسية واحدة، أم تنطلق من مصادر متنوعة ومتداخلة؟ وهل تنطلق من عوامل اقتصادية وإبداع تكنولوچى أم من خلال

الأزمة الإيكولوچية؟ وهل هى عبارة عن اتحاد لكل هذه العوامل أم أنه لا يزال هناك أبعاد أخرى؟ وهل العولمة تتميز بوجود ثقافات عامة أم مجموعة من الثقافات المحلية المتنوعة؟ وهل العولمة غامضة، أم أنها تحول بارز على المدى الطويل بين العام والخاص، وبين المحلى والخارجى، وبين المغلق والمفتوح؟ وهل هى استمرار لنمو الفجوة بين الفقراء والأغنياء على جميع المستويات؟ وهل العولمة تتطلب وجود حكومة عالمية؟

كل هذه الأسئلة التى يطرحها "روزناو" عبارة عن قائمة شبه كاملة لعشرات التساؤلات التى تطرحها العولمة بأبعادها المعقدة والمتشابكة. وليس شرطاً أن يستطيع أى باحث أن يجد إجابات على كل سؤال مطروح. فنحن كباحثين ومثقفين وسياسيين -ومن مختلف الدول- ما زلنا فى مرحلة فهم ظاهرة العولمة واستكشاف القوانين الخفية التى تحكم مسيرتها، والتى تسهم فى الوقت الراهن فى تشكيلها. هى فى الحقيقة ظاهرة غير مكتملة الملامح والقسمات، بل إننا نستطيع أن نقول إن العولمة عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوهها المتعددة.

وإذا أردنا أن نقترب من صياغة تعريف شامل للعولمة، فلابد أن نضع فى الاعتبار ثلاث عمليات تكشف عن جوهرها. والعملية الأولى تتعلق بانتشار المعلومات بحيث تصبح مشاعة لدى جميع الناس، والعملية الثانية تتعلق بتذويب الحدود بين الدول، والعملية الثالثة هى زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات. وكل هذه العمليات قد تؤدى إلى نتائج سلبية بالنسبة لبعض المجتمعات، وإلى نتائج إيجابية بالنسبة لبعضها الآخر.

وأياً ما كان فيمكن القول إن جوهر عملية العولمة يتمثل فى سهولة حركة الناس والمعلومات والسلع بين الدول على النطاق الكونى. والمواد والنشاطات التى تنتشر عبر الحدود يمكن -كما يقرر روزناو- تقسيمها إلى فئات ست: بضائع وخدمات، أفراد، أفكار ومعلومات، نقود، مؤسسات، أشكال من السلوك والتطبيقات. وغنى عن البيان أن أكثر الأشياء تعيناً من بين كل هذه هى البضائع والخدمات.

فى ضوء ذلك كله يمكن إثارة سؤال رئيسى: كيف تحدث العولمة؟ وبعبارة أخرى: بأى الطرق أو من خلال أى قنوات يتم انتشار السلع والخدمات والأفراد والأفكار والمعلومات والنقود والرموز والاتجاهات وأشكال السلوك عبر الحدود؟

فى رأى "روزناو" تتم عملية الانتشار من خلال أربع طرق متداخلة ومترابطة:

١) من خلال التفاعل الحوارى ثنائى الاتجاه عن طريق تكنولوچيا الاتصال.

٢) الاتصال المونولوجى أحادى الاتجاه من خلال الطبقة المتوسطة.

٣) من خلال المنافسة والمحاكاة.

٤) من خلال تماثل المؤسسات.

غير أن ذلك لا يعنى أن عملية العولمة تسير على النطاق القومى بغير مقاومة. فهناك صراع مستمر بين العولمة والمحلية. فالعولمة تقلل من أهمية الحدود، بينما تؤكد المحلية على الخطوط الفاصلة بين الحدود. والعولمة تعنى توسيع الحدود، فى حين أن المحلية تعنى تعميق الحدود. وفى المجال الثقافى والاجتماعى فإن العولمة تعنى انتقالاً للأفكار والمبادئ وغيرها، بينما المحلية قد تميل فى بعض الأحيان إلى منع انتقال الأفكار والمبادئ.

ويشهد على ذلك موقف الدول العربية من السماح للأفراد باستخدام شبكة الإنترنت. فهناك دول عربية تفرض حظرا تاما على ذلك، ولا تسمح سوى لأجهزة الدولة باستخدام الشبكة، وهناك دول عربية أخرى أكثر ليبرالية مثل مصر لاتضع أى قيود على استخدام الإنترنت. ومن هنا يمكن القول إن قبول مختلف جوانب العولمة قد يختلف من بلد إلى آخر. فقد يقبل قطر معين العولمة الاقتصادية، ولكنه يرفض العولمة السياسية المتعلقة بالديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان، وقد يرفض قطر آخر العولمة الاتصالية.

ولم ينفرد العلماء الاجتماعيون الغربيون بمحاولة تعريف العولمة، بل لقد تصدى لهذه المهمة مؤخرا عدد من المفكرين العرب، الذين ينتمون إلى تخصصات الفلسفة والاقتصاد. ومن أبرز هؤلاء، المفكر السورى المعروف أستاذ الفلسفة صادق جلال العظم[٤]، وله محاولة جسورة تستحق التأمل، قدمها كورقة بحثية عنوانها «ما العولمة؟»، فى الندوة التى نظمتها فى تونس فى الفترة من ١٧-٢١ نوفمبر ١٩٩٧ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

والعولمة عند صادق العظم، هى «وصول نمط الإنتاج الرأسمالى عند منتصف هذا القرن (القرن ٢٠) تقريباً، إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها. أى أن ظاهرة العولمة التى نشهدها هى بداية عولمة الإنتاج والرأسمال الإنتاجى وقوى الإنتاج الرأسمالية، وبالتالى علاقات الإنتاج الرأسمالية أيضا، ونشرها فى كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلى ودوله. العولمة بهذا المعنى هى رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على سطح النمط ومظاهره».

وينتهى العظم بصياغة تعريف عام للعولمة بكونها «هى حقبة التحول الرأسمالى العميق للإنسانية جمعاء فى ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفى ظل سيادة نظام عالمى للتبادل غير المتكافئ».

وجدير بالذكر أن هذا التعريف جزء من تحليل متكامل للظاهرة يستحق التأمل. ومن ناحية أخرى حاول الاقتصادى المصرى د. عمرو محيى الدين[٥]، فى كتاب له تحت النشر بعنوان «المحاور الأساسية لاقتصاديات التنمية وظاهرة العولمة»، وفى ضوء تحليل اقتصادى دقيق، أن يعرف العولمة من خلال دراسته لتغير بنية النظام الاقتصادى الدولى. وهو يقرر أن النظام الاقتصادى الدولى الجديد لم ينشأ فجأة، ولكنه نما فى أحضان النظام القديم وخرج منه. وقد بدأت بذوره الأولى فى منتصف الستينيات ثم بدأت تتضح توجهاته فى السبعينيات وتسارعت وتائره فى الثمانينيات، بحيث اتضحت خطوطه العامة وملامحه الرئيسية مع بداية التسعينيات. ويقرر أن هيكل النظام الاقتصادى الدولى الجديد يتسم بعدد من الخصائص والسمات المهمة وهى:

١) انهيار نظام "بريتون وودز" (١٩٧١- ١٩٧٣) بإعلان الولايات المتحدة عام ١٩٧١ وقف تحويل الدولار إلى ذهب.

٢) عولمة النشاط الإنتاجى.

٣) عولمة النشاط المالى واندماج أسواق المال.

٤) تغير مراكز القوى العالمية.

٥) تغير هيكل الاقتصاد العالمى وسياسات التنمية.

وهناك محاولة أخرى للاقتصادى التونسى الشاذلى العيارى، نشرت فى نشرة "المنتدى" التى يصدرها منتدى الفكر العربى فى عمان بعنوان "الوطن العربى وظاهرة العولمة: الوهم والحقيقة"، وهى من أنضج الكتابات العربية فى التمييز بين أنماط العولمة المختلفة. والخلاصة أن الباحثين قد تعددت مناهجهم فى تعريف العولمة، فبعضهم ركز على أبعادها وتجلياتها المختلفة مثل روزناو، وعمرو محيى الدين، وبعضهم الآخر مثل صادق العظم آثر أن يقدم تعريفاً صورياً جامعاً للعولمة.

وفى كل الحالات لا يمكن تعريف العولمة بغير تحديد تجلياتها وأبعادها فى ميادين السياسة والاقتصاد والثقافة.

ثانياً: النشأة التاريخية للعولمة:

يمكن القول إن للعولمة تاريخا قديما، وبالتالى فهى ليست نتاج العقود الماضية التى ازدهر فيها مفهوم العولمة وذاع وانتشر، وأصبح أحد المفاهيم الرئيسية لتحليل الظواهر المتعددة التى تنطوى عليها العولمة، فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. ولعل مما جعل العولمة تبرز آثارها فى هذه المرحلة التاريخية التى يمر بها العالم، هو تعمق آثار الثورة العلمية والتكنولوجية من جانب، والتطورات الكبرى التى حدثت فى عالم الاتصال، والتى يمكن القول إنها أحدثت ثورة فى العالم من خلال تطور الحواسب الإلكترونية والأقمار الصناعية وظهور شبكة الإنترنت، بكل ما تقدمه للاتصال الإنسانى بمختلف أنواعه من فرص ووعود.

وإذا حاولنا أن نتتبع النشأة التاريخية للعولمة، يمكننا أن نعتمد على النموذج الذى صاغه رولاند روبرتسون[٦] فى دراسته المهمة "تخطيط الوضع الكونى: العولمة باعتبارها المفهوم الرئيسى"، والذى حاول فيه أن يرصد المراحل المتتابعة لتطور العولمة وامتدادها عبر المكان والزمان.

ونقطة البداية عند "روبرتسون" هى ظهور الدولة القومية الموحدة، على أساس أن هذه النشأة تسجل نقطة تاريخية فاصلة فى تاريخ المجتمعات المعاصرة.

ذلك أن ظهور المجتمع القومى منذ حوالى منتصف القرن الثامن عشر يمثل بنية تاريخية فريدة. ذلك أن الدولة القومية المتجانسة، والتجانس هنا بمعنى التجانس الثقافى للمواطنين الذى يخضعون لإدارتها، تمثل تشكيلاً لنمط محدد من الحياة. ويمكن القول فى الحقيقة إن شيوع المجتمعات القومية فى القرن العشرين هو فعل من أفعال العولمة. بمعنى أن إذاعة ونشر الفكرة الخاصة بالمجتمع القومى كصورة من صور الاجتماع المؤسسة، كان جوهريا بالنسبة لتعجيل العولمة التى ظهرت منذ قرن من الزمان.

وهناك مكونان آخران للعولمة وهما- بالإضافة إلى المجتمعات القومية- مفهوما "الأفراد" و "الإنسانية".

وبناء على هذه الاعتبارات صاغ "روبرتسون" نموذجه من خلال تعقب البعد الزمنى التاريخى الذى أوصلنا إلى الوضع الراهن، والذى يتسم بدرجة عالية من الكثافة الكونية والتعقيد.. وينقسم النموذج إلى خمس مراحل كما يلى:

المرحلة الأولى: المرحلة الجنينية:

وقد استمرت فى أوروبا منذ بواكير القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر. هذه المرحلة شهدت نمو المجتمعات القومية، وإضعافا للقيود التى كانت سائدة فى القرون الوسطى. كما تعمقت الأفكار الخاصة بالفرد وبالإنسانية، وسادت نظرية عن العالم، وبدأت الجغرافيا الحديثة، وذاع التقويم الجريجورى.

المرحلة الثانية: مرحلة النشوء:

وقد استمرت فى أوروبا أساسا من منتصف القرن الثامن عشر حتى عام ١٨٧٠ وما بعده. فقد حدث تحول حاد فى فكرة الدولة المتجانسة الموحدة، وأخذت تتبلور المفاهيم الخاصة بالعلاقات الدولية، وبالأفراد باعتبارهم مواطنين لهم أوضاع مقننة فى الدولة، ونشأ مفهوم أكثر تحديدا للإنسانية. وزادت إلى حد كبير الاتفاقات الدولية، ونشأت المؤسسات الخاصة بتنظيم العلاقات والاتصالات بين الدول. وبدأت مشكلة قبول المجتمعات غير الأوروبية فى "المجتمع الدولى". وبدأ الاهتمام بموضوع القومية والعالمية.

المرحلة الثالثة: مرحلة الانطلاق:

وهى التى استمرت من عام ١٨٧٠ وما بعده حتى العشرينيات من القرن العشرين. ظهرت مفاهيم كونية مثل "خط التطور الصحيح"، والمجتمع القومى "المقبول"، وظهرت مفاهيم تتعلق بالهويات القومية والفردية، وتم إدماج عدد من المجتمعات غير الأوروبية فى "المجتمع الدولى"، وبدأت عملية الصياغة الدولية للأفكار الخاصة بالإنسانية ومحاولة تطبيقها. وحدث تطور هائل فى عدد وسرعة الأشكال الكونية للاتصال.

وظهرت المنافسات الكونية مثل الألعاب الأولمبية وجوائز نوبل. وتم تطبيق فكرة الزمن العالمى، والتبنى شبه الكونى للتقويم الجريجورى. ونشأت فى هذه المرحلة الحرب العالمية الأولى وعصبة الأمم.

المرحلة الرابعة: الصراع من أجل الهيمنة:

واستمرت هذه المرحلة من العشرينيات حتى منتصف الستينيات. وبدأت الخلافات والحروب الفكرية حول المصطلحات الناشئة الخاصة بعملية العولمة والتى بدأت فى مرحلة الانطلاق. ونشأت صراعات كونية حول صور الحياة وأشكالها المختلفة. وقد تم تركيز على الموضوعات الإنسانية بحكم حوادث الهولوكوست وإلقاء القنبلة الذرية على اليابان، وبروز دور الأمم المتحدة.

المرحلة الخامسة: مرحلة عدم اليقين:

والتى بدأت منذ الستينيات وأدت الى اتجاهات وأزمات فى التسعينيات. وقد تم إدماج العالم الثالث فى المجتمع العالمى، وتصاعد الوعى الكونى فى الستينيات. وحدث هبوط على القمر، وتعمقت القيم ما بعد المادية. وشهدت المرحلة نهاية الحرب الباردة، وشيوع الأسلحة. وزادت إلى حد كبير المؤسسات الكونية والحركات العالمية. وتواجه المجتمعات الإنسانية اليوم مشكلة تعدد الثقافات وتعدد السلالات داخل المجتمع نفسه. وأصبحت المفاهيم الخاصة بالأفراد أكثر تعقيدا من خلال الاعتبارات الخاصة بالجنس والسلالة. وظهرت حركة الحقوق المدنية، وأصبح النظام الدولى أكثر سيولة، وانتهى

النظام الثنائى القومية. وزاد الاهتمام في هذه المرحلة بالمجتمع المدنى العالمى، والمواطنية العالمية. وتم تدعيم نظام الإعلام الكونى.

ومن الواضح أن هذا التخطيط العام لا يغنى عن عديد من التفاصيل التاريخية. وفى نفس الوقت يمكن إثارة التساؤل عن مصير صور الكونية التى تبلورت فى الفترة من ١٨٨٠ حتى عام ١٩٢٥ وهل ستستمر أم ستتغير، بالإضافة إلى الموضوع البالغ الأهمية، وهو كيف ستستجيب المجتمعات المختلفة للموجة المتصاعدة للكونية؟

ثالثاً: التجليات المختلفة للعولمة:

للعولمة تجليات متعددة اقتصادية وسياسة وثقافية واتصالية(٧). التجليات الاقتصادية تظهر أساسا فى نمو وتعمق الاعتماد المتبادل بين الدول والاقتصادات القومية، وفى وحدة الأسواق المالية، وفى تعمق المبادلات التجارية فى إطار نزعت عنه القواعد الحمائية التجارية بحكم ما نتج عن آخر دورة للجات، وإنشاء منظمة التجارة العالمية، وهذه التجليات الاقتصادية تبرز بوجه خاص من خلال عمل التكتلات الاقتصادية العالمية، ونشاط الشركات دولية النشاط، والمؤسسات الدولية الاقتصادية كالبنك الدولى وغيره.

وتثار بالنسبة للتجليات الاقتصادية للعولمة مشكلة أزمة الدولة القومية، وتأثير العولمة على مفهوم وتطبيقات فكرة السيادة الوطنية. من ناحية أخرى يثور النقاش حول دور الدولة فى ظل العولمة الاقتصادية، من ناحية تأكيده أو تغيير صورته، بالإضافة إلى أسئلة شتى حول صلاحية نظام حرية السوق ليكون أساسا للتنمية فى مختلف بلاد العالم، والمخاطر التى يمكن أن تنجم عن التنمية وحيدة البعد، والتى تركز فقط على الجانب الاقتصادى.

وهناك تجليات سياسية للعولمة من أبرزها سقوط الشمولية والسلطوية، والنزوع إلى الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان. وفى هذا الصدد تثار عدة أسئلة:

– هل هناك نظرية وحيدو للديمقراطية هى الديمقراطية الغربية، أم أن هناك صياغات أخرى متأثرة بالخصوصية السياسية والثقافية للمجتمعات فى العالم؟

- وهل هناك إجماع على احترام مواثيق الإنسان، أم أن هناك نزعة لدى بعض الدول للدفع بالخصوصية الثقافية لمنع تطبيق مواثيق الإنسان العالمية؟

وبالإضافة إلى ذلك هناك مشكلة ازدواجية المعايير فى تطبيق قواعد حقوق الإنسان، وذلك بسبب الهيمنة الأمريكية على الأمم المتحدة ومجلس الأمن، والاستخدام المعيب لفكرة التدخل، والذى فى أكثر صوره فجاجة يؤدى إلى إصدار قرارات باسم الشرعية الدولية، لحصار بعض الشعوب، مثل حصار الشعب العراقى والشعب الليبى.

ومن ناحية أخرى هناك تجليات ثقافية للعولمة. والمشكلة المطروحة هى الاتجاه لصياغة ثقافة عالمية، لها قيمها ومعاييرها، والغرض منها ضبط سلوك الدول والشعوب. والسؤال هنا: هل تؤدى هذه الثقافة العالمية- حال قيامها وتأسيسها- إلى العدوان على الخصوصيات الثقافية، مما يهدد هويات المجتمعات المعاصرة؟

وأخيراً هناك تجليات اتصالية تبرز أكثر ما تبرز من خلال البث التليفزيونى عن طريق الأقمار الصناعية، وبصورة أكثر عمقاً من خلال شبكة الإنترنت التى تربط البشر فى كل أنحاء المعمورة. وتدور حول الإنترنت أسئلة كبرى، ولكن من المؤكد أن نشأتها وذيوعها وانتشارها سيؤدى إلى أكبر ثورة معرفية فى تاريخ الإنسان.

خاتمة:

ويضيق المجال عن التعرض لمختلف أنماط العولمة. فإذا كان النمط السائد هو العولمة "المؤمركة"، فهناك عولمة "متؤربة" حيث تحاول أوروبا المقاومة لسيادة النمط الأمريكى، وفى نفس الوقت هناك عولمة على الطريقة الآسيوية. وقد استطاع الشاذلى العيارى(٨) فى ورقته السابقة الإشارة إليها أن يبرز بدقة الفروق بين أنماط العولمة المتعددة.

وتبقى مسألة فى منتهى الأهمية، وهى موقف المجتمعات من العولمة. هناك معركة كبرى أيديولوجية وسياسية واقتصادية وثقافية تدور حول العولمة. هناك اتجاهات رافضة بالكامل، وهى اتجاهات تقف ضد مسار التاريخ، ولن تتاح لها النجاح. وهناك اتجاهات تقبل العولمة بغير أى تحفظات باعتبارها هى لغة العصر

القادم، وهى اتجاهات تتجاهل السلبيات الخطيرة لبعض جوانب العولمة. وهناك اتجاهات نقدية تحاول فهم القوانين الحاكمة للعولمة، وتدرك سلفا أن العولمة عملية تاريخية حقا، ولكن ليس معنى ذلك التسليم بحتمية القيم التى تقوم عليها فى الوقت الراهن، والتى تميل فى الواقع إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم، وتقديمه فى صورة جديدة. وهذه الاتجاهات برزت فى أوربا وفى فرنسا على وجه الخصوص من خلال الموقف الرافض للحزب الاشتراكى الفرنسى، والذى تبلور بشكل خاص فى تقرير الحزب الصادر فى ٣ أبريل عام ١٩٩٦ بعنوان "العولمة وأوروبا وفرنسا"". وهو يتضمن أعنف نقد للعولمة الأمريكية. وبالإضافة إلى ذلك بدأت تتصاعد داخل الولايات المتحدة الأمريكية نفسها حركات فكرية مضادة للعولمة، لم تقنع بالنقد التفصيلى لكل جوانب العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، ولكنها- أبعد من ذلك- تحاول أن تقدم البديل. ولعل أبلغ ما يعبر عن هذه الحركات النشطية حاليا، الكتاب الذى حرره جيرى ماندر وادوارد سميث عام ١٩٩٦ وعنوانه "القضية ضد الاقتصاد الكونى ونحو تحول إلى المحلية"، وهو يحتوى على أكثر من أربعين دراسة متعمقة.

أما فى الوطن العربى فنحن مازلنا فى غمار المنافسات الأيديولوجية الرافضة للعولمة بغير دراسة كافية لقوانينها، أو التيارات التى تقبلها بدون أى شروط أو تحفظ.

ويمكن القول إنه فى الفترة الأخيرة فقط بدأت تباشير الدراسات الجادة الرصينة للعولمة وتأثيراتها على الوطن العربى، وربما تكون ندوتنا هذه علامة على طريق الفهم المتعمق لظاهرة معقدة ومركبة. ويمكن على ضوء هذا الفهم صياغة استراتيجية عربية قومية لا للمواجهة الرافضة رفضا مطلقا، ولكن للتفاعل الحى الخلاق. ولكن هل تسمح بهذا الإرادة السياسية العربية القومية؟ هذا هو السؤال، وهو صلب الأزمة الراهنة فى الوطن العربى.

الهوامش

(١) راجع فى ذلك كتابنا: الثورة الكونية والوعى التاريخى، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٦.

(٢) أنتونى ماجرو، "تأصيل السياسات الكونية"، فى: ماجرو ولويس، "السياسات الكونية: العولمة والدولة القومية"، باللغة الانجليزية، لندن: مطبعة بولتى، ١٩٩٢، ص ص١-٣٠.

(٣) جيمس روزناو، "ديناميكية العولمة: نحو صياغة عملية"، ترجمة فى "قراءات استراتيجية"، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، يناير/كانون الثانى ١٩٩٧.

(٤) صادق جلال العظم، "ما هى العولمة"، منظمة التربية والثقافة والعلوم، لندوة تونس، نوفمبر/تشرين الثانى ١٩٩٦.

(٥) عمرو محيى الدين، المحاور الأساسية لاقتصاديات التنمية وظاهرة العولمة، ١٩٩٧، محفوظة تحت النشر.

(٦) رولاند روبرتسون، "تخطيط الوضع الكونى: العولمة باعتبارها المفهوم الرئيسى"، فى: الثقافة الكونية: القومية والكونية والحداثة، تحرير مايك فيذرستون، دار نشر سياج، ١٩٩٢،ص ص١٥-٣٠.

(٧) انظر فى ذلك: السيد يسين، الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، جزءان، القاهرة: المكتبة الأكاديمية،١٩٩٥.

(٨) الشاذلى العيارى، "الوطنى العربى وظاهرة العولمة: الوهم والحقيقة"، المنتدى، عمان، منتدى الفكر العربى، العدد ١٤٥، أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٧.

المحتويات

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية